مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث (مصر نموذجاً)

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

تقديم

أ. د. مصطفى حلمي

الأستاذ بكلية دار العلوم ـــ جامعة القاهرة

والحاصل على جائزة الملك فيصل العالمية

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

مناهج الاستدلال على مسائل
العقيدة الإسلامية في العصر الحديث
(مصر نموذجاً)

مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث
(مصر نموذجاً)

د. احمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التاصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ + ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.com
بريد إلكتروني: info@taseel.com

تقديم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد ...

فقد جاء هذا الكتاب ليسدّ ثغرة في المكتبة الإسلامية، حيث كانت الدراسات السابقة تُعنى فقط بالعلماء المشهورين كالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في مصر، فقام الدكتور أحمد قوشتي بسد الثغرة وقام بعرض إحصائي كامل لآراء كافة علماء الأزهر وأساتذة الجامعات المصرية باتجاهاتهم العقلية والعلمية والصوفية والكلامية والسلفية، مما جعلني أرى أنه مُكملّ لكتاب الدكتور محمد محمد حسين عن (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، ويتساوى الكتابان من حيث الاستيعاب لكثير من القضايا مع غزارة المادة العلمية. والحق أننا كنا في حاجة إلى مثل هذا الكتاب ليقوم بدراسة الاتجاهات المتصلة بالاستدلال على العقيدة الإسلامية وتصحيح المفاهيم، مع التعمق الدقيق في دراسة مناهج الشخصيات التي احتواها كتاب الدكتور محمد محمد حسين، مدعّماً للاتجاه الذي يدعو إلى العودة لينابيع الإسلام الأولى.

ونشهد بأن الدكتور أحمد قوشتي ـ حفظه الله ـ قد أدى هذا الدور على خير ما يرام.

كذلك كان موفّقاً في اختيار موضوع دراسته عن (مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث مصر نموذجاً) لأن تاريخها مرتبط بالإسلام؛ كما أن موقع مصر بأبعاده الجغرافية بقارات أفريقيا وآسيا وأوروبا، جعلها ـ في رأي الدكتور جمال حمدان ـ متفردة، وقلّ أن تتكرر بين بلاد العالم.

ومن هنا أيضاً تتضح مكانتها الثقافية والسياسية وإشعاعاتها الحضارية ودورها الإسلامي حيث تأسست بها جامعة الأزهر، أقدم جامعات العالم.

ويرى الدكتور جمال حمدان أنه كما صدّرت مصر عناصر حضارتها وعقيدتها الفرعونية إلى الجنوب، فقد كررت دورها مع المسيحية ومع الإسلام، وبعد أن قدّر للإسلام أن ينتشر بها الانتشار الأكمل الأشمل، فقد لعبت مصر أيضاً دوراً هاماً في دفع المدّ الجديد، وكقاعدة كبرى لتعريب السودان . . وتأثيرها الحضاري قد غزا معظم القارة الأفريقية، فالكثير من حضارة أفريقية هو جزء من حضارة مصر، ومعظم إسلام القارة مرّ من هنا.

ونضيف، أنه في ظل دور الفضائيات الآن ربما يتحولُ إشعاعها إلى قارات العالم أجمع، ولما لمصر في نفوس العالم الإسلامي من منزلة.

ولا شك أن هذا الكتاب يسهم بمنهجه المتكامل في تواصل الأجيال وذلك بتعريف الجيل الجديد بعلمائه ومصلحيه وجهودهم الإحيائية، وبخاصة الاستدلال على العقيدة الإسلامية ـ بما يكفل للقارئ القدرة على الترجيح بين الأدلة واختيار أقواها برهاناً، كما يساعده على تعديل الرؤية لبعض الشخصيات، وذلك كله في سياق التجارب التي خاضتها الأمة الإسلامية في القرن الأخير، والتي سجلها الدكتور محمد محمد حسين في كتابه، وحصرها في (اتجاه يدعو إلى العودة لينابيع الإسلام الأولى، واتجاه آخر يدعو لاحتذاء الغرب وتتبع خطاه، واتجاه ثالث يدعو إلى إسلامية متطورة يفسّر فيها الإسلام تفسيراً يطابق الحضارة الغربية)، وفي ظل الصحوة الإسلامية المباركة، وفي وسط أعاصير الغزو الثقافي وتقلّب الأحوال السياسية والاجتماعية والأدبية والفكرية التي شكّلت تحدياً ضخماً شغل أذهان الكثيرين والباحثين عن مخرج من هذه الأعاصير، فقد أتى المؤلف الفاضل فأمدّنا بزاد من التحليلات والمقارنات العميقة بين الاتجاهات المتباينة، مع ترجيح الاتجاه

السلفي وصموده بالأدلة أمام الاتجاهات الأخرى، وهو كفيل ـ بعون الله تعالى ـ لضمان استمرار المحافظة على عقيدة أهل السنة والجماعة المتلقّاة من الرسول ﷺ وصحابته الكرام وأهل القرون المفضّلة الأولى.

ومن مميزات الكتاب أيضاً تعقّب أقوال الخائضين بغير علم في بعض آيات القرآن الكريم وبعض أحاديث الرسول ﷺ وتفنيدها، والقطع برأي مقنع، مثبتاً أن جميع ما اشتمل عليه القرآن من أخبار وقصص فهو حق وصدق، ومرجّحاً أيضاً الرأي القائل بصحة أحاديث صحيحي البخاري ومسلم كلها، وليس في واحد منها مطعن أو ضعف.

كذلك وفّق المؤلف، وسط كمّ من الاتجاهات، إلى إثبات تهافت المعالين في العقل، أو القائلين بالاكتفاء بالقرآن الكريم، أو المشكّكين في السنّة. وقد ناقش كل هؤلاء بأدلة ساطعة الحجة، مبرهناً على اعتماد السنّة كمصدر للاستدلال العقدي.

إلى قضايا أخرى تضيق هذه المقدمة عن سردها، وقد عرضها المؤلف، مفنّداً أقوال أصحابها، وقطع فيها بآراء مقنعة، مما يُثلج صدر كل مسلم، ويطمئن فؤاده، ويُثبته على الحق في مواجهة أهل الزيغ والضلال.

وفي الختام، يسعدني أن أُزكي هذا العمل العلمي الضخم، وهو ثمرة قراءة ودراسة مئات المصادر والمراجع بصبر ومثابرة، داعياً الله ﷻ أن يرزق الدكتور أحمد قوشتي التوفيق في بحوثه ودراساته القادمة، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أ. د مصطفى حلمي

الإسكندرية في ٧ ربيع الأول ١٤٢٨هـ

٢٦ مارس ٢٠٠٧م

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فما زال العالم الإسلامي يمر منذ عدة قرون بأزمة خانقة ومستحكمة، خيمت ظلالها الكئيبة على شتى مناحي الحياة: الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وظهرت آثارها على كافة المستويات: أفراداً، وشعوباً، ودولاً، ولم تقتصر على قطر بعينه، أو بلد دون آخر، وإنما عمت سائر بقاع العالم الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، وقد ضاعف من الشعور بتلك الأزمة والإحساس المرير بفجاعتها ما يعتمل في نفوس أكثر المسلمين من مقارنات متعددة تبعث على الأسى والتحسر.

فهناك مقارنة بين الماضي الحافل بالمجد والنصر والسؤدد، والحاضر المليء بالتدهور والهزيمة والانكسار، أو لنقل: إنها مقارنة بين التاريخ التليد، الذي كان المسلمون فيه قادة للأمم، وسادة للحضارة، والواقع البئيس الذي صاروا فيه عالة على الآخرين، وارتضوا أن يكونوا في مؤخَّرة الركب وذيل القافلة.

وثمة مقارنة ثانية بين أحوال العالم الغربي المتقدم على نحو هائل عسكريّاً واقتصاديّاً وقبل ذلك علميّاً، وبين أحوال المسلمين في القرون المتأخرة، والتي

كانت على النقيض من ذلك تماماً؛ حيث وصل العالم الإسلامي في أوائل القرن الثالث عشر الهجري ـ التاسع عشر الميلادي ـ «إلى نهاية جزره من القوة النفسية والمادية؛ لأنه تلقى عن القرون السابقة أثقالاً من المتاعب والأدواء، لم تمتحن أمة من قبل بمثلها، وكان بعضها كافياً للقضاء على دولة الرومان الشرقية ودولتهم الغربية، وبعضها كافياً للقضاء على دولة الفراعنة والأكاسرة في الزمن القديم»[١].

ولم يعد أحد من المؤرخين يستغرب مما وصل إليه المسلمون في تلك الفترة، وإنما كانوا يتعجبون من هذه القوة المنيعة التي صابر بها العالم الإسلامي الكوارث زهاء تسعة قرون، مر خلالها بأحداث جسام؛ كالحروب الصليبية، والهجمة التترية، والفتن الداخلية، ومع هذا وذاك موجات متتالية من الفكر المنحرف المتدثر ظاهراً بلباس الدين، وهو يقصد في باطن الأمر هدمه وتخريبه، والطعن في أصوله وثوابته.

وبالجملة، فقد كان العالم الإسلامي يمر بحالة ضعف شديد وتدهور شامل في كافة مجالات الحياة، وانتشرت بين أبنائه الكثير من الانحرافات العقدية والخلقية والسلوكية ذات الآثار المدمرة، وصار أشبه ما يكون بشيخ هرم خائر القوى «حطمته الحوادث، ونهكه ما أصابه من كوارث: فساد نظام، واستبداد حكام، وفوضى أحكام، وخمود عام»[٢]، وتفريغ للدين من مضمونه ومقاصده الحقيقية، وتحويله إلى مظاهر شكلية، وشيوع فكر الإرجاء، وأن الإيمان مجرد تصديق القلب وإن لم يقترن به عمل الجوارح، وانتشار التصوف المنحرف، وغياب الرقابة على سلوك الحكام الفاسدين المفسدين، وإصابة الناس بحالة من السلبية واللامبالاة وتبلد الحس، وكأن الأمر لا يعنيهم، أو كأن الكارثة إذا نزلت فإنما تحل بقوم سواهم.

وعندما بدأ هذا العملاق النائم ينفض عن كاهله الغبار المتراكم من أثر القرون المتأخرة، ويحاول النهوض من الغفوة الطويلة التي مر بها؛ ظهر كثير من العلماء والمصلحين الذين حاولوا رصد أحوال المسلمين، والوقوف على مكمن الخلل والقصور الذي أصابهم، ثم البحث عن المخرج من ذلك كله.

وهنا تعددت السبل، وتباينت الآراء، وقدمت مشاريع متعددة للنهضة والإصلاح، واختلفت في تحديد العلة وتشخيص الداء؛ ومن ثم لم تتفق في بيان الطريق الأمثل

(١) عباس محمود العقاد «الإسلام في القرن العشرين» ص٣٤.

(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» ص٨.

للعلاج، وربما كان ذلك لأنها وجدت الخلل قد أصاب سائر مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها، والمهم هو أن الآراء لم تتفق على تحديد المجال الأخطر أثراً، والذي يجب تقديمه على ما سواه، وبناء على ذلك راح كل فريق يركز على جانب معين، ويرى أن إصلاحه كفيل بتغيير أحوال الأمة كلها.

وفي اعتقادي أن الجانب الفكري كان وما يزال هو الجانب الأهم والأخطر والأوْلى بالتقديم على غيره؛ فالفكر هو القائد للسلوك والموجه له، وأعمال الجوارح ليست إلا تعبيراً عما في الباطن من إرادات وأفكار، ومظهراً من مظاهره، وإذا لم تصدر الأعمال عن فكر وإرادة فهي إما حركات عابثة لا معنى لها، وإما نفاق لا يوافق المخبر فيه المظهر.

وفي القرآن إشارات عديدة لهذا المعنى، ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩] ففي الآية دلالة مهمة على أن القوة العلمية يجب أن تكون سابقة على القوة العملية وضابطة لحركتها، وقد ضَمَّن الإمام البخاري هذه الآية في عنونته لأحد أبواب «صحيحه» فقال: «باب: العلم قبل القول والعمل؛ لقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾»[١] فبدأ بالعلم.

وإذا كان للفكر كل هذه الأهمية والأثر، فلا شك أن العقيدة بالنسبة للمسلم تعتبر هي الموجه الأول لفكره، والضابط لحركته ومساراته، والمحك أو المختبر الذي يجب أن تحاكم إليه سائر أحكامه وآرائه عن شتى جوانب الحياة، والمفترض أن التصور الذي تنشئه العقيدة في عقول المسلمين وقلوبهم هو الذي يحدد لهم طريقة تعاملهم مع الوجود كله، ويحدد لهم كذلك طريقة اتجاههم لتعلم أي علم من العلوم، ولطلب أي معرفة مهما كان نوعها[٢].

ويضاف لذلك أن تعليم العقيدة للناس، وغرسها في القلوب، وإصلاح ما انتابه الفساد والاضطراب من حقائقها ـ هو مفتاح دعوة الرسل، ومهمتهم الأولى، ولا أتصور أن إصلاحاً يمكن أن يتم، أو أن تغييراً حقيقياً لواقع الناس وحالهم يمكن أن

---

(١) «صحيح البخاري» كتاب: العلم، باب: العلم قبل القول والعمل، وانظر: ابن حجر «فتح الباري» (١/ ١٦٠).

(٢) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٦٥.

يحدث، إلا إذا اتخذ من الإصلاح العقدي نقطة بدء وأساس انطلاق، وهذا الأمر يستلزم بالضرورة تلقي قضايا الاعتقاد على النحو الذي جاء به الوحي دون زيادة أو نقصان، وتصفيتها من كل ما خالطها من سوء الفهم أو الخطأ في التفسير، وعرضها بأسلوب يعين على تحقيق المقاصد المذكورة.

وثمة عدد من القناعات التي يؤمن بها كاتب هذه السطور، ومنها:

١ ـ أن الإصلاح العقدي يجب أن يقدَّم على كل ما سواه من جوانب الإصلاح الأخرى.

٢ ـ أنه قبل أن يتحقق ذلك الإصلاح عمليّاً في قلوب الناس وعقولهم، لا بد أن يتحقق أولاً على المستوى النظري؛ أي: في الكتب التي تعرض العقيدة، وفي عقول الدعاة والمصلحين الذين يقدمونها.

٣ ـ أن الإصلاح النظري المشار إليه يستلزم معرفة العقائد الصحيحة الثابتة كما جاء بها الوحي، وجمع كلمة المسلمين عليها.

٤ ـ أنه لا يمكن الوصول إلى القول الصحيح في كل ما ثار حوله الخلاف في مسائل العقيدة أو الفقه، إلا عن طريق منهج صحيح ومنضبط في فهم النصوص الشرعية، وطرق استنباط الأحكام منها.

٥ ـ أنه إذا كان الاتفاق في الآراء التفصيلية بين الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة شبه مستحيل أو متعذراً، فإن من الأجدى صرف الجهود لجمع المسلمين على أصول كلية ومنهج واحد للتعامل مع أحكام الدين كلها.

وانطلاقاً من تلك القناعات **يأتي البحث** الذي معنا الآن ليحاول أن يسهم ـ ولو بقدر يسير ـ في قضية الإصلاح العقدي، والتي رأينا أنها لا بد أن تبدأ أولاً بالاتفاق على منهج واضح المعالم، يحدد كيفية إثبات مسائل العقيدة، والدفاع عنها، وطريقة عرضها، وقد اختار البحث أن يكون إسهامه في إرساء المنهج المشار إليه بطريق غير مباشر؛ وذلك من خلال استعراض **مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة** التي ارتضاها وسار عليها مجموعة الباحثين والمؤلفين الذين ظهروا بمصر في العصر الحديث.

وربما كانت الميزة في اختيار هؤلاء النفر بالذات أنهم جميعاً ممن عاشوا في فترة تاريخية خطيرة وحرجة، تعرَّض فيها العالم الإسلامي لهجمة شرسة ومتعددة الجوانب من أعدائه الظاهرين والمستترين، وكان الجانب الفكري والعقائدي في تلك الحملة أخطر كثيراً من جوانبها المادية الأخرى.

وقد حاول هؤلاء النفر أن يواجهوا الحملة الشعواء الموجهة إلى الأمة المسلمة، وأن يحصنوا عقائد أبنائها وأفكارهم من الذوبان والانهيار؛ عن طريق تقديم عقيدة صحيحة ثابتة، وفكر قويم ومنضبط قادر على مواجهة العواصف والأعاصير المحيطة به، وإن كانوا في سبيل تحقيق ذلك قد وجدوا أنفسهم مدفوعين لعقد مراجعات شتى لحال الأمة في مختلف جوانبه، ولا سيما الواقع الفكري، وامتد الأمر بطبيعة الحال إلى النظر في الإنتاج العلمي الذي تحصل للمسلمين طيلة القرون السابقة، وفي مقدمته المؤلفات العقدية والكلامية، وثارت عدة تساؤلات مهمة:

- هل يُقْبَل هذا التراث العقدي والكلامي كله بخيره وشره؟
- أم يُرفض كله دون سبر أو تمييز؟
- أم يقبل البعض، ويرفض البعض؟
- وإن كان الأمر كذلك، فما الذي يقبل، وما الذي لا يقبل؟ وما مسوغ القبول والرفض؟ وعلى أي أساس تتم عملية التمييز؟

وتبعاً للإجابة عن هذه الأسئلة وما أشبهها تشكلت المدارس والاتجاهات العقدية بمصر في العصر الحديث، وتمايزت فيما بينها؛ حيث تابع البعض منها اتجاهاً من الاتجاهات التي ظهرت قديماً دون تغيير يذكر، وانتقى آخرون أحد هذه الاتجاهات مع كثير أو قليل من التبديل والتحوير؛ ليلائم ظروف العصر ومستجداته، وإلى جانب ذلك وجد من رفض القديم كله، وشن عليه هجوماً شديداً، وسعى لإقامة بنيان ومنهج جديد مباين تماماً لما سبق، ناسياً أو متناسياً أن قضايا العقيدة ذات طبيعة خاصة، وتختلف كثيراً عن مسائل علوم أخرى؛ كالفقه مثلاً، والذي يتناول أفعال المكلفين، وهي متجددة ولا حصر لها، كما تختلف عن اللغة والأدب القابلين للإحلال والإبدال، لكن مع شيوع النزعة العلمية التجريبية الطاغية، وتزايد دعوات الهجوم على القديم أياً كان المقصود به، والسعي لهدمه واقتلاع جذوره، بدأت دعوات التطوير غير المنضبطة بأي ضابط في الظهور، وامتدت إلى العقيدة كما امتدت إلى الفقه والتفسير واللغة والأدب، وسائر الجوانب الفكرية.

مهمة البحث:

وتنصب مهمة بحثنا هذا على استعراض ما يمكن الوقوف عليه من جهود الباحثين المُحْدَثين بمصر في مجال العقيدة وعلم الكلام؛ كي **نستخلص منها أسس المنهج الذي ساروا عليه في استدلالهم العقدي**؛ أي: في طريقة إثباتهم لمسائل العقيدة أو

الدفاع عنها، مع مقارنة ذلك بمناهج الاستدلال التي درج عليها العلماء المتقدمون؛ لنرى، هل أتى الباحثون المُحْدَثون بشيء جديد في هذا الباب، أم لا؟

وإذا كانت الإجابة بالإثبات، فهل اقتصر تجديدهم على جوانب الشكل والصياغة، أم تطرق إلى الأصول والأسس الرئيسة؟ وهل استمرت الموضوعات والمشكلات المطروحة عند المتقدمين على حالها، أم برزت قضايا أخرى استحوذت على الاهتمام، وغطت على المشاكل السابقة؟

وأخيراً، هل يمكن أن تسهم هذه المناهج بصورة جِدية في محاولة إيصال حقائق العقيدة إلى الإنسان المعاصر ـ أيّاً كان سِنّه أو ثقافته ـ في صورة سهلة وميسرة؟

أسباب اختيار الموضوع:

هناك مجموعة من الأسباب والدوافع التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع إضافة لما ذكرناه من قبل، ومن أهمها:

١ ـ صلته الوثيقة بالواقع وظروف العصر الذي نعيشه، وإمكانية توظيف نتائجه والاستفادة منها في إصلاح الأحوال الراهنة؛ فالإصلاح العقدي ـ كما أشرنا من قبل ـ يجب أن يكون نقطة البدء وأساس الانطلاق لأي عملية تغيير ونهوض بأحوال الأمة، والشخصيات التي يتناولها هذا الموضوع أثرت ـ وما زالت تؤثر ـ في فكر كثير من أبناء المسلمين، وتشكيل نظرتهم تجاه العديد من القضايا والمشكلات الجوهرية، مما يجعل دراسة آرائهم وطريقتهم في الاستدلال العقدي من الأمور المهمة، والتي يمكن أن تقدم نتائج وحلولاً يستفيد منها المسلمون في الوقت الحاضر.

٢ ـ قلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع وغطته من مختلف جوانبه؛ إذ من الملاحظ أن معظم الأعمال العلمية السابقة ركزت على عرض مناهج الاستدلال عند الاتجاهات الكلامية القديمة، ووقفت عند هذا الحد، فلم تتجاوزه إلى الاتجاهات الحديثة، وحتى ما أفرد منها لدراسة شخصية أو اتجاه حديث، فقد اقتصر في الغالب على شخصيات قليلة أو اتجاه بعينه، وانصب الاهتمام على الآراء التفصيلية أكثر من الاهتمام بدراسة مناهج الاستدلال والأسس التي بنيت عليها تلك الآراء، مما يدعونا للقول بأن النتاج الفكري للباحثين المُحْدَثين بمصر في مجال العقيدة وعلم الكلام لا زال بحاجة ماسة إلى دراسات علمية معمقة، تكشف عن اتجاهاته ومساراته، وأبرز ملامحه وخصائصه، وعلاقاته بما سبقه من تراث طويل وممتد،

وآفاق مستقبله، وكيف يُوَجَّه ويُرَشَّد ليحقق الغاية المرجوة من ورائه.

٣ ـ أهمية تتبع مسيرة الاتجاهات الكلامية القديمة ومناهجها في الاستدلال، والتي كان لها أثر كبير في تشكيل العقلية المسلمة لقرون طويلة، والبحث عما آل إليه حال تلك الاتجاهات، وهل أصبحت مجرد تراث قابع في بطون الكتب، أم لا زالت تحظى بالأتباع والمناصرين، وتؤثر على واقعنا الفكري إيجاباً أو سلباً؟

٤ ـ وأخيراً، فثمة سبب شخصي يتعلق بالباحث؛ حيث يمثل له اختيار هذا الموضوع فرصة جيدة للجمع بين الإلمام بالتراث القديم والفكر الحديث، واستكمال ما بدأه في رسالته للماجستير، والتي تناولت شطراً كبيراً من مناهج الاستدلال عند مدرستين كلاميتين قديمتين؛ وهما: المعتزلة والأشاعرة.

الحدود المكانية والزمانية للرسالة:

وكما هو واضح من العنوان فإن الحدود **المكانية** لدراستنا هذه تقتصر على مصر وحدها؛ كنوع من تضييق دائرة البحث، ولسهولة الوقوف على مؤلفات الباحثين المصريين، ويضاف لذلك أنه قد تهيأ لمصر ـ نتيجة تضافر مجموعة مختلفة من العوامل التاريخية والجغرافية والسياسية والثقافية المتراكمة عبر عصور متتابعة ـ أن تتبوأ مكان الصدارة في العالم الإسلامي ـ بمفردها حيناً أو بمشاركة بغداد ودمشق في أحيان أخرى ـ وأضحت بمثابة القلب النابض، والعصب الحساس، الذي يتأثر به الآخرون إيجاباً أو سلباً، وقد خرجت منها في العصور الحديثة أبرز الآراء والأفكار التي أثرت في غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى.

وأما حدود البحث **الزمانية** فتقتصر على القرنين الأخيرين؛ أي: الثالث عشر، والرابع عشر الهجريين ـ التاسع عشر، والعشرين الميلاديين ـ ويعتبر مصطلح «العصر الحديث» المذكور في عنوان الرسالة واحداً من المصطلحات التي دار خلاف طويل حول تحديدها تحديداً دقيقاً من حيث الابتداء والانتهاء، وقد عرضنا لذلك تفصيلاً في المدخل التمهيدي، وانتهينا إلى ترجيح الرأي الذي يحدد بداية التاريخ الحديث بمطلع القرن التاسع عشر الميلادي، إذا ما قرَنَّا إليه مطلع القرن الثالث عشر الهجري؛ بغية إضفاء مزيد من الخصوصية الإسلامية، وليس بين مطلع القرنين الميلادي والهجري سوى أربعة عشر عاماً، وهي فترة قليلة في عمر الزمن.

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا التحديد الزماني والمكاني لا يحول دون الخروج عنه في بعض الأحيان طبقاً لضرورات البحث ومقتضياته؛ فقد يستلزم بيان فكرة ما

وردُّها إلى أصولها أن نعود إلى مرحلة زمانية سابقة، أو إلى بقعة جغرافية غير مصر، كما أن قصر مجال الدراسة على مصر لا يعني المعنى الجغرافي الضيق؛ بحيث يشترط في العَلَم المدروس أن يكون مصري الجنسية، وإنما نقصد أنه عاش بمصر فترة من الزمن، وألف كتبه ودعا إلى فكره فيها، وبذلك يدخل في دائرة بحثنا: رشيد رضا، ومحب الدين الخطيب، مع أنهما شاميان، ومصطفى صبري، ومحمد زاهد الكوثري، مع أنهما تركيان، ومحمد الخضر حسين، مع أنه تونسي.

منهج البحث وطريقته في العرض والتناول:

وقد أثرت طبيعة الموضوع تأثيراً كبيراً على المنهج الذي سار عليه البحث، وكذلك على طريقته في العرض والتناول لسائر جزئيات الرسالة وتفصيلاتها، ولعل من الضروري أن نشير بإيجاز إلى عدد من الأمور المهمة المتعلقة بذلك:

١ ـ فيما يتعلق بالمنهج الذي سارت عليه الرسالة، فقد استلزمت طبيعة الموضوع الجمع بين أكثر المناهج المتبعة في الدراسات العلمية النظرية؛ كالمنهج التحليلي، والتاريخي، والمقارن ـ بمعناه العام ـ والنقدي، وإن كان من الطبيعي ـ رغم الجمع بين تلك المناهج ـ أن يحدث نوع من التفاوت في درجة استخدامها من موضع لآخر حسبما تقتضي ظروف البحث واحتياجاته.

٢ ـ كان أمام الرسالة اختيار طريق واحد من طريقين في أسلوب العرض والتناول وبناء الأبواب والفصول؛ فإما أن تركز على الشخصيات والاتجاهات، وإما أن تركز على القضايا والمسائل، وقد اختارت الطريق الثاني مع عدم إهمال الأول أو إغفاله؛ فالقضايا هي محور البحث ونقطة الانطلاق، ومن خلالها نعرض لآراء الشخصيات والاتجاهات التي معنا، وإنما آثرنا ذلك حتى لا يحدث نوع من التكرار وتجزئة الموضوع الواحد، أو تقطيع أواصره؛ فالفكرة الواحدة قد تظهر بنفس الصورة عند أكثر من شخصية؛ نظراً لعوامل التأثير والتأثر، وبناء على هذا الاختيار جاء تقسيم الرسالة بأبوابها وفصولها مبنيّاً على الموضوعات، وليس على الاتجاهات أو الشخصيات.

٣ ـ لعل من أبرز الصعوبات التي واجهتها الرسالة اتساع الموضوع وكثرة مسائله وتفصيلاته من جهة، ثم كثرة الشخصيات التي تندرج في الفترة التي تغطيها الرسالة من جهة أخرى، وللتغلب على ذلك مالت الرسالة إلى نوع من الاختيار والانتقاء، سواء في المسائل والقضايا محل البحث، أو في النماذج الدالة عليها، أو في

الشخصيات التي عرضت لها، وقد حاولنا ـ قدر الإمكان ـ أن تتسم عملية الانتقاء هذه بالقصد والمنهجية؛ بحيث تغني العناصر التي نختارها عن العناصر الأخرى التي نعرض عنها، وبالنسبة للشخصيات فقد كان العامل الأهم في المفاضلة بينها هو مكانة الشخصية ودورها، وكثرة إنتاجها العلمي، وتأثيرها الواضح فيمن أتى بعدها، وكونها معبرة عن رأي اتجاه فكري معين؛ بحيث يغني عرض موقفها عن الإطالة في ذكر بقية آراء الشخصيات الأخرى.

٤ ـ ومن الوسائل الأخرى التي اعتمدنا عليها في التغلب على كثرة الشخصيات التي تدخل في الإطار الزماني والمكاني للرسالة، تقسيم هذه الشخصيات إلى عدة اتجاهات بحسب منهجها وآرائها العقدية والكلامية، وكلما تناولنا قضية ما عرضنا لرأي كل اتجاه من خلال عدد محدود من الشخصيات، بدلاً من أن نتعب أنفسنا في البحث عن رأي كل شخصية على حدة، وهذه الاتجاهات هي:

الاتجاه الكلامي ـ الاتجاه السلفي ـ الاتجاه الصوفي ـ الاتجاه العقلي الانتقائي ـ الاتجاه العلمي التجريبي.

٥ ـ حاولت الرسالة ـ قدر الإمكان ـ التخلص من خطأ منهجي وقعت فيه دراسات سابقة كثيرة؛ وهو التركيز على ثلاث شخصيات شهيرة فقط، هم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعرض آرائهم باعتبارها معبرة عن الفكر الإسلامي الحديث بمصر، مع أن هناك شخصيات واتجاهات أخرى كثيرة ظهرت في تلك الفترة، وكان لها إنتاج فكري ثري يستحق الاهتمام والدراسة؛ ومن ثَمَّ فقد سعينا لتوسيع دائرة اهتمامنا في هذا العمل، وعدم الاقتصار على الشخصيات الشهيرة وحدها، وإن كان ذلك قد تسبب في تضخم العمل وكبر حجمه، وكثرة الآراء والتفاصيل التي عرض لها.

٦ ـ ومن المهم أن ننبه إلى أن تناولنا للشخصيات التي تدخل في حدود الرسالة الزمانية والمكانية إنما ينصب بالدرجة الأولى على فكرهم العقدي بصفة خاصة، ومنهجهم في الاستدلال على مسائل العقيدة بصفة أخص، مما يعني أننا لسنا معنيين بالوقوف على الجوانب الأخرى من فكرهم؛ مثل: الجانب الفقهي أو السياسي أو الاجتماعي أو التربوي أو الأخلاقي، لا سيما وأن كثيراً من هذه الشخصيات كانوا متعددي الاهتمامات، ولهم إسهامات في مختلف المجالات الفكرية والمشاكل التي سادت العصر وشغلت أبناءه، وكمثال على ذلك فلن نتناول من آراء محمد عبده أو

رشيد رضا أو حسن البنا إلا ما كان متصلاً بصميم مسائل العقيدة وطرق الاستدلال عليها، دون غيرها من الجوانب المتصلة بمشروع النهوض الحضاري للأمة، والعلاقة مع الغرب، وقضية الدين والدولة، وما أشبه ذلك.

٧ ـ وقد آثرنا التعبير عن الشخصيات التي شملها البحث بمصطلح معين، سوف يتكرر كثيراً في ثنايا الرسالة؛ وهو: **الباحثون المُحْدَثون** ـ بإسكان الحاء وفتح الدال ـ والسبب في ذلك هو عدم انضواء هذه الشخصيات تحت لواء مذهب واحد أو اتجاه معين، يمكن أن نشتق منه وصفاً يطلق عليهم، والقاسم المشترك بينهم جميعاً هو أنهم باحثون أصحاب فكر ونظر، ولدوا في العصر الحديث وعاشوا فيه، وخرج إنتاجهم الفكري في هذه الفترة الزمنية.

خطة البحث:

والمنطلق الأساسي الذي بنيت عليه خطة الرسالة وطريقتها في التبويب والتقسيم، هو أن تناول منهج الاستدلال على مسائل العقيدة عند أي شخصية أو اتجاه ما لا يتم على الوجه الأمثل إلا من خلال الاستعراض الواضح المعالم لعناصر المنهج ودعائمه الأساسية، والتي تشتمل على **ثلاثة أمور**، وهي:

أولاً: تحديد **المصادر** أو الأدلة التي تُستقى منها مسائل العقيدة، وبيان مدى حجية كل مصدر منها.

ثانياً: تأصيل **العلاقة** بين تلك المصادر، وهل يتصور حدوث خلاف بينها أم لا؟ وإذا افترضنا ذلك، فأيُّها أولى بالتقديم على غيره؟

ثالثاً: بيان **قواعد** الاستدلال التي يُتعامل بها مع المصادر المعرفية لاستخلاص الحكم الخاص بأي مسألة عقدية.

وبناء على التصور السابق تم تخصيص باب مستقل لكل عنصر من عناصر المنهج المذكورة، ومن ثم جاءت الدراسة في مدخل تمهيدي، وثلاثة أبواب، وخاتمة، إضافة للمقدمة العامة التي نحن بصددها الآن، وذلك على النحو التالي:

مدخل تمهيدي:

وقد بدأته أولاً بالوقوف عند ثلاثة مصطلحات أساسية يقوم عليها البحث، وهي: مناهج الاستدلال، والعقيدة، والعصر الحديث، وتناولتها بالشرح والبيان، ثم عرضت بعد ذلك لمجمل أحوال الدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر

الحديث؛ كتمهيد مهم يفيدنا في فهم آراء الشخصيات التي وجدت في تلك الفترة الزمنية، وأخيراً حاولت أن أقوم بتصنيف الباحثين المحدثين إلى عدة اتجاهات بحسب مناهجهم ومواقفهم تجاه مسائل العقيدة وقضاياها.

الباب الأول: مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة.

وهو أكبر أبواب الرسالة من حيث الحجم وعدد الفصول، وقد جاء في خمسة فصول، يتناول كل فصل منها واحداً من مصادر الاستدلال التي اعتمد عليها الباحثون المحدثون في إثبات مسائل العقيدة والبرهنة عليها؛ لنرى كيف كانت طريقة تعاملهم مع هذا المصدر على المستويين النظري والتطبيقي.

الفصل الأول: الدليل النقلي.

وقد عرضت فيه لموقف الباحثين المحدثين من الدليل النقلي، والذي يعتبر أهم المصادر التي يستدل بها على كافة قضايا الدين العقدية وغير العقدية، وبدأت أولاً بالكلام عن القرآن الكريم على وجه الإيجاز؛ لعدم وجود خلاف بين أحد من المسلمين حول الاحتجاج به، ثم أطلت بعض الشيء في الكلام عن السُّنَّة والإجماع؛ لكثرة الخلافات التي ثارت حول عدد من المسائل المتعلقة بهما؛ كحكم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في مجال العقيدة، ومفهوم الإجماع وحجيته، وما أشبه ذلك.

الفصل الثاني: الدليل العقلي.

وقد تناولت فيه موقف الباحثين المحدثين من الاعتماد على الدليل العقلي ومكانته عندهم، وردودهم على من شككوا في قيمته، كما عرضت لبعض المسائل التي ترتبت على عنايتهم بالعقل وإعلائهم من شأنه؛ مثل: وجوب النظر العقلي، وحكم إيمان المقلد، ومسألة التحسين والتقبيح، وأخيراً تناولت موقفهم من حدود عمل العقل، والمجالات التي يمكنه العمل فيها.

الفصل الثالث: الفطرة.

وقد بدأت هذا الفصل بعرض مفهوم الفطرة عند الباحثين المحدثين مقارنة بالمفهوم الذي سار عليه المتقدمون، ثم أشرت إلى اهتمام الباحثين المحدثين بمسألة فطرية التدين، وأصالته في النفس البشرية، وموافقة الإسلام للفطرة، والأسباب التي دعتهم لذلك، وأخيراً عرضت لنماذج تطبيقية توضح اعتماد الباحثين المحدثين على الدليل الفطري في الاستدلال العقدي.

الفصل الرابع: الكشف والإلهام.

وقد عرضت فيه أولاً لبيان المقصود من مصطلحات الكشف والإلهام والذوق، ثم تناولت موقف الباحثين المحدثين من التصوف بصفة عامة، كمقدمة لاستعراض موقفهم من الاعتماد على الكشف والإلهام في إثبات مسائل العقيدة، ثم ختمت الفصل بتعقيب يوضح وجهة نظر الباحث من هذه القضية.

الفصل الخامس: حقائق العلم التجريبي.

وقد عرضت فيه لأسباب بروز ظاهرة الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في الاستدلال العقدي عند الباحثين المحدثين، وهل كان لذلك جذور تراثية أم لا؟ ثم تناولت موقف الباحثين المحدثين من حجية الدليل التجريبي ومكانته، وكيف اعتمدوا عليه في إثبات قضايا العقيدة والبرهنة على صحتها.

الباب الثاني: طبيعة العلاقة بين مصادر الاستدلال.

ويتكوَّن هذا الباب من ثلاثة فصول تتناول طبيعة العلاقة بين مصادر الاستدلال، التي ربما ظن البعض خطأً إمكان حدوث تعارض أو تناقض بينها، ومن ثم حاولوا وضع قانون يضبط العلاقة بينها، ويقدم مصدراً على غيره.

الفصل الأول: العلاقة بين النقل والواقع.

وقد عرضت فيه أولاً لمفهوم الواقع في الاصطلاح، وتحديد المراد منه، ثم تناولت موقف الباحثين المحدثين من العلاقة بين الإسلام والواقع على المستويين النظري والتطبيقي، من خلال تناول عدد من القضايا التي تفرعت عن هذا الأمر؛ مثل: انتفاء التعارض بين النقل والواقع، ومدى مطابقة أخبار القرآن وقصصه للواقع التاريخي، وأسباب النزول وأهميتها في فهم المراد من النصوص الشرعية، وحقائق العقيدة بين الثبات والتطور.

الفصل الثاني: العلاقة بين النقل والعقل.

وقد بدأته بالإشارة إلى استحواذ هذه القضية على اهتمام الباحثين المحدثين، وكثرة ما كتبوه حولها، ثم ذكرت الأسباب التي دفعتهم للعناية بإبراز اهتمام الإسلام بالعقل وتوافقه التام معه، وبعد ذلك تناولت موقف الباحثين المحدثين من قانون التعارض بين النقل والعقل، سواء بالموافقة أو المخالفة، والأسس المنهجية التي بني هذا الموقف عليها.

الفصل الثالث: العلاقة بين النقل والعلم.

وقد بدأته بتمهيد عن ظهور مشكلة التعارض بين الدين والعلم في الغرب، والأسباب التي أدت لذلك، ثم انتقال هذه القضية إلى الفكر الإسلامي الحديث، وتناولت بعد ذلك تحديد معنى العلم في الاصطلاحات المختلفة، ثم عرضت لمواقف الباحثين المحدثين من علاقة النقل بالعلم، وهل يُتصور حدوث تعارض بينهما؟ وما المخرج حينئذ؟ مع ذكر نماذج تطبيقية لطريقة تعاملهم مع القضايا التي ظن البعض حصول تعارض بين النقل والعلم فيها.

الباب الثالث: قواعد الاستدلال وطرقه.

ويشتمل على فصلين حاولنا من خلالهما استعراض قواعد الاستدلال التي سار عليها الباحثون المحدثون في صياغة أدلتهم وبراهينهم على مسائل العقيدة.

الفصل الأول: موقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة.

وقد تناولت فيه أولاً موقف الباحثين المحدثين من علم الكلام على سبيل الإجمال، كمدخل لعرض موقفهم من قواعد الاستدلال الكلامية؛ باعتبار أن هذه القواعد جزء أصيل من علم الكلام، وأن الموقف منه ـ إيجاباً أو سلباً ـ سوف ينسحب بالضرورة على تلك القواعد، ثم تناولت بعد ذلك عدداً من أشهر قواعد الاستدلال الكلامية القديمة، مركزاً على طريقة تعامل الباحثين المحدثين معها، ومدى قبولهم أو رفضهم لها.

الفصل الثاني: مظاهر التجديد في قواعد الاستدلال وطرقه عند الباحثين المحدثين.

وقد ركزت في هذا الفصل على استعراض أبرز ما يمكن أن نعده مظاهر تجديد في طريقة الاستدلال على المسائل العقدية، أو طرق التأليف وأساليب العرض والتناول عند الباحثين المحدثين، مع بيان المقصود بكل مظهر منها، وذِكْر الشخصيات التي تبنته، والأمثلة التطبيقية على ذلك.

الخاتمة.

وقد سقت فيها أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، ثم أعقبت بقائمة المصادر والمراجع.

وأجد لزاماً علي أن أعبر عن جزيل الشكر، ووافر العرفان لكل من مد لي يد العون في هذه الرسالة، وهم كثر يضيق المجال عن تعدادهم جميعاً، وأخص بالذكر أساتذتي الأفاضل في قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، وفي مقدمتهم

الأستاذ الدكتور عبد اللطيف العبد، الذي أشرف على هذا العمل، وتعهده بالنصح والرعاية والتقويم، وأستاذنا الكبير وشيخنا الجليل الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي والذي تفضل على البحث وصاحبه فكتب تقديماً له، فجزاه الله خيراً. كما لا أنسى فضل أمي الحنون الرءوم بارك الله في عمرها، وسائر أهلي وإخواني، وأما زوجتي (أم البراء) فأسأل الله أن يجزيها عني خير الجزاء، لتحملها، وعونها وعطائها المتواصل، والذي سيظل يطوق عنقي ما حييت.

وأخيراً، فهذا العمل الذي بين يديك أيها القارئ الكريم لا يعدو أن يكون جهداً بشرياً، يعرض له ولصاحبه ما يعرض لسائر أعمال البشر من السهو والخطأ، والقصور والخلل؛ ولكن يشهد الله ﷻ أن راقم هذه الأسطر لم يدخر وسعاً أو يضن بجهد في أن يسدد ويقارب، ويجود ويحسن ما أمكنه ذلك، ويبقى المجال بعد ذلك رحباً وواسعاً لتلقي النصح والإرشاد والتصويب والتدقيق، من كل واقف على هذا العمل، من أساتذتنا الأفاضل أو زملائنا الكرام، والحمد لله على فضله ونعمائه، وتوفيقه وإعانته، ونستغفره سبحانه من كل تجاوز أو زلل، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

مدخل تمهيدي

ويشتمل على ما يلي:

أولاً: تحرير معاني المصطلحات.

١ ـ مناهج الاستدلال.

٢ ـ العقيدة.

٣ ـ العصر الحديث.

ثانياً: مجمل أحوال الدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث.

ثالثاً: أبرز الاتجاهات العقدية والكلامية التي ظهرت بمصر في العصر الحديث.

يهدف هذا المدخل التمهيدي إلى إلقاء مزيد من الضوء على موضوع الرسالة وعنوانها، وفكرتها الرئيسة، وحدودها الزمانية والمكانية، وتحديد مفاهيم أهم المصطلحات المستخدمة فيها بكثرة، إضافة لمناقشة عدد من القضايا الأخرى التي تمثل أساساً جوهرياً ينبني عليه سائر ما يرد في ثنايا البحث من مسائل وتفصيلات.

وسوف نبدأ أولاً بتحرير معاني مصطلحات ثلاثة مستلة من العنوان؛ نظراً لأهمية ذلك في التحديد الدقيق للمسار الذي سنسلكه في أثناء البحث، ولإزالة ما يمكن أن يطرأ عليه من غموض أو التباس يشوش على الباحث نفسه، أو على القارئ فيما بعد، ولما يمثله ضبط المصطلح وألفاظ التخاطب بصفة عامة من ضرورة شرعية وعلمية يؤدي إهمالها إلى كثير من النتائج السيئة، وهو أمر نبه عليه الكثيرون، مثل ابن حزم والذي ذهب إلى أن «الأصل في كل بلاء وعماء، وتخليط وفساد، اختلاط أسماء، ووقوع اسم واحد على معانٍ كثيرة، فيخبر المخبِر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيجعله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبِر، فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكاً»[1].

وبعد بيان معاني المصطلحات سوف نحاول أن نطل إطلالة سريعة على مجمل الأحوال العامة للدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث، مركزين اهتمامنا بصفة خاصة على أبرز الاتجاهات التي ظهرت في تلك الفترة، وأهم أعلامها، والأسس والمبادئ التي تبنتها، مع إشارة موجزة لجذورها القديمة وعوامل نشأتها.

---

(١) ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (٨/ ٥٦٤).

أولاً: تحرير معاني المصطلحات

١ ـ مناهج الاستدلال:

وهذا المصطلح من المركبات الإضافية المكونة من جزأين، والتي لا يتأتى تعريفها بدقة ووضوح كاملين إلا بعد تعريف كل من الجزأين على انفراده أولاً، ثم يعرف المركب ككل في مرحلة تالية.

والشق الأول ـ وهو «**مناهج**» ـ جمع مفرده «مَنْهَج» ويلحظ المتأمل لما أوردته المعاجم حول أصل مادة «نهج» في اللغة أنها تدل على **ثلاثة معان** متلازمة[(١)]:

أولها: أن النَّهْج والمَنْهَج والمِنْهاج ـ وهي ألفاظ متقاربة في المعنى ـ تطلق على الطريق، حسيّاً كان أو معنوياً.

وثانيها: أن هذا الطريق متصف بالإبانة والوضوح في دلالته على المقصود منه.

وثالثها: أنه متصف بالاستقامة، فلا عوج فيه ولا انحراف.

ومن ثَمَّ نستطيع أن نقول: إن المنهج هو الطريق الواضح البيِّن المستقيم الذي يوصل إلى المقصود منه، وهو معنى لا يبعد كثيراً عن المعنى الاصطلاحي الذي شاع فيما بعد.

وقد وردت لفظة «منهاج» في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا

---

(١) انظر: مادة «نهج» عند ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٥/ ٣٦١)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (١/ ٢٠٩)، والرازي «مختار الصحاح» ص٦٨١، وابن منظور «لسان العرب» (٢/ ٣٨٣، ٣٨٤)، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٩٩٥)، والطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (٦/ ٢٦٩)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٢١١).

﴿مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] وقال ابن عباس في تفسيرها: سبيلاً وسُنَّة[١]، ففسر المنهاج بالسبيل، وهو الطريق[٢].

ووردت اللفظة أيضاً في السُّنَّة بنفس المعنى في عدد من الأحاديث؛ منها قوله ﷺ: **«تكون الخلافة على منهاج النبوة»**[٣]، وقول أبي بكر في تأويل رؤيا رآها أحد الصحابة، وقصها على النبي ﷺ: «ثم يكون من بعدك رجل على منهاجك، فيعلو ويعليه الله»[٤].

وعلى غرار الاستعمال اللغوي والشرعي لكلمة المنهج والمنهاج بمعنى: الطريق والسبيل الواضح المستقيم، درج كثير من أهل العلم المتقدمين في استخدامهم لهاتين الكلمتين، ولا سيما في عناوين عدد من الكتب في مختلف الفنون، ففي العقيدة وعلم الكلام هناك «المنهاج في شعب الإيمان» للحليمي، و«منهاج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد، و«منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» لابن المطهر الحلي الشيعي، وقد رد عليه ابن تيمية في كتابه الماتع «منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية».

وفي علم الحديث هناك «المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج» للإمام النووي، و«تقريب المَنْهَج في ترتيب المُدْرَج» لابن حجر العسقلاني، وفي أصول الفقه هناك «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للبيضاوي، وغير ذلك الكثير.

ومع أن لمصطلح المنهج جذوراً قديمة جدّاً في الاستعمال الفكري والفلسفي؛

---

(١) روى هذا الأثر البخاري معلقاً عن ابن عباس في كتاب: الإيمان، باب: بني الإسلام على خمس، وقد وصل هذا الأثر عبد الرزاق في «تفسيره» بإسناد صحيح، وكذا وصله عبد بن حميد في «تفسيره»، كما قال الحافظ في «فتح الباري» (١/ ٤٨، ٤٩)، وفي «تغليق التعليق» (٢/ ٢٥)، ورواه أيضاً ابن أبي حاتم، كما في «تفسير ابن كثير» (٢/ ٦٧)، والطبري في «تفسيره» (٦/ ٢٧٠، ٢٧١).

(٢) وانظر في كلام المفسرين حول تفسير معنى هذه الآية: الطبري «جامع البيان» (٦/ ٢٦٩ ـ ٢٧١)، وابن الجوزي «زاد المسير» (٢/ ٣٧٢ ـ ٣٧٤)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٢١١)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٦٧).

(٣) رواه أحمد في «المسند» (١٧٩٣٩)، والطيالسي (٤٣٨)، والبزار (٢٧٦٩)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ١٨٩): رجاله ثقات، وصححه الشيخ الألباني في «السلسلة الصحيحة» رقم (٥).

(٤) رواه أحمد في «المسند» (٢١١٤) وأصل الحديث عند البخاري (٧٠٤٦)، ومسلم (٢٢٦٩)، وأبي داود (٤٦٣٢)، وابن ماجه (٣٩١٨)، والدارمي (٢١٥٦).

حيث ورد عند كل من أفلاطون وأرسطو بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، إلا أن الشائع عند كثير من مؤرخي العلم الإنساني هو أن تأسيس مناهج البحث على أساس علمي منظم في شتى فروع المعرفة أمر مستحدث، ومن مبتكرات العصور الحديثة[(١)].

كما ذهب البعض إلى أن مصطلح المنهج نفسه «لم يأخذ معناه الحالي؛ أي بمعنى: أنه طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجلِ الوصول إلى الحقيقة في العلم، إلا ابتداء من عصر النهضة الأوروبية»[(٢)].

وقد يُقْبَل مثل هذا الرأي في تحديد نشأة المنهج إذا كان المقصود هو استخدام مصطلح المنهج بذاته وفقاً للمعنى الذي شاع فيما بعد، أو إفراده بعلم مستقل ذي أبعاد وملامح محددة، أما إذا أريد بالمنهج هنا معناه العام؛ وهو «طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم، أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية»[(٣)] فأظن أنه من غير المتصور خلو العصور القديمة من أي لون من ألوان الدراسات المنهجية على وجه العموم، ومن المعروف أن من خصائص العقل البشري عدم قدرته على التفكير والاستدلال والإبداع بدون وجود منهج محدد يضبط فكره وحركته[(٤)].

ويضاف لذلك أن المتأمل لمسيرة العلوم الإسلامية قبل أن تبدأ عصور النهضة الأوروبية بقرون طويلة يستطيع أن يقف بسهولة ويسر على نماذج عديدة لمنهج علمي متكامل، ومؤسس على أصول وقواعد محكمة، وقد تمثَّل ذلك بجلاء في علم «مصطلح الحديث» كمنهج للتحقق من صحة الأخبار والمرويات، وعلم «أصول الفقه» كمنهج لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المعتبرة، فضلاً عما توصلت إليه بعض الدراسات الحديثة من سبق المسلمين لاكتشاف المنهج التجريبي قبل أن يعرف الغرب عنه شيئاً بمئات السنين[(٥)].

---

(١) انظر: د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٣٥).

(٢) د. عبد الرحمٰن بدوي «مناهج البحث العلمي» ص٤.

(٣) د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٣٥).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/ ٣٤).

(٥) انظر من نماذج تلك الدراسات: د. علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» دار الفكر العربي، الطبعة الأولى (١٩٤٧م)، ود. محمد سليمان داود «نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي»، دار الدعوة بالإسكندرية (١٩٨٤م)، ود. جلال محمد =

وقد عُرِّف «المنهج» **اصطلاحاً** بتعريفات متعددة، لا تختلف كثيراً فيما بينها، كما لا تبدو بعيدة كل البعد عن المعنى اللغوي الذي قررناه من قبل، ومن ذلك تعريفه بأنه: «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[١]، أو هو عبارة عن «خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية، بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها»[٢]، كما عَرَّف البعض منهج البحث في علم الكلام على وجه الخصوص بأنه: «الطريقة التي يسلكها صاحب الرأي، أو المذهب في توضيح مذهبه، وإقناع غيره به»[٣].

ولسنا في حاجة لأن نطيل في بيان أهمية المنهج وضرورته، ويكفي أن نشير إلى أنه يمثل أحد الأركان الأساسية لقيام أي علم من العلوم؛ بل هو أهم هذه الأركان جميعاً، فلا بد لقيام أي علم من وجود عناصر ثلاثة أساسية؛ وهي: الموضوع الذي يبحث فيه العلم؛ حيث لا يتصور وجود علم بلا موضوع، ثم القوانين والنظريات التي نتوصل إليها في هذا العلم أو ذاك، وتفسر لنا موضوع العلم وظواهره المختلفة، وأخيراً المنهج المتبع في هذا العلم، وهو الركيزة الأساسية لقيام العلم، وجمع شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك، بقصد إيجاد ما بينها من روابط ونظريات، مما يمكن القول معه: إن العلم منهج أكثر منه موضوعاً، أو طائفة من القوانين والنظريات.

ولو كان العلم مجرد قوانين أو نظريات؛ لكان ثابتاً جامداً لا يقبل تغييراً أو تطويراً، مع أن المشاهَد غير ذلك، ونظريات اليوم ليست هي نظريات الأمس، ولن تكون نظريات الغد، ولا ينطبق ذلك على العلوم التجريبية وحدها؛ بل يصدق أيضاً على العلوم النظرية.

وإذا أخذنا علم الكلام كنموذج؛ فسوف نلاحظ أن مذاهب المتكلمين وآراءهم قد استندت إلى المنهج الذي ارتضوه، ولم تخرج في معظم أحوالها عن كونها تفريعاً

= موسى «منهج البحث في العلوم عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية»، دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٨٢م).

(١) د. عبد الرحمٰن بدوي «مناهج البحث العلمي» ص٥.

(٢) «المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص١٩٥.

(٣) علي حسب الله «في علم التوحيد» ص١٠٤.

وتطبيقاً وأثراً من آثار المنهج[(١)].

ونظراً لهذه الأهمية الكبيرة التي يحظى بها المنهج؛ فقد أصبح علماً مستقلاً، له علماؤه وأربابه المتخصصون، وتعددت الدراسات في تاريخه، وطبيعته، وأنواعه، ومراحله، وآلياته، وصار من المسلَّم به أن التقدم العلمي رهين بالمنهج، يدور معه وجوداً وعدماً، ودقة وتخلخلاً، وخصباً وعمقاً، وأن انتكاس مسيرة البحث العلمي تعود في الغالب إلى الخلل في تحديد المناهج العلمية وتقرير مبادئها ثم تطبيقها، وأنه لا بد من التوصل إلى منهج صحيح لكل علم على حدة، ثم إلى منهج عام لكل مجموعة من العلوم المتشابهة، مع الالتزام الدقيق بمراعاتها والسير على منوالها[(٢)].

أما الشق الثاني من المركب الإضافي - وهو «**الاستدلال**» - فمصدر للفعل استدل، وصيغة الاستفعال تأتي لأكثر من معنى أشهرها الطلب[(٣)]، ومن ثَمَّ يكون معنى الاستدلال لغة: طلب الدليل، وأصل مادة «دل» تدور حول معنى كلي؛ وهو كما يقول ابن فارس: «إبانة الشيء بأمارة تتعلمها»[(٤)]، ويطلق لفظ الدليل على ناصب الدليل وذاكره، وعلى كل ما فيه دلالة وإرشاد[(٥)]، وهذا المعنى الأخير هو الذي نقصده هنا.

وللمتكلمين والأصوليين القدامى تعريفات متنوعة لمصطلح «الاستدلال»، مع ملاحظة أن كثيراً منهم يقرنون في الاستعمال بينه وبين مصطلحات أخرى؛ كالنظر والفكر والاعتبار[(٦)]، وقد عرَّف البعض الاستدلال بأنه النظر في الدليل، وهناك من

---

(١) انظر: د. جلال محمد موسى «مصطفى عبد الرازق ومنهجه في دراسة علم الكلام» ص١٤٥، ١٤٦ ضمن الكتاب التذكاري «مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً»، المجلس الأعلى للثقافة (١٩٩٧م)، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص١٧.

(٢) انظر: د. عبد الرحمٰن بدوي «مناهج البحث العلمي» ص٧، ود. حامد طاهر «منهج البحث بين التنظير والتطبيق» ص٥.

(٣) انظر: أحمد الحملاوي «شذا العرف في فن الصرف» ص٢٩.

(٤) ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ٢٥٩).

(٥) انظر: الفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٣/ ٣٦٥)، والرازي «مختار الصحاح» ص٢٠٩، وابن منظور «لسان العرب» (١١/ ٢٤٨، ٢٤٩)، و«المعجم الوسيط» (١/ ٣٠٤).

(٦) انظر عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين» ص١١، وأبو الحسين البصري «المعتمد» (١/ ٦)، والجويني «الورقات» ص٩، والرازي «المحصل» ص١٢١، ١٢٢، و«معالم أصول الدين» ص٢١، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٤٢، ٤٣).

قال: إنه إقامة الدليل، واختار آخرون الجمع بين المعنيين معاً[١]، ولا يخفى أن النظر في الدليل وإقامته أمران متلازمان وأحدهما بمثابة مقدمة للآخر، ومرحلة سابقة عليه، فالمستدل قبل أن يقيم الدليل على مطلوب ما ينظر فيه أولاً؛ ليتأكد من ثبوته وصحته ودلالته على المطلوب.

وإضافة للتعريفات المختصرة السابقة فهناك، مَنْ تَبَنَّى تعريفاً مشتملاً على قيود أكثر تفصيلاً، فعرَّف الاستدلال بأنه: «تقسيم المستدل، وفكره في المستدل عليه، وتأمله له»[٢]، أو هو: «تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى استدلالاً آنياً، أو بالعكس ويسمى استدلالاً لمياً، أو من أحد الأثرين إلى الآخر»[٣].

ومن الواضح أن هذه التعريفات تركز على الدور أو الجهد العقلي والفكري الذي يقوم به المستدل، اعتماداً على دليل معين يفترض ثبوته وحجيته وإمكانية التوصل من خلاله لإثبات صحة دعواه، أو بيان فساد دعوى خصمه.

وإذا ما انتقلنا للدراسات الحديثة فسوف نجد أن مصطلح «الاستدلال» قد استعمل كمفهوم عام وواسع، تنطوي تحته سائر عمليات البرهنة على قضية ما انطلاقاً من قضايا أخرى، بما في ذلك الاستقراء والقياس التمثيلي وغير ذلك[٤]، كما استخدم أحياناً بمعنى مقارب لمصطلحات أخرى؛ كالاستنباط والاستنتاج؛ لاشتراكهما في نفس الغرض[٥].

وتصور التعريفات الحديثة الاستدلال باعتباره عملية برهنة لإثبات أمر ما من خلال مقدمات سابقة مسلَّم بصحتها، ومن ثَمَّ عرَّفه البعض بأنه: «البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى ينتج عنها بالضرورة، دون التجاء

(١) انظر: الجويني «الورقات» ص٩، وسعد الدين التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣١٠)، وابن أمير حاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٢٨٦، ٢٨٧)، ود. عبد المنعم الحفني «المعجم الفلسفي» ص١٧.

(٢) الباقلاني «التمهيد» ص٤٠.

(٣) الجرجاني «التعريفات» ص٢٩، والمناوي «التوقيف على مهمات التعاريف» ص٥٦.

(٤) انظر: «الموسوعة الفلسفية العربية» (١/ ٥٦) معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى (١٩٨٦م).

(٥) انظر: د. جلال محمد موسى «منهج البحث في العلوم عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية» ص٣٤.

للتجربة»[١]، أو هو: «فعل الذهن الذي يلمح علاقة مبدأ ونتيجة بين قضية وأخرى، أو بين عدة قضايا، وينتهي إلى الحكم بالصدق أو بالكذب، أو الحكم بالضرورة أو الاحتمال»[٢].

ووفقاً لهذه النظرة ينقسم الاستدلال إلى أنواع ثلاثة، وهي: الاستقراء، والاستنتاج والتمثيل، كما تنقسم المعرفة الحاصلة في الذهن إلى معرفة غير مباشرة، وهي الناتجة عن نظر واستدلال، ومعرفة مباشرة أو حدسية، وهي التي تحصل في الذهن بطريق الحدس، دون توقف على الاستدلال العقلي[٣].

وأخيراً، وبعد أن عرفنا كلّاً من جزأي المركب الإضافي، نستطيع الآن أن نضمهما معاً فنقول: إن المعنى الذي نقصده من مصطلح **«مناهج الاستدلال»** في دراستنا هذه:

هو الطريقة العامة، أو مجموعة الأسس والقواعد الكلية التي ارتضاها الباحثون المُحْدَثون نظريّاً، ومن ثم عولوا عليها تطبيقيّاً، إما في مجال إثبات المسائل العقدية وتقريرها، وإما في مجال الدفاع عنها أمام شبهات الخصوم ومطاعنهم.

٢ ـ العقيدة:

وهذه اللفظة من حيث **الاشتقاق اللغوي** على وزن فعيلة بمعنى مفعولة؛ أي: معقودة، وقد ذكرت المعاجم اللغوية استعمالات ومعاني متعددة لمادة «عَقَدَ» التي اشتق منها مصطلح العقيدة، بعضها حسي، وبعضها معنوي، ويمكن إرجاعها إلى أصل كلي يدل على الشدة، والصلابة، والقوة، والثبات، والوثوق، ثم يتفرع عن هذا الأصل استعمالات متنوعة ليس من الصعب أن نوجد نوع علاقة بين الكثير منها، وبين المعنى الاصطلاحي للعقيدة.

فمن ذلك مثلاً ورودها بمعنى «العهد المؤكد» يقال: عهدت إلى فلان في كذا وكذا؛ أي: ألزمته، فإذا قلت: عاقدته أو عقدت عليه؛ فتأويله أنك ألزمته باستيثاق، والعقيدة على هذا المعنى عهد مؤكد بين العبد وربه، جوهره التصميم والعزم وقوة التنفيذ، وتأتي عقد بمعنى «البناء» يقال: عقد البناء بالجص يعقده عقداً؛ أي: ألزقه،

---

(١) د. عبد الرحمٰن بدوي «مناهج البحث العلمي» ص٨٢.

(٢) «المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص١١.

(٣) انظر: د. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (١/ ٦٨، ٦٩).

والعقيدة في ضوء هذا المعنى حصن لبناء الإنسان يشده بقوة، حتى لا يكون عرضة للانهيار أو السقوط، ويقال أيضاً: عقد السائل أو العسل عقداً؛ أي: غلظ وجمد، وعقد الحبل يعقده إذا شده، وهكذا العقيدة لا بد أن تكون قوية ثابتة، وغير قابلة للشك أو التذبذب[١].

وعلى الرغم من ورود الكثير من مشتقات مادة عقد في القرآن الكريم مثل (عَقَدَ، عَقَّدَ، عقود، عُقْدة، العُقَد)[٢]، فإن لفظة العقيدة تحديداً لم ترد في القرآن، وكذلك الحال بالنسبة للسُّنَّة، بل تكاد ألا تذكر في المعاجم اللغوية المصنفة حتى القرن الخامس الهجري تقريباً، ولكن مع مرور الوقت ولعوامل مختلفة بدأ مصطلح العقيدة يظهر ويشيع ضمن ما شاع من المصطلحات والعلوم عبر مسيرة الفكر الإسلامي الطويلة[٣]، وتعددت الكتب التي حمل عنوانها اسم العقيدة، أو العقائد، أو الاعتقاد، ولم تقتصر على طائفة أو مذهب دون آخر، بل وجدت نماذج لها عند جل الاتجاهات الفكرية المعروفة[٤]، لا فرق في ذلك بين الاتجاه السلفي[٥]، أو

---

(١) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٤/٨٦ ـ ٩٠)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (١/٣١٢، ٣١٣)، والفيومي «المصباح المنير» ص٥٧٥، والرازي «مختار الصحاح» ص٤٤٤، ٤٤٥، وابن منظور «لسان العرب» (٣/٢٩٦ ـ ٣٠٠)، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٦٣٦، ٦٣٧)، ود. عبد الحميد مدكور «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص٧، ود. عبد العال سالم مكرم «أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع» ص٥.

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص٤٦٨.

(٣) انظر: محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٤٢، و«ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد» ص٢٧ ـ ٢٩، د. عبد الصبور شاهين «في العربية والقرآن» ص١٦١ ـ ١٦٩، ود. عبد الحميد مدكور «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص٣٣، ود. محمود خفاجي «في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة تحليل ونقد» ص١١، ود. بكر أبو زيد «معجم المناهي اللفظية» ص٦٦٦.

(٤) انظر: حاجي خليفة «كشف الظنون» (٢/١١٤٢ ـ ١١٤٩، ١١٥٧ ـ ١١٥٩)، وعبد القادر بن بدران «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» ص٤٩٨، ٤٩٩، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٣٠، ود. عبد الحميد مدكور «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص٣٧ ـ ٣٩، ود. محمد سيد المسير «التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية» ص٢٨، ٢٩، ود. ناصر بن عبد الكريم العقل «بحوث في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة» ص١٢.

(٥) ومن كتب أصحاب الاتجاه السلفي المعنونة باسم العقيدة: «العقيدة الطحاوية» للطحاوي، و«عقيدة السلف أصحاب الحديث» لأبي عثمان الصابوني، و«شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» للالكائي، و«لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد» لابن قدامة المقدسي، و«العقيدة الواسطية» لابن تيمية.

الكلامي[١]، وحتى الفلسفي[٢]، كما لا فرق بين القدامى أو المُحْدَثين[٣].

وأما **مفهوم العقيدة اصطلاحاً**، فيلاحظ وجود قلة نسبية فيما بين أيدينا من التعريفات المقدمة لهذا المصطلح، مقارنة مع وفرة في تعريفات مصطلح آخر كعلم الكلام مثلاً، وربما كان السبب في ذلك عدم التزام العلماء المتقدمين بتعريف هذا المصطلح في مقدمة كتبهم، خلافاً لما استقر عليه الحال عند أصحاب المصنفات الكلامية، وأكثر التعريفات الموجودة قدمها متكلمون متأخرون، ولا تخلو من نظر وانتقاد؛ لفصلها بين الاعتقاد والعمل مع أن الارتباط بينهما من الوضوح بمكان وقد دل عليه ما يصعب حصره من النصوص.

ومن ذلك تعريف الإيجي للعقائد بأنها: «ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل»[٤]، وهو بعينه التعريف الذي ذكره الجرجاني[٥]، وقريب منهما وإن كان أكثر بسطاً تعريف جلال الدين الدواني للعقائد بأنها: «ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده، من غير تعلق بكيفية العمل، ككونه تعالى حيّاً قادراً، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات، وتسمى تلك الأحكام أصولاً وعقائد اعتقادية، ويقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل»[٦].

فإذا ما انتقلنا للباحثين المُحْدَثين، فسوف نجد أن تعريفاتهم للعقيدة قد تنوعت ما بين تعريفها بمعناها العام، فتصدق حينئذ على كل ما يدين به الإنسان ويعتقده، حقّاً كان أم باطلاً، وما بين تعريفها بالمعنى الخاص، حيث تقتصر على العقيدة الدينية أيّاً كان دين صاحبها، وأخيراً تعريفها بالمعنى الأخص، ولا تُطلق حينئذٍ إلّا على العقيدة الصحيحة ممثلة في العقيدة الإسلامية وحدها، دون ما سواها من عقائد الأديان أو المذاهب الأخرى.

---

(١) ومن كتبهم «العقيدة النظامية للجويني»، و«قواعد العقائد» للغزالي، و«الاعتقاد على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة» للبيهقي، و«العقائد النسفية» للنسفي، و«العقيدة الأصفهانية» لشمس الدين الأصفهاني، و«العقائد العضدية» لعضد الدين الإيجي.

(٢) وأشهر مثال على ذلك كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

(٣) ومن كتب الباحثين المحدثين المعنونة باسم العقيدة: «توضيح العقائد» لعبد الرحمٰن الجزيري، و«العقائد الإسلامية» للسيد سابق، و«عقيدة المسلم» لمحمد الغزالي، و«المنحة المحمدية في بيان العقائد السلفية» لمحمد خضر الشقيري، و«العقائد الخيرية في تحرير مذهب الفرقة الناجية» لمحمد وهبي بن حسين أفندي الخادمي.

(٤) الإيجي «المواقف» ص٧.

(٥) الجرجاني «التعريفات» ص١٧٤.

(٦) «شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية» والمطبوع ضمن كتاب: «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٢٧، ٢٨) تحقيق د. سليمان دنيا.

فالعقيدة بمعناها العام عند د. محمد يوسف موسى هي: «المعتقد النفسي الذي تطمئن إليه النفس، ويمتلئ به القلب، سواء كان عقيدة دينية مصدرها الوحي، أم عقيدة سياسية أو اجتماعية، وسواء في ذلك عقيدة الفرد، أو عقيدة الجماعة من الناس الذين تجمعهم غاية واحدة»(١).

ويبسط د. عبد الرحمٰن بيصار هذا المفهوم موسِّعاً من معناه بدرجة كبيرة؛ حيث يشير إلى أن العقيدة تعني إدراك الإنسان لضرورة التصديق ببعض القضايا والمسلمات التي لا يستطيع عنها فكاكاً، وميله إلى الاعتقاد في أي شيء، سواء كان هذا الشيء فكرة ذهنية، أو موجوداً خارجيّاً، أو شعوراً وجدانيّاً وحقيقة قلبية، ومن خصائص الاعتقاد المذكور شعور المرء بالخضوع لما يعتقده، والإذعان لأوامره والوقوع تحت تأثيره، ويتفاوت ذلك بمقدار ما يتجلى له من حقيقته، وما ينطبع في ذهنه من آثار، وما يقوم في قلبه من قداسة واعتبار(٢)، ويميل العقاد إلى تعريف العقيدة **بمعناها الخاص** ـ أي: العقيدة الدينية ـ بأنها تلك التي تعتمد على سند فوق الطبيعة(٣).

وأما **العقيدة بمعناها الأخص** فقد قدم لها الباحثون المحدثون العديد من التعريفات، والتي لم تخلُ من نوع تأثر بالاتجاه الفكري لأصحابها؛ فأصحاب الاتجاه الكلامي ساروا على نفس تعريف المتكلمين المتأخرين دونما تغيير يذكر، فعرَّف محمد بخيت المطيعي العقائد بأنها: «المسائل التي يقصد منها الاعتقاد دون العمل»(٤)، وعلى نفس المنوال اكتفى الشيخ عليش بالنقل عن الإيجي تعريفه للعقيدة بأنها: «ما يراد للاعتقاد، كالله موجود، لا للعمل بمقتضاه، كالصلاة واجبة»(٥).

وواضح أن هذه التعريفات وما جرى مجراها تنطلق من تصور أصحابها لمفهوم الإيمان، والذين تابعوا فيه ما انتهى إليه متأخرو الأشاعرة من أن الإيمان هو التصديق القلبي، وليس العمل شرطاً من شروطه، وبذلك يختص علم الكلام أو العقيدة بجانب التصديق، ويختص الفقه بجانب العمل.

---

(١) د. محمد يوسف موسى «العقيدة وخطر الانحراف» ص٦، وانظر تعريفاً مقارباً للعقيدة بمعناها العام عند: د. حامد طاهر «العقيدة والتعصب» ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية «دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر» ص٥٥، ٥٦.

(٢) انظر د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص١٥.

(٣) انظر: عباس محمود العقاد «عقائد المفكرين في القرن العشرين» ص٢٤.

(٤) محمد بخيت المطيعي «حاشية المطيعي على شرح الدردير لمنظومته في العقائد» ص٣.

(٥) الشيخ محمد عليش «الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية» ص٥٣، ٥٤.

ومع أن الغرض من هذا التقسيم قُصِدَ به في الأصل تحقيق مزيد من التخصص، والتسهيل على طلبة العلم ودارسيه، فإنه لا يخفى على أحد ما جرَّه الفصل بين الاعتقاد والعمل من سلبيات خطيرة، تركت تأثيراً واضحاً على مسيرة الفكر والحضارة الإسلامية، وأدت إلى ظهور الكثير من السلوكيات والقيم الخاطئة التي أضعفت المسلمين، وأعاقت تقدمهم، وعطلت من نهضتهم[١]. وسوف نعود لذلك بتفصيل أوسع فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وفي منحى آخر مختلف عما لاحظناه عند أصحاب الاتجاه الكلامي نجد أحد أصحاب المدرسة العقلية؛ وهو الشيخ محمود شلتوت يحرص في تحديده لمفهوم العقيدة على التفريق بين ما يندرج ضمن مسائل العقيدة وما لا يندرج فيها، ووضع الشروط المفرِّقة بين النوعين، وضرورة التمييز بين أصول الاعتقاد وفروعه، والطرق والأدلة التي يثبت بها كل نوع منها، وقد جاء تعريفه متضمناً الإشارة إلى هذه الأمور؛ فعرف العقيدة بأنها: «الجانب النظري الذي يطلب الإيمان به أولاً قبل كل شيء، إيماناً لا يرقى إليه شك، ولا تؤثر فيه شبهة، ومن طبيعتها تضافر النصوص الواضحة على تقريرها، وإجماع المسلمين عليها من يوم أن ابتدأت الدعوة»[٢].

وتطبيقاً لهذا المفهوم فلا يصح في رأيه أن توصف قضية أو مسألة ما بأنها من أمور العقيدة إلا إذا عم العلم بها جميع الناس، ولم يختص بطائفة دون أخرى؛ ومن ثَمَّ فإن كل مسألة «لم ترد بطريق قطعي، أو وردت من طريق قطعي ولكن لابسها احتمال في الدلالة فاختلف فيها العلماء؛ ليست من العقائد التي يكلفنا الدين الإيمان بها، والتي تعتبر حدّاً فاصلاً بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون»[٣].

ومن أمثلة تلك المسائل عنده: رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وزيادة الصفات على الذات، وحكم مرتكب الكبيرة، وما يكون في آخر الزمان من أشراط وعلامات؛ كظهور المهدي، وخروج الدجال، والدابة، والدخان، ونزول عيسى عليه السلام، وما أشبه ذلك[٤].

---

(١) وانظر تفصيل الكلام عن ظاهرة الإرجاء، وما ترتب عليها من آثار خطيرة: د. سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» مكتب الطيب، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

(٢) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٩.

(٣) المصدر السابق ص٥٤.

(٤) المصدر السابق ص٥٥.

ومع الإقرار بأن الدافع وراء هذا المفهوم الضيق في تحديد ما يدخل في معنى العقيدة وما لا يدخل فيها ـ هو محاولة جمع كلمة الأمة على عقيدة واحدة، ومقاومة نزعة التوسع والإفراط التي ظهرت لدى بعض الفرق الكلامية قديماً حتى أدرج بعضهم ضمن أصول الاعتقاد قضايا ومسائل مقتبسة من فلسفات وافدة لم يقم دليل صحيح على ثبوتها، وهي بعيدة كل البعد عن روح العقيدة ومقاصدها؛ مثل القول بالجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، أو إبطال الدور والتسلسل، وما أشبه هذه المسائل[١]، ولم يكتفوا بذلك؛ بل أسرفوا في تكفير مخالفيهم في الرأي، وشغلوا المسلمين عن أصول الاعتقاد الأساسية وقضاياه الكبرى.

أقول: إنه حتى مع التسليم بذلك، فلا يخلو ما ذكره الشيخ شلتوت من شروط وأمثلة من مجال للنقد أو التعقب، وأصدق ما يقال عنه: إنه من قبيل ردود الأفعال التي دائماً ما تشوبها المبالغة ومقابلة التفريط بتشديد مماثل؛ إذ هل من المتصور أن تكون مخالفة مدرسة كلامية ما لقضية عقدية واردة في القرآن أو السُّنَّة سبباً لإخراجها من جملة العقائد؟ وما المقصود بالإجماع هنا؟ وكيف يمكن تحققه عمليّاً؟ لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار موقف الشيخ شلتوت عموماً من الإجماع وإمكانية ثبوته وتحققه أصلاً، ثم إن عقبة اشتراط قطعية الثبوت سوف تُنَحِّي السُّنَّة بأكملها ـ سوى النزر اليسير ـ من باب الاستدلال العقدي، فضلاً عن أن اشتراط قطعية الدلالة بالمفهوم الكلامي، وذهاب بعض المتكلمين إلى أن الدليل النقلي لا يرقى لإفادة القطعية مطلقاً، سوف يقف كحاجز منيع أمام الاستدلال بالقرآن وآياته.

ومما يدلل على صحة ما ذكرناه أن بعض الأمثلة التي أخرجها الشيخ شلتوت من جملة العقيدة وارد بالنص في القرآن الكريم؛ كرؤية الله تعالى في الآخرة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وكخروج الدابة المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾[٢] [النمل: ٨٢].

وتجدر الإشارة إلى أن كلام الشيخ شلتوت المتقدم قد استثار ثائرة نفر من

---

(١) انظر أمثلة لهذه الآراء عند: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٣١، و«الفَرق بين الفِرَق» ص١١٥.

(٢) انظر تفسير هذه الآية عند: الطبري «جامع البيان» (٢٠/ ١٣ ـ ١٦)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١٣/ ٢٣٤ ـ ٢٣٩)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٣٧٥ ـ ٣٧٨).

أصحاب الاتجاه الكلامي؛ مثل: مصطفى صبري[١]، ومحمد زاهد الكوثري[٢]، وعبد الله الصديق الغماري[٣]، فشنوا عليه حملة من النقد الشديد، وسوف يرد معنا طرف من ذلك في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

وهناك تعريفات أخرى للعقيدة قدمها عدد من الباحثين المحدثين ركزوا فيها إما على أركان العقيدة الأساسية المكونة لحقيقتها، والتي لا يتصور وجود اعتقاد صحيح بدونها، مثل التصديق الجازم، واليقين الذي لا يتطرق إليه شك مطلقاً، ورضا القلب وطمأنينته، وإما على الآثار والنتائج المترتبة عليها في عالم الواقع الفعلي.

ومن نماذج النوع الأول تعريف حسن البنا للعقائد بأنها: «الأمور التي يجب أن يصدق بها قلبك، وتطمئن إليها نفسك، وتكون يقيناً عندك لا يمازجه ريب، ولا يخالطه شك»[٤]، وقريب منه تعريف د. محمد عبد الله دراز للاعتقاد بأنه: «العلم الجازم بكل ما ثبت بالضرورة أنه جاء من عند الله على لسان رسوله، وليس ذلك فقط؛ بل لا بد مع اليقين الجازم ـ الذي هو حكم عقلي ـ من أمر آخر قلبي وهو الرضا والارتياح النفساني لهذه العقيدة؛ بحيث تكون طبق هواه وميله وعاطفته»[٥].

ومن النوع الثاني جاء تعريف سيد قطب، والذي تغلب عليه الصياغة الأدبية وعدم التقيد بقيود وشروط التعريف المشهورة، كالإيجاز، وقصر العبارة، وعدم الإكثار من المترادفات، وقد عَرَّف العقيدة الدينية بأنها عبارة عن: «فكرة كلية، تربط الإنسان بقوى الكون الظاهرة والخفية، وتثبت روحه بالثقة والطمأنينة، وتمنحه القدرة على مواجهة القوى الزائلة والأوضاع الباطلة بقوة اليقين في النصر، وقوة الثقة في الله، وهي تفسر للفرد علاقاته بما حوله من الناس والأحداث والأشياء، وتوضح له غايته واتجاهه وطريقه، وتجمع طاقاته وقواه كلها وتدفعها في اتجاه، ومن هنا كذلك قوتها، قوة تجميع القوى والطاقات حول محور واحد، وتوجيهها في اتجاه واحد تمضي إليه مستنيرة الهدف في قوة، وفي ثقة، وفي يقين»[٦].

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» (٤/ ٢٥٥).

(٢) انظر: محمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة» ص١٩ ـ ٢٨.

(٣) انظر: عبد الله الصديق الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٤٨، ٤٩، ٥٤.

(٤) حسن البنا «العقائد» ص٧.

(٥) د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٧٠.

(٦) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٦/ ٣٣٥٣).

ومن خلال التعريفات السابقة وغيرها الكثير مما قدمه بعض الدارسين[(١)] يمكننا أن نخلص إلى تعريف مختصر للاعتقاد وللعقيدة بمعناها الخاص؛ أي: العقيدة الإسلامية الصحيحة، فنقول: إن المقصود بالاعتقاد هو: «التصديق القلبي الجازم ـ والمستلزم لانقياد الجوارح ـ بجملة الحقائق الواردة في القرآن أو السُّنَّة الصحيحة، والمتعلقة بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر» وأما العقيدة فيراد بها: «نفس تلك الحقائق الواجب التصديق الجازم بها».

وإذا ما تجاوزنا قضية المفهوم إلى قضية التسمية، فمن المعروف أن أهل العلم المتقدمين قد استخدموا عدة أسماء وألقاب أخرى غير العقيدة، أطلقوها على العلم الباحث في المسائل العلمية الاعتقادية، وعَنْونُوا بها مؤلفاتهم المصنفة في هذا العلم، ومنها: أصول الدين، والفقه الأكبر، والتوحيد، والأسماء والصفات، والإيمان، وعلم الكلام، والنظر والاستدلال.

أما الباحثون المحدثون فيلاحظ المتتبع لكتبهم أن أكثر الأسماء التي حظيت باهتمامهم بجانب اسم العقيدة، سواء من حيث العناية بتعريفها، وتحديد المراد منها، أو تسمية مؤلفاتهم بها؛ هي: التوحيد وعلم الكلام[(٢)] ومن نماذج الكتب

---

(١) وراجع نماذج من هذه التعريفات عند: السيد سابق «العقائد الإسلامية» ص١١، وعبد الرحمٰن حسن حبنكة «العقيدة الإسلامية وأسسها» ص٣١، ود. عبد اللطيف العبد «رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين» ص٧، ود. محمد أمان بن علي الجامي «العقيدة الإسلامية وتاريخها» ص٩، ١٠، ود. عبد الحميد مدكور «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص١٢، ود. محمد شامة «العقيدة مفهومها وتطورها» ص٢٩ ـ ٣٦ ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية «دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر»، ود. ناصر بن عبد الكريم العقل «بحوث في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة» ص١١، ود. آمنة نصير «مباحث في علوم العقيدة» ص١١ ـ ١٣، ود. عمر الأشقر «العقيدة في الله» ص٩، ١٠.

(٢) وانظر طرفاً من تعريفاتهم لهذين المصطلحين عند: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٧، و«الأعمال الكاملة» ٣/ ١٥، و«تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٨)، (٣/ ١٤٣)، وإبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٢٠، ومحمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٢، ٣، وعبد الرحمٰن الجزيري «توضيح العقائد» ص٣، وحسين والي «كتاب التوحيد» ص١١٨ ـ ١٢٠، ومصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٥٣ ـ ٢٦٤، وعلي حسب الله «في علم التوحيد» ص١، ٣، ود. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص١٠ ـ ١٥، ود. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٤٨، ٥٤)، ود. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٣٢٧، و«الحقيقة في نظر الغزالي» ص٣٣، ٣٤، ومقدمة تحقيق د. محمود الخضيري لكتاب «التبصير في الدين للإسفراييني» ص٨.

المعنونة بهما: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده، و«كتاب التوحيد» لحسين والي، و«القول المفيد في علم التوحيد» لمحمد بخيت المطيعي، و«دعوة التوحيد: أصولها، الأدوار التي مرت بها، مشاهير دعاتها» للدكتور محمد خليل هراس، و«محاضرات في علم التوحيد» لعلي حسب الله، و«التحقيق التام في علم الكلام» لمحمد الحسيني الظواهري.

وإلى جانب الأسماء الثلاثة السابقة ـ وهي معروفة ومستخدمة عند المتقدمين ـ مال أحد الباحثين المحدثين ـ وهو سيد قطب ـ إلى استعمال اسم أو مصطلح جديد لم يكن مستخدماً بهذا المفهوم من قبل؛ حيث عرض لحقائق الإسلام وأصوله الكبرى ونظرته الكلية عن الله والإنسان والوجود الحياة من خلال مصطلح **«التصور الإسلامي»** وألَّف كتابين حملا هذا الاسم: أحدهما «خصائص التصور الإسلامي» والآخر «مقومات التصور الإسلامي» ولم يتقيد فيهما بالطريقة المتبعة في عرض وترتيب ونوعية الموضوعات العقدية، وإنما حاول أن يركز اهتمامه على قضايا أخرى رأى أنها تعطي المسلم ـ ولا سيما في العصر الحديث ـ تفسيراً شاملاً لكافة المشكلات الكبرى، يكون مقنعاً للعقل والقلب معاً، ومستمَدّاً من الإسلام ومصادره الأصلية ممثلة في القرآن والسُّنَّة، ويستطيع المسلم من خلاله أن يواجه ويستغني عن كل ما يموج به العصر من فلسفات وأفكار، وقد عرَّف مقومات التصور الإسلامي بأنها: «مجموعة الحقائق العقيدية الأساسية التي تُنشئ في عقل المسلم وقلبه ذلك التصور الخاص للوجود، وما وراءه من قدرة مبدعة وإرادة مدبرة، وما يقوم بين هذا الوجود وهذه الإرادة من صلات وارتباطات»[(١)].

لكن هذه التسمية لم تلق نصيباً كبيراً من الشيوع والانتشار، بل انتقدها البعض[(٢)]؛ نظراً لعدم جريان العادة باستعمالها في هذا المعنى، ولما يحيط بمصطلح التصور نفسه من عمومية، فضلاً عما يتبادر إلى الذهن عند سماعه من معنى التصور الشائع في علم المنطق، والذي يقتصر على حصول صورة الشيء في العقل دون أن يكون معه حكم، بخلاف التصديق الذي هو تصور مصحوب بحكم؛ أي: إسناد أمر لآخر إيجاباً أو سلباً.

وأيّاً ما كان الأمر، فلا شك أن اتباع الأسماء الواردة في نصوص الكتاب

---

(١) سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٤١.

(٢) انظر د. بكر بن عبد الله أبي زيد «معجم المناهي اللفظية» ص٣٧٢.

والسُّنَّة، والتي درج علماء الأمة سلفاً وخلفاً على استخدامها أحوط وأولى، ولا سيما في علم كالعقيدة، الأصل فيه أن يتلقى عن الوحي دون إضافة أو تغيير.

٣ ـ العصر الحديث:

وقد دار اختلاف كبير حول مفهوم هذا المصطلح، وتباينت الآراء في بيان المعنى المراد منه وتحديد إطاره الزمني؛ أي: متى يبدأ؟ ومتى ينتهي؟ وامتد النزاع إلى التسمية نفسها، وما تحمله من دلالات فكرية توحي بأحكام قيمية معينة، إضافة إلى ما ثار من جدل حول فكرة تقسيم العصور التاريخية، والأساس الذي بنيت عليه، ولم يقتصر الخلاف حول هذا المصطلح على المشتغلين بالدراسات التاريخية وحدهم، بل وجد أيضاً عند عدد من المعنيين بالفكر ومشكلاته، ورصد حركات النهضة والإصلاح، وتتبع مساراتها.

ولعل الجانب الأكبر من هذا الاختلاف يرجع إلى أن المصطلح الذي نحن بصدده ـ شأنه في ذلك شأن كثير من المفاهيم والأفكار التي ظهرت حديثاً ـ نشأ ابتداءً في أحضان الحضارة الغربية وفقاً لأسس فلسفية خاصة بها، ثم انتقل إلى حضارات أخرى مباينة لها في العقيدة والفكر والسلوك، دون أدنى مراعاة للخصوصية والاختلاف في الظروف والمنطلقات والأسس التي تتميز بها كل حضارة عن غيرها، كما أنه لم ينتقل كمجرد اصطلاح يمكن استعماله دون محاذير، بل ظل محتفظاً بكثير من الظلال والمعاني المحملة بداخله.

وفي ظل الهيمنة الغربية الطاغية فكريّاً، واقتصاديّاً، وسياسيّاً على العالم بأسره صار مسار التاريخ الغربي ـ عن وعي، أو عن غير وعي ـ هو المسار التاريخي لجميع الحضارات، ونتج عن ذلك عدة نتائج خطيرة، من أهمها[1]:

(أ) شيوع فكرة تقسيم التاريخ البشري كله إلى عصور قديمة ووسيطة وحديثة، تتمحور حول أوروبا وما مر بها من أحداث، والنظر لهذا التقسيم كما لو كان نظاماً نهائيّاً ومنصفاً وموضوعيّاً يصلح للتعامل مع تاريخ الإنسانية كلها.

---

(١) انظر في بيان ونقد تلك النتائج: محمد أسد «الإسلام على مفترق الطرق» ص٧٥، ٧٦ ترجمة: عمر فروخ، ود. محمد علي أبو ريان «الإسلام السياسي في الميزان» ص١٠٩، ود. خالد بلانكشيب «الإسلام والتاريخ العالمي، نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية» مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول (١٩٩٥م) ص٩٥، ٩٦، ود. حسن حنفي، ود. صادق جلال العظم «ما العولمة؟» ص٣٥، ٣٦، دار الفكر المعاصر، دمشق، (١٩٩٩م).

(ب) النظرة السيئة التي أحاطت بالعصور الوسطى؛ حيث صارت تقترن في جملتها وتفصيلها بالتخلف والجهل والرجعية والجمود، وهذه المرحلة التاريخية تبدأ في المنظور الغربي من عام (٥٠٠ ـ ١٥٠٠م) وصحيح أنها تمثل أحط فترات التاريخ الأوروبي وأشدها إظلاماً وتأخراً واضمحلالاً، إلا أن الأمر بالنسبة للإسلام يختلف اختلافاً كبيراً؛ حيث شهدت هذه العصور في شطرها الأكبر أوج ازدهار العالم الإسلامي، وبلوغه غاية القوة والرفعة والانتشار، ويكفي أنها شهدت مولد الرسول ﷺ، وبعثته، وهجرته، وتأسيسه دولة الإسلام في المدينة، ثم عصر الخلافة الراشدة بكل ما فيه من مثالية وسمو، وكذا عصر الخلافتين الأموية والعباسية والذي اتسعت فيه الدولة الإسلامية، وعمَّ سلطانها جل بقاع المعمورة.

(ج) اتخاذ ولادة المسيح عليه السلام أساساً للتقويم ومبدأ له، ثم اعتبارها كما لو كانت الحد الفاصل بين ما قبل التاريخ وما بعده، ومع الإقرار بجلالة الحدث ومكانته، فلا يخفى على المنصف ما ينطوي عليه ذلك التحديد من تعصب؛ فمن وجهة النظر الشرعية هناك من بين أولي العزم من الرسل من يَفْضُل عيسى عليه السلام، كإبراهيم أو موسى عليه السلام، ومن الناحية الحضارية هناك أمم وشعوب بلغت شأواً بعيداً في التقدم والرقي قبل ميلاد المسيح عليه السلام بآلاف السنين، كالمصريين مثلاً.

وانطلاقاً من النظرة السابقة للتعامل مع التاريخ اعتبر الفكر الغربي فتح القسطنطينية وسقوط الإمبراطورية البيزنطية الشرقية على يد الخليفة العثماني المسلم محمد الفاتح عام (٨٥٧هـ ـ ١٤٥٣م) حدّاً فاصلاً بين العصرين الوسيط والحديث؛ نظراً لما ترتب على هذا الحدث الجلل من آثار خطيرة وحاسمة غيرت مسار التاريخ الأوروبي بأكمله؛ فقد تهدم بنيان أكبر دولة غربية في العصور الوسطى، وبدأت أوروبا تفيق من هول الصدمة باحثة عن سبل التقدم والرقي، وانتشرت حركة الكشوف الجغرافية التي وسعت الآفاق، وكشفت عن عالم جديد توالت خيراته في التدفق على أوروبا، مما دفعها للسعي حثيثاً نحو تطويق العالم الإسلامي، والسيطرة عليه، واجتثاثه من جذوره[1].

أما مبدأ العصر الحديث سياسيّاً وفكريّاً على مستوى تاريخ البلدان الإسلامية ـ

---

(١) انظر: د. رءوف عباس حامد «محاضرات في تاريخ مصر الحديث» ص٤، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٨٢م)، ود. زاهية قدورة «تاريخ العرب الحديث» ص (ج، د) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت (١٩٧٥م).

وفي مقدمتها مصر ـ فقد اختلفت آراء الدارسين في ذلك على وجوه متعددة:

١ ـ فهناك من سار على المفهوم الغربي، وجعل من فتح القسطنطينية (٨٥٧هـ ـ ١٤٥٣م) بداية لتاريخ الإسلام الحديث؛ معللاً ذلك بأن تاريخ الأمم يتداخل مع بعضه البعض بحكم العيش على كوكب واحد، وبحكم تشابك المصالح والعلاقات، فلا يمكن انتزاع تاريخ أمة ما وفهمه بمعزل عن تاريخ الأمم المجاورة لها أو المتصارعة معها، وقد يكون انتصار أمة على أخرى في معركة كبرى بداية تحول في تاريخ كلتا الأمتين؛ فالمنتصرة تغتر بنصرها وتركن إلى الدعة والكسل، والمهزومة تنفض الغبار عن نفسها، وتسعى للثأر وتغيير موازين القوى، وهكذا كانت معركة القسطنطينية «بداية التحول في تاريخ الإسلام وتاريخ الغرب على السواء؛ فلتكن هي بداية العصر الحديث لنا، كما هي بداية العصر الحديث لهم»(١).

٢ ـ وهناك من اتخذ من عام (٩٢٣هـ ـ ١٥١٧م) الذي شهد سقوط دولة المماليك وفتح العثمانيين مصر ـ بداية لتاريخ مصر الحديث؛ استناداً إلى مجموعة اعتبارات سياسية «تضع في المحل الأول معاصرة تلك الحقبة لدول حديثة نازلتها الدولة العثمانية في ساحات القتال، كما تضع في الاعتبار الدور الذي لعبته الدولة العثمانية باستيلائها على بلاد المشرق العربي، من حيث منازلة البرتغاليين، ودفعهم عن تلك البلاد، ومحاولتهم تجنب وقوعها في يد دولة أو دول أوروبية»(٢) كما أن مصر ظلت ولاية عثمانية من الناحية القانونية حتى إعلان الحماية البريطانية عام ١٩١٤م(٣).

٣ ـ وذهب بعض الدارسين إلى أن «الأزمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون، التي يقال عادة: إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفهما»(٤) معللاً رأيه بأن فكر ابن خلدون وضع نهاية لحالة الانحطاط الفكري الحضاري الذي كانت الأمة تعاني منه، ومثَّل بداية لليقظة والنهوض بما اشتمل عليه من وعي ناضج بمفهوم كل من الانحطاط والرقي

---

(١) د. عبد المعطي بيومي «تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث» ص٢ ـ ٤، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

(٢) د. رءوف عباس حامد «محاضرات في تاريخ مصر الحديث» ص٥، ٦، وانظر: د. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٥ ـ ١٠.

(٣) انظر: د. رءوف عباس حامد «محاضرات في تاريخ مصر الحديث» ص٧.

(٤) د. فهمي جدعان «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ص١٥.

الحضاريين، والأسباب المؤدية لكل منهما، وهي القضية التي سوف تصبح فيما بعد الشغل الشاغل لسائر المفكرين المحدثين(١).

٤ ـ وهناك من نظر لبداية العصر الحديث من وجهة نظر إسلامية إصلاحية، تربط بينه وبين بدء ظهور حركات الإصلاح المتعددة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين؛ كدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، والسنوسي، وغيرها، والتي كانت بمثابة بعث جديد، وشرارة انطلاق للعالم الإسلامي(٢).

٥ ـ وثمة من تأثر بالمنهج المادي الماركسي في تفسير التاريخ، والذي يركز على الجانب الاقتصادي، وعلاقات الإنتاج بين أصحاب رءوس الأموال والطبقة العاملة، وما ينتج عن ذلك كله من صراع الطبقات، فرجَّح أن الثورة العرابية (١٨٧٩ ـ ١٨٨٢م) هي البداية الحقيقية لتاريخ مصر الحديث؛ لأنها ـ في رأيه ـ كانت أول ثورة في تاريخ مصر تُحدث تغييراً جوهرياً في المحتوى الاجتماعي والاقتصادي والفكري والسياسي للشعب المصري؛ حيث ثار أصحاب الملكية الخاصة من أصحاب البلد الأصليين لتثبيت حق الملكية الذي انتزعوه، ونشأ اقتصاد السوق، ونما دور العناصر الرأسمالية المحلية والعالمية في تطور علاقات الإنتاج، وتشكل ما يمكن تسميته بالبرجوازية الزراعية، إضافة لانحسار الأيديولوجية الثيولوجية، وصعود أيديولوجية جديدة قائمة على أسس علمانية(٣).

ولن نطيل في مناقشة هذا الرأي الذي يقفز على الحقائق المشاهدة، ولا يستند لأدلة حقيقية، ولا يعدو أن يكون مجرد إسقاط لنظريات غربية أثبتت أحداث التاريخ وواقع التطبيق العملي فشلها فشلاً ذريعاً في البيئة التي نشأت فيها، فضلاً عن إمكان تصور نجاحها في بيئة متعارضة معها تماماً في الدين، والأصول، والثوابت، والقيم، والعادات.

٦ ـ مال البعض إلى أن تاريخ مصر الحديث ـ والتاريخ الإسلامي الحديث بصفة عامة ـ يبدأ مع مجيء حملة نابليون بونابرت إلى مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١م) انطلاقاً من أن تلك الحملة ـ بغض النظر عن اختلاف الآراء حول الآثار التي نتجت عنها ـ ميزت بوضوح بين مرحلتين من تاريخ المسلمين: إحداهما سابقة عليها، وتمتد

---

(١) د. فهمي جدعان «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» ص١٥.

(٢) انظر: د. زاهية قدورة «تاريخ العرب الحديث» ص١، ٢.

(٣) انظر: د. طاهر عبد الحكيم «الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر» ص١٨، ١٩.

حوالي خمسمائة عام سارت فيها أحوال المسلمين على وتيرة واحدة تتسم بالجمود والتوقف والتكرار، والأخرى لاحقة لها، وأهم ما يميزها الحركة والتطور وسرعة الإيقاع[(١)].

٧ ـ وتأخر آخرون ببدء التاريخ الحديث عدة سنوات اعتقاداً منهم أن «تأسيس محمد علي للدولة المصرية الحديثة هو التاريخ الحقيقي لليقظة العربية الحديثة، لا في مصر وحدها، بل في الشرق العربي بأسره»[(٢)] وقد تم ذلك بتولي محمد علي حكم مصر عام (١٨٠٥م).

٨ ـ وأخيراً، فقد ذهب كثير من الدارسين إلى اعتبار القرن التاسع عشر الميلادي أكثر التواريخ مناسبة لمبدأ العصر الحديث في العالم الإسلامي، وفي مصر على وجه الخصوص؛ فمع بداية هذا القرن نفضت مصر عن نفسها غبار مرحلة طويلة من الجمود والتأخر، وسعت لبناء دولة حديثة وجيش عصري، وتجمعت عدة عوامل وظروف نبهت الوعي، ووضعت البلاد على أعتاب عصر جديد مختلف تماماً عما قبله من عصور[(٣)].

ولا يسعنا أمام هذا الاختلاف والتباين الواسع في الرأي سوى اختيار قول من الأقوال العديدة المتقدمة، مع الاعتراف بما يكتنف ذلك من صعوبة؛ إذ إن مصطلح الحديث ـ وهو ضد القديم لغة وعرفاً واصطلاحاً ـ من الأمور النسبية المتغيرة، والتي تختلف باختلاف جهات المقارنة، وتتفاوت من أمة لأخرى؛ فلكل أمة مسارها التاريخي والحضاري، ولا نستطيع أن ندعي أن التاريخ الحديث في بلاد كمصر

---

(١) انظر: د. حامد طاهر «الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث» ص٢١، ودومنيك سورديل «الإسلام» ص١٠٣، ترجمة: د. خليل الجر.

(٢) د. محمد عمارة «الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية» ص٣٤٣، وانظر أيضاً: فتحي رضوان «دور العمائم في تاريخ مصر» ص١٤.

(٣) وقد رجح الكثيرون هذا الرأي، فانظر: د. إبراهيم مدكور «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي» ص١٢٧، ود. جمال الدين الشيال «محاضرات عن الحركات الإصلاحية، ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث» ص٥، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية (١٩٥٧م)، ود. فضل الرحمٰن «الفلسفة الإسلامية الحديثة»، بحث في كتاب «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» ص٧٨، ومحمد خلف الله أحمد «القيم الإسلامية الحديثة والحياة الأدبية في مصر الحديثة» بحث ضمن الكتاب السابق ص٥٢٧، ود. زاهية قدورة «تاريخ العرب الحديث» ص٢، ود. رءوف عباس حامد «محاضرات في تاريخ مصر الحديث» ص٧، ٨.

والعراق والهند يمتد عمرها عبر آلاف السنين - يصلح له نفس التقسيم الذي ينطبق على دولة كأمريكا لا يتجاوز تاريخها كله بضعة قرون تعد على أصابع اليد الواحدة.

وأقرب الأقوال وأرجحها في نظري هو الرأي الذي يحدد بداية التاريخ الحديث بمطلع القرن التاسع عشر الميلادي، إذا ما قَرَنَّا بمطلع القرن الثالث عشر الهجري؛ بغية إضفاء مزيد من الخصوصية الإسلامية، وليس بين مطلع القرنين الميلادي والهجري سوى أربعة عشر عاما[1]، وهي فترة قليلة في عمر الزمن.

ومما يرجح هذا القول على غيره أن تلك الفترة التي تبعد عنا الآن بقرنين من الزمان يصدق عليها الوصف بالحداثة لغة واصطلاحاً، كما أن بداية قرن ونهاية آخر دائماً ما تمثل علامات فارقة في مسار التاريخ، وقد حدث بالفعل في تلك الآونة الكثير من التغيرات الجوهرية التي حوَّلت المجتمع الإسلامي فكرياً وسياسيّاً تحولاً مختلفاً تماماً عمَّا كان من قبل، وأخيراً فمن ميزات هذا الرأي أنه يسلم من كثير من الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى الأقوال الأخرى التي جعل بعضها مبدأ العصر الحديث عند نقطة بعيدة جدّاً، كفتح القسطنطينية، أو سيطرة العثمانيين على حكم مصر، أو عصر ابن خلدون، وكلها لا يصدق عليها أنها عصور حديثة، ومثلها الآراء المتأثرة بنظرة غربية استشراقية، أو فلسفة مادية تاريخية، أو تلك التي تقف عند حادثة معينة ليست على كل ذاك القدر من الاهتمام، وتعطيها حجماً أكبر كثيراً من حجمها.

وإذا كان الخلاف السابق قد انصب بأكمله على التحديد الزمني لبداية العصر الحديث فيبقى إشكال آخر يتعلق بانتهائه، والملاحظ أن المشتغلين بالدراسات التاريخية قد درجوا على القول بأن التاريخ الحديث ينتهي ببداية مرحلة زمنية تالية، وهي التاريخ المعاصر، وإن تباينت الآراء أيضاً في تحديد الفترة الزمنية التي يبدأ عندها.

لكن هناك ما يشبه الاتفاق على أن الحقبة المعاصرة من تاريخ بلد أو مجتمع ما تعني «المرحلة القريبة من تاريخه التي تعيش في ذاكرة جيل أو جيلين من أبناء نفس المجتمع، الذين كانوا شهود عيان لحوادثها، وربما شاركوا في صنعها، وهي لا تشكل مرحلة تاريخية منتهية، ولكنها في دور التطور، ولم تدر عجلة المجتمع بها

---

(١) وقد وافق اليوم الأول من شهر يناير عام (١٨٠٠م) الخامس من شهر شعبان (١٢١٤هـ).

دورة كاملة بعد، وهي لا تقتصر على الجانب السياسي، بل تمتد لتشمل الهياكل الأساسية للمجتمع»[١].

وتطبيقاً لهذا المفهوم ذهب البعض إلى أن تاريخ مصر المعاصر يبدأ بالحرب العالمية الأولى؛ حيث شهد المجتمع المصري خلال سنوات الحرب تغيرات عديدة أفرزت الكثير من الظواهر السياسية والاجتماعية والفكرية المختلفة التي طبعت المجتمع المصري بطابع مميز[٢]، ومال آخرون إلى اتخاذ النصف الثاني من القرن العشرين نقطة ابتداء للتاريخ المعاصر؛ نظراً للاختلاف الواضح بين ما قبل هذا التاريخ وما بعده[٣].

ولا شكَّ أن تحديد بدء التاريخ المعاصر تحديداً زمنيّاً دقيقاً وحاسماً بسنة معينة من الأمور التي لا تخلو من صعوبة، وذلك أن وصف حقبة ما بالمعاصرة ـ مثله تماماً مثل الوصف بالحداثة ـ من الأمور النسبية والمتغيرة، ويشير هذا المصطلح إلى ما هو واقع في نفس الآن أو الوقت الحالي، وأصل اشتقاقه لغة من العصر، وهو الدهر أو الزمان الذي نعيش فيه، ويقال: عاصر فلان فلاناً إذا عاش معه في عصر واحد[٤]، والمعاصرة تدل على معنى المفاعلة؛ أي: التفاعل بين الإنسان أو الثقافة، وبين العصر؛ أي: الزمان الحاضر[٥]، وكل هذه المعاني مما تختلف فيه الأنظار، وتتفاوت وجهات النظر.

وسوف نسير في رسالتنا هذه على أن الحد الفاصل بين التاريخ الحديث والمعاصر هو كون الشخصية التي ندرس آراءها ومواقفها ما زالت على قيد الحياة، ولم تمت بعد، والسبب في هذا الاختيار ـ وإن كان اصطلاحاً خاصّاً، لكن لا مشاحة في الاصطلاح ـ هو أنه يتيح لنا إمكانية الوقوف على الإنتاج الفكري للشخصيات المدروسة بصورة كاملة ودقيقة، والاطمئنان إلى وصول فكرها إلى مرحلته النهائية، وعدم وجود مجال للقول بالتغير أو التطور عما هو موجود بالفعل

---

(١) د. رءوف عباس حامد «معالم تاريخ مصر المعاصر» ص٣.

(٢) المصدر السابق ص٣، ٤.

(٣) انظر: د. محمد نعمان جلال «التيارات الفكرية في مصر المعاصرة» ص١١.

(٤) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٣٤٠)، وابن منظور «لسان العرب» (٤/ ٤٧٥، ٤٧٦)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٢/ ٨٩)، والمعجم الوسيط (٢/ ٦٢٦).

(٥) انظر د. محمد عمارة «معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام» ص١٨١، ١٨٢، ود. عزت قرني «الفكر العالمي المعاصر» ص١٠، ١١.

تحت أيدينا، إضافة إلى أنه يعفينا من مئونة الاختيار بين شخصيات ما زالت تعيش بيننا، بكل ما ينطوي عليه مثل هذا الاختيار من صعوبة، يقترن بها أحياناً شيء من الحساسية والحرج، ولا تخلو غالباً من الانحياز والتعصب.

مع ضرورة التنبيه إلى أن هذا التحديد هو الآخر لن يكون صارماً لا تجوز مخالفته، فربما اضطررنا للخروج عنه في بعض المواضع تتميماً للفكرة، وبحثاً عن توابعها وآثارها، والضابط في ذلك كله هو مراعاة ضرورات الدراسة ولوازمها.

ثانياً: مجمل أحوال الدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث

ولا شك أن الدراسات العقدية في أي مرحلة تاريخية تُمَثِّل جزءاً من النشاط العلمي والفكري العام السائد في تلك الفترة، والقاعدة المطردة في هذا الباب هي أن كل ما يسري على الحالة العلمية من ظواهر وسمات ينطبق بالتبعية على أنواع العلوم المختلفة، ومع أنه يمكن تصور ازدهار علم ما دون غيره من العلوم الأخرى لعوامل متعددة، مثل ظهور شخصية مؤثرة تحظى بالقبول الواسع وكثرة الأتباع، أو تأييد حاكم أو دولة، أو الإحساس بالحاجة الماسة لهذا العلم بالذات أكثر من غيره، لكن ذلك في مجمله لا يعدو أن يكون نوعاً من الاستثناء العارض، والذي لا يخدش القاعدة العامة وهي سير شتى العلوم بصورة متوازية ازدهاراً أو انحداراً.

وثمة علاقة وثيقة ومؤثرة إيجاباً أو سلباً بين الحالة العلمية وظروف البيئة السياسية والاجتماعية التي تنشأ فيها أي حركة علمية، وإذا كان مثل هذا التأثير ملحوظاً ومشاهداً بوضوح في تاريخ الأمة الإسلامية في عصورها السابقة، فهو في العصر الحديث أكثر وضوحاً وأخطر أثراً، نظراً لما جد من تطور واختلاف جذري في طبيعة الحياة، وأنماط تحصيل العلم والمعرفة، وسهولة تداول المعلومات وانتشارها، وابتكار طرق حديثة في بث المعرفة كوسائل الإعلام المختلفة من صحافة وغيرها، وازدياد درجة الاحتكاك بالثقافات والحضارات الأخرى، والوقوف على ما لديها من مذاهب وأفكار.

وكل ذلك يؤكد أن أي مذهب فكري أو تطور عقلي يظهر في أمة ما، يصعب فهمه واستيعابه بصورة كاملة، إلا إذا تم الإلمام بمجمل الظروف العقلية والسياسية

والاجتماعية التي عاشت فيها هذه الأمة قبل نشأة هذا المذهب، وفي أثناء نموه وتطوره[١]، ويصدق هذا الأمر تماماً على طريقة التعامل مع الإنتاج الفكري للباحثين المحدثين، سواء من حيث القضايا التي استحوذت على النصيب الأكبر من اهتمامهم، أو الآراء التي تبنوها، أو الاتجاهات والمذاهب التي راجت بينهم.

ومن المهم ألا يُنظر لهؤلاء الباحثين بمعزل عن الظروف التي نشئوا فيها، وربوا على ثقافتها ومناهجها، ثم تأثروا بها إيجاباً أو سلباً، وموافقة أو مخالفة، مما جعل إنتاجهم الفكري ناشئاً من تلك البيئة، ومنطلقاً منها، ثم متجاوباً معها، ومحتكاً بها، ومحاولاً بقدر ما وُفِقَّ من جهد الحكم عليها وتقويمها، وربما تطلب الأمر محاولة تطويرها أو التغيير من أوجه النقص والقصور فيها، والبيئة أساس مهم من أسس التفكير وركائزه، وكثيراً ما تدفع عقول أصحابها للانطلاق في مسار ما من مسارات التفكير، واتخاذ مواقف معينة ما كان من الممكن أن يتخذوها، لولا ما غلب على بيئتهم من ظروف ومؤثرات[٢]، كما أنه من الصعب تصور أن يكون المفكر معزولاً عن مجتمعه، فهو ـ شاء ذلك أم أبىٰ ـ جزء من هذا المجتمع، ولبنة من لبناته التي تسهم بدور كبير في مجرى التطورات المختلفة التي يمر بها، وكثيراً ما تقاس أهمية المفكر عند معاصريه بمقدار اتصاله بقضايا مجتمعه ومشاركته فيها[٣].

ولسنا الآن في معرض التناول المستوعب والمفصل للظروف والأحوال السياسية والفكرية التي ألقت بظلالها وتأثيراتها الواضحة على حالة الدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث، ولكن يكفي أن نشير بإيجاز إلى بعض المعالم الأساسية أو الأحداث الفاصلة، مع ضرورة الانتباه إلى أن تاريخ مصر ظل منذ فتحها على يد الصحابي الجليل عمرو بن العاص ﷺ مرتبطاً بالإسلام، ودائراً في فلكه؛ حيث كان الإسلام هو مصدر التأثير والتكوين والنمو والامتداد، وهو الحاكم لتوجهات الناس وأفكارهم، ولم يكن يخطر ببال أحد أي نزعة للخروج عن هذا الإطار العام تحت دعاوى الوطنية أو القومية، وما أشبه ذلك من الأفكار التي

---

(١) انظر د. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام» ص٣٠٢.

(٢) انظر د. عبد المعطي بيومي «تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث» ص١، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

(٣) انظر: عبد العاطي محمد «الفكر السياسي للإمام محمد عبده» ص٢١. الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٨م).

ظهرت فيما بعد مع مجيء الاستعمار الغربي[(١)].

وقد بزغت شمس العصر الحديث ـ وهو يوافق أوائل القرن الثالث عشر الهجري والتاسع عشر الميلادي طبقاً للمفهوم الذي حددناه من قبل ـ على مصر وهي من الناحية السياسية ولاية تابعة للخلافة العثمانية، تلك الخلافة التي أفلحت في بسط نفوذها على كافة أرجاء العالم الإسلامي، وبقيت لقرون طويلة ـ لا سيما في أوقات قوتها وازدهارها ـ بمثابة سيف مصلت، وجدار صلب متين أمام مطامع الغرب الصليبي، وتطلعاته لغزو ديار المسلمين تصفية لحسابات قديمة، ودركاً لثأر يتعذر نسيانه مع هذا الدين وأبنائه؛ إذ كيف يمكن للغرب أن ينسى هزيمة الإمبراطورية الرومية في أرض الشام، وسيطرة المسلمين على بيت المقدس في عهد عمر بن الخطاب، ثم كيف ينسى اندحار الهجمة الصليبية التي استمرت قرنين من الزمان، وارتدت في نهاية المطاف خائبة تجرُّ أذيال الخسران والهزيمة.

وأخيراً وإذا افترضنا إمكان نسيانه أو تناسيه لذلك كله مع ترسخه في ذاكرته ووجدانه، فكيف يتأتى له أن ينسى مشهد دخول محمد الفاتح على صهوة جواده المطهم إلى حصن المسيحية الشمالية المنيع الشامخ مدينة القسطنطينية قبيل عصر يوم الثلاثاء (٢٠ جمادى الآخرة عام ٨٥٧هـ ـ ٢٩ مايو عام ١٤٥٣م) في ضربة كبرى انتشر خبرها كالبرق في أرجاء أوروبا، واهتزت لهولها وفداحة خطرها دنيا المسيحية الأوروبية هزةً لم تعرف مثلها قطُّ[(٢)].

ولم تمض سنون طويلة بعد فتح القسطنطينية في القرن الخامس عشر الميلادي حتى بدأت جولة جديدة من الصراع المرير بين الغرب والعالم الإسلامي، وقد أخذت أولى مراحلها تتشكل مع تمكن البرتغاليين في القرن السادس عشر الميلادي من اكتشاف الطريق البحري المؤدي إلى الهند، مما جعلهم يسيطرون على بحيرة العرب والمحيط الهندي، ويعرقلون تجارة المسلمين مع شرق آسيا، ثم كان اختراع المحرك الدخاني والثورة الصناعية، والطفرات الهائلة في العلوم الطبيعية عبر القرنين السابع عشر والثامن عشر، وفي عام (١٨٦٩م) شُقَّت قناة السويس، ففتحت طريقاً مباشراً بين البحرين الأبيض والأحمر[(٣)]، وأخذت حلقات الحصار والمؤامرة تضيق

---

(١) انظر: أنور الجندي «قراءة إسلامية لتاريخنا الحديث» ص٣.

(٢) انظر: محمود شاكر «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» ص٥٩، ٦٣، ٦٤.

(٣) انظر: وحيد الدين خان «تجديد علوم الدين الإسلامي» ص٨٩، ترجمة: ظفر الإسلام خان.

على المسلمين، ودخل «الغرب الاستعماري الشرق، رافعاً أعلام التجارة، مُتْبعاً إياها بالبوارج والجيوش، مرتدياً ثياب المدنية والعلم والتقدم والحضارة، مدفوعاً بالتوسع الإمبريالي لتحقيق أحلامه القديمة منذ الحروب الصليبية وما قبلها، بل منذ صدر الإسلام»[١].

ووجد الاستعمار الغربي[٢] الفرصة سانحة أمامه بعد أن ظل لفترة طويلة يراقب أحوال المسلمين عن كثب، ويدرس كل صغيرة وكبيرة يمكن أن تفيده في بسط نفوذه على العالم الإسلامي[٣]، الذي تحول إلى قصعة مستباحة، تتداعى الأكلة إلى اقتسام ما فيها من طعام، فقد استعمرت البرتغال إندونيسيا في القرن السادس عشر، ثم استولت عليها هولندا في القرن السابع عشر، وفي عام (١٦٠٠م) حصلت شركة الهند الشرقية البريطانية على امتياز للعمل بالهند، واتخذت كستار تمركز الإنجليز من خلاله في البلاد منذ عام (١٧٩٨م) إلى أن ألغي هذا الستار الخادع، وحكمت بريطانيا الهند حكماً مباشراً عام (١٨٥٨م).

أما العالم العربي فقد احتلت بريطانيا مصر عام (١٨٨٢م) والسودان عام (١٨٩٩م)، واحتل الفرنسيون شمال إفريقيا بدءاً من الجزائر في (١٨٣٠م) ثم تونس (١٨٨١م) والمغرب (١٩١٢م)، وتوسَّع الروس في آسيا الوسطى أثناء النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ولحقت إيطاليا بركب الهرولة الاستعمارية متأخرة، فاحتلت ليبيا عام (١٩١٢م)[٤].

---

(١) انظر: د. عبد القادر محمود «الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث» ص٣٥٨.

(٢) ومن الضروري أن ننبه هنا إلى أننا نستخدم مصطلح (الاستعمار) مجاراة للتسمية الشائعة والرائجة عند الكثيرين، وإلا فهذا المسمى استعماراً ليس في حقيقته سوى استخراب وتدمير، وظلم وطغيان، وسفك لدماء الشعوب المستضعفة، ونهب وسرقة لثرواتها، ونزعة عنصرية مقيتة ترى تفوق الرجل الأبيض، وأحقيته بالسيطرة على العالم والتحكم فيه كيف يشاء، مع تغليف ذلك بدعايات كاذبة تزعم أنه إنما كان يقصد الأخذ بيد الشعوب المتخلفة، ووضع أقدامها على أول طريق التقدم والمدنية، وعلى سبيل المثال فمن المضحك المبكي في آن واحد أنه عندما احتلت إنجلترا مصر أعلنت أن الهدف من ذلك هو «توفير الضمانات الكافية لإقرار السلام والطمأنينة والرفاهية، وتثبيت سلطة الخديو، ونمو قدرة المصريين على الحكم الذاتي، ووفاء مصر بعهودها إزاء الدول الأوروبية» انظر د. أحمد عبد الرحيم مصطفى «تاريخ مصر السياسي من الاحتلال إلى المعاهدة» ص٩، دار المعارف (١٩٦٧م).

(٣) انظر: محمود شاكر «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» ص٧٥ ـ ٧٧.

(٤) See: Morroe Berger: Islam in Egypt today, p. 31.

=

ولم يتبق خارج دائرة الاحتلال الأجنبي سوى عدد قليل لا يذكر من الدول الإسلامية، واكتملت الكارثة بالقضاء على الخلافة العثمانية، وإلغاء منصب الخليفة، ومع أن هذا المنصب قد تحول في أعوامه الأخيرة إلى منصب شكلي، ولم تخل الخلافة العثمانية من الكثير من الأخطاء والتجاوزات(١)، إلا أن قيمتها المعنوية والروحية كرابطٍ يجمع بين المسلمين، فضلاً عن كون نصب الخليفة واجباً شرعيّاً، كل ذلك مما ضاعف من إحساس المسلمين بفداحة الخطب الناتج من جراء القضاء عليها(٢)، وتبارى الكُتَّاب والشعراء والعلماء في رثائها، وحث المسلمين على استعادتها(٣).

وإذا عدنا مرة ثانية من هذا التتبع الموجز لأحوال العالم الإسلامي بصفة عامة، وقصرنا مجال النظر على التاريخ السياسي لمصر، فسوف نجد أنها تحولت إلى ولاية عثمانية منذ أن فتحها السلطان سليم الأول عام (١٥١٧م) بعد أن هزم المماليك في موقعتي مرج دابق والريدانية(٤).

وقد دأب العثمانيون على توزيع السلطة ما بين ثلاث قوى، وهي(٥): الوالي أو الباشا، وهو نائب السلطان العثماني في حكم مصر ومقره القلعة، ثم رؤساء جند الحامية العثمانية التي أبقاها السلطان سليم للدفاع عن مصر، وأخيراً الأمراء المماليك الذين أبقاهم العثمانيون لحفظ التوازن بين الوالي ورؤساء الحامية، واستمر

= وانظر: رودلف بيترز «الإسلام والاستعمار» ص٨، وألبرت حوراني «تاريخ الشعوب العربية» ص٨٧، ٩٤، ١١٢ ـ ١١٤، ترجمة: نبيل صلاح الدين. ود. محمد ضياء الدين الريس: «تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو الشرق الأوسط في التاريخ الحديث» ص٣٤ ـ ٤٠.

(١) انظر: العمل الضخم للدكتور عبد العزيز الشناوي «الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها» مكتبة الأنجلو (١٩٨٤م).

(٢) انظر: مجدي عبد المجيد الصافوري «سقوط الدولة العثمانية وأثره على الدعوة الإسلامية» ص١٧٣ ـ ١٩٣، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى (١٩٩٠م).

(٣) انظر: د. محمد محمد حسين «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/ ٣٧ ـ ٩٨).

(٤) انظر: د. عبد العزيز عبد الدايم «مصر في عصري المماليك والعثمانيين» ص١٧٨ ـ ١٨٣، ٢٠٤، ٢٠٩، ود. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص١٢.

(٥) انظر: عمر الإسكندري وسليم حسن «تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر» ص٦٠، ٦١، وعبد الرحمٰن الرافعي «مصر المجاهدة في العصر الحديث» (١/ ١١)، ود. محمد ضياء الدين الريس «تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية» ص٢١، ٢٢، ود. عبد العزيز عبد الدايم «مصر في عصري المماليك والعثمانيين» ص٢١٠ ـ ٢١٩.

هذا النظام معمولاً به طالما بقيت الدولة العثمانية قوية مهابة الجانب، لكن في النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي استأثر المماليك تقريباً بحكم مصر، ولم يكن للوالي التركي بجانبهم نفوذ ولا سلطان، حتى إن واحداً منهم وهو علي بك الكبير (١٧٦٨ ـ ١٧٧٣م) حاول الاستقلال بحكم مصر، بيد أن الدولة العثمانية استطاعت استمالة قائد قواته محمد بك أبو الذهب، فانقلب على سيده وهزمه، ولكنه لم يستمر في الحكم طويلاً[١]، وخلص الحكم من بعده لمراد بك، وإبراهيم بك[٢].

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي منيت الدولة العثمانية بكثير من الهزائم وفقد الأراضي التابعة لها في أوروبا، فقد انتصرت عليها روسيا عام (١٧٦٨م) وتم توقيع معاهدة بين الطرفين عام (١٧٧٤م) وفقد العثمانيون على إثرها شبه جزيرة القرم ومناطق أخرى آلت إلى روسيا، وفي عام (١٧٨٧م) تحالفت كل من النمسا وروسيا ضد الدولة العثمانية، وتم أيضاً توقيع معاهدتي صلح عام (١٧٩١، ١٧٩٢م) تنازل العثمانيون بمقتضاهما عن كثير من الأراضي[٣]، وفي داخل مصر كان التناحر والصراع بين أمراء المماليك، وإهمالهم النظر في أحوال الرعية وإعداد قوة تحمي البلاد، قد أوصلها إلى حالة مزرية من الضعف والوهن[٤].

وبذلك صار واضحاً للعيان أن أية محاولة تقوم بها إحدى الدول الأوروبية الاستعمارية لاحتلال مصر لن تلقى مقاومة فعالة من جانب الدولة العثمانية أو من جانب أمراء المماليك[٥]، وقد صاحب ذلك ارتفاع الدعوات في فرنسا لاحتلال مصر، تحقيقاً لأحلام نابليون الإمبراطورية، وتضييقاً للخناق على بريطانيا ومستعمراتها في الهند، وضماناً لمكاسب فرنسا في حالة تقسيم ممتلكات الدولة العثمانية، وقد عكف الغربيون على دراسة أحوال مصر، وكان هناك تغلغل فرنسي

---

(١) انظر: عمر الإسكندري وسليم حسن «تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر» ص٨١ ـ ٨٤، ومحمد عبد الغني حسن «حسن العطار» ص٨.

(٢) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس «تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية» ص٦٦، ٦٧.

(٣) انظر: عمر الإسكندري وسليم حسن «تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر» ص٥٠ ـ ٥٩، ود. محمد ضياء الدين الريس «تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية» ص١٨ ـ ٢٠، ود. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٤٧، ٤٨.

(٤) انظر: عبد الرحمٰن الرافعي «مصر المجاهدة في العصر الحديث» (١/ ١٢ ـ ٢٠).

(٥) انظر: د. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٤٨.

على وجه الخصوص ـ كما يذكر بعض المستشرقين ـ من خلال جماعة التجار الفرنسيين، والأقليات المحلية والإرساليات الدينية[١].

وبالفعل فلم ينقضِ وقت طويل حتى تمكن نابليون بونابرت من دخول القاهرة في (٢٥ يوليو ١٧٩٨م) واحتل مصر، وقضى على قوة المماليك، مما جعل قيادة الأمة ومقاومتها تنتقل للأزهر ممثلاً في شيوخه وطلابه، وفي (أكتوبر ١٧٩٨م) «دخلت الخيول الفرنسية الأزهر، وأعمل الجند الفرنسيون السيف في طلبته وشيوخه، ونهبت الكتب، ومزقت مخطوطات عمرها عدة قرون، ألقتها أرضاً ووطئتها بسنابك الخيل، ونهب بعضها اليهود الذين كانوا في جيوش الاحتلال، ثم اتخذ الجنود من المسجد الجامعة إسطبلاً للخيل. . . وكانت هذه المرة الأولى في تاريخ مصر التي يمتهن فيها الأزهر على هذا النحو، وأول مرة يتطاول فيها حاكم على شيوخه إلى حد الإعدام؛ ذلك لأنها كانت أول مرة يحتل فيها مستعمر أجنبي مصر منذ أن كان الأزهر»[٢].

ونظراً للمقاومة الباسلة والبطولية، وجهاد كافة طبقات الأمة وفي مقدمتها طلاب العلم ومشايخه للعدو الغاصب[٣]، ولعوامل أخرى متعلقة بالأوضاع السياسية الدولية والوضع الداخلي في فرنسا لم يدم الاحتلال الفرنسي طويلاً، فرحل عن البلاد في عام (١٨٠١م) وعادت البلاد بعدها إلى حالة من الفوضى والتناحر بين أمراء المماليك، إلى أن عزم جموع العلماء بقيادة عمر مكرم أمرهم، وولوا محمد علي حكم مصر عام (١٨٠٥م).

ولم يلبث محمد علي إلا قليلاً حتى غدر بهؤلاء العلماء، وفتك بسائر خصومه، وحاول تكوين إمبراطورية مصرية كبرى، لكنه وُوجه بهجمة شرسة من الدول الاستعمارية الكبرى، التي استدرجته شيئاً فشيئاً حتى قضت على آماله العريضة، وحصرت دولته في إطار محدود، وعُزِلَ في حياته، وأُسندت ولاية مصر إلى ولده إبراهيم باشا عام (١٨٤٨م)[٤]، وفي اعتقادي أن شخصية محمد علي وتجربته في

---

(١) see: Peter Gran: Islamic roots of capitalism, p.4.

(٢) جلال كشك: «ودخلت الخيل الأزهر» ص٧.

(٣) انظر تفصيلاً مهماً لذلك في كتاب جلال كشك: «ودخلت الخيل الأزهر»، وعبد الرحمٰن الرافعي: «مصر المجاهدة في العصر الحديث» (١/ ٣٢ ـ ١٤٩).

(٤) وانظر في الكلام تفصيلاً عن محمد علي وفترة حكمه لمصر: عمر الإسكندري وسليم حسن: «تاريخ مصر من الفتح العثماني إلى قبيل الوقت الحاضر» ص١١٠ ـ ٢٠٣، ود. محمد ضياء الدين الريس «تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو الشرق الأوسط في التاريخ الحديث» =

الحكم، وتقويم أثر ذلك كله على مصر والشعب المصري يحتاج إلى دراسة متعمقة وجادة تتوخى الإنصاف، وتبتعد عن التأثر بالأقوال الشائعة، أو الأحكام المسبقة.

وقد استمر الحكم متوارثاً في أسرة محمد علي عبر سلسلة من الحكام المتفاوتين في المواهب والقدرات والكفاءة، وكان الشاغل الأكبر لبعضهم هو أن يجعل مصر قطعة من أوروبا[١]، مقتصرين على جانب المظاهر والشكليات وحدها، وقد انتقلت معهم أحوال البلاد من سيئ إلى أسوأ، وأحاطت بها الديون ومظاهر الفساد، وتغلغلت الجاليات الأجنبية، وسيطرت على مقاليد الاقتصاد في البلاد، ومراكز القوة فيها[٢].

ويكفي أن نعلم أنه عندما غزا نابليون مصر لم يكن فيها أكثر من مائة أوروبي، أغلبهم تجار في مدن ساحلية كالإسكندرية ودمياط، فإذا ما وصلنا إلى الفترة ما بين عامي (١٨٥٧ ـ ١٨٦١م) فسوف نجد أنه دخل مصر حوالي ثلاثين ألف أجنبي كل عام، وأدّى إنشاء قناة السويس ورواج القطن المصري إلى ازدياد أعداد النازحين إلى مصر، حتى بلغوا ثمانين ألفاً عام (١٨٦٥م)، وبلغ الأمر ذروته عام (١٩٢٧م)، حينما وصل عددهم إلى أربعمائة ألف أجنبي[٣]، ولعل ضخامة هذا العدد تظهر بوضوح إذا تذكرنا أن عدد سكان مصر بأسرها في تلك الفترة لم يكن يتجاوز بضعة ملايين فقط.

وفي هذه الأثناء كان الإنجليز يتحينون الفرصة لتحقيق حلمهم القديم بالاستيلاء على مصر، وقد ظهرت أولى مقدمات ذلك أثناء الحملة الفرنسية وما قبلها؛ حيث طارد الأسطول الإنجليزي الأسطول الفرنسي، وأغرقه في موقعة أبي قير عام (١٧٩٨م) وظلوا يناوشون الفرنسيين حتى خرجوا من مصر عام (١٨٠١م) وبعد ذلك بعدة سنوات وتحديداً في عام (١٨٠٧م) حاول الإنجليز غزو مصر في الحملة

= ص٨٢ ـ ٩٠، ود. صلاح هريدي «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص١٣ ـ ٢٢٨، وراجع أيضاً كتاب عبد الرحمٰن الرافعي «عصر محمد علي» وكتابه الآخر «مصر المجاهدة في العصر الحديث» الجزء الثاني.

(١) see: Trevor j. Le Gassick: Major themes in modern Arabic thought, P.20.

(٢) انظر: د. صلاح هريدي «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٢٣١ ـ ٣٢٠.

(٣) انظر: د. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٢٤١، ومقال محمد حسنين هيكل «يوميات أخبار اليوم» المنشور بجريدة أخبار اليوم، بتاريخ ٢/ ٢/ ١٩٥٧م.

المعروفة بحملة فريزر، ولكن المصريين ردوهم ببسالة في موقعة رشيد[١].

وعندما أدرك الإنجليز أن الروح الإسلامية الجهادية المتأصلة في هذا الشعب ـ والتي أخرجت الفرنسيين من قبل ـ تقف حائلاً دون تحقيق مآربهم؛ لجئوا إلى طرق أخرى تمثلت في بث نفوذهم، وزرع الأعوان والممالئين لهم، وورطوا حكام مصر من أحفاد محمد علي في الديون، وبلغ الأمر مداه بشرائهم حصة مصر من قناة السويس، وتبع ذلك تدخلهم في توجيه سياسات البلاد واقتصادها بحجة المحافظة على مصالحهم وأموالهم[٢].

وعندما حدثت الثورة العُرابية وما تبعها من اضطرابات، ومقتل بعض الأجانب في حوادث مفتعلة ومدبرة[٣]؛ اتخذ الإنجليز ذلك كله ذريعة لاحتلال مصر عام (١٨٨٢م) بحجة الحفاظ على الرعايا الأجانب والأقليات الدينية، وتثبيت سلطة الخديو توفيق الذي دخل القاهرة في (٢٥ سبتمبر ١٨٨٢م) بصحبة وولزلي قائد جيش الاحتلال ودوق كنوت ابن ملكة إنجلترا، ورئيس الوزراء محمد شريف باشا، وأقام توفيق مأدبة كبرى، وحفلاً ساهراً في سراي الجيزة تكريماً للضباط والقواد الإنجليز، وأنعم على ستين منهم بالأوسمة المختلفة، وكان من أول قراراته إلغاء الجيش المصري جملة بحجة أنه انضم إلى العصاة من أمثال أحمد عرابي وزملائه[٤].

وادَّعى الإنجليز في أول الأمر ـ كذباً وخداعاً ـ أنهم سوف يغادرون البلاد بمجرد أن تستقر الأحوال الأمنية فيها، لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، وظلوا على حالهم، وإن بقيت مصر من الناحية القانونية ولاية تابعة للدولة العثمانية، إلى أن وقعت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م) وأعلنت تركيا الحرب على بريطانيا وحلفائها،

---

(١) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس «تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية» ص١٧٠، ١٧١، و«تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو الشرق الأوسط في التاريخ الحديث» ص٧٠ ـ ٨١.

(٢) انظر: ريمون فلاور «مصر من قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر» ص١٦٧ ـ ١٧٩، ترجمة: سيد أحمد الناصري، ومحمد رفعت «تاريخ مصر في الأزمنة الحديثة» ص١٨٥ ـ ١٩٣، ود. أحمد هيكل «تطور الأدب الحديث في مصر» ص٩١.

(٣) انظر: د. مصطفى محمد رمضان «تاريخ الحركة الوطنية وجذور النضال المصري» ص٢٥٦ ـ ٣١٧، ود. صلاح هريدي «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٣٢١ ـ ٣٦٨.

(٤) انظر: محمد رفعت «تاريخ مصر في الأزمنة الحديثة» ص٢٦٢، ود. عمر عبد العزيز عمر «تاريخ مصر الحديث والمعاصر» ص٣٠٥، ٣٠٦.

فانتهز الإنجليز الفرصة وأعلنوا في (١٨ ديسمبر عام ١٩١٤م) الحماية على مصر، وقطعوا كل صلة لها بالخلافة العثمانية، وحولوها إلى مستعمرة بريطانية، وخلعوا الخديو عباس، وعينوا حسين كامل سلطاناً على مصر(١).

وباحتلال الإنجليز لمصر دخلت البلاد في مرحلة من أخطر مراحلها السياسية والفكرية والاجتماعية، والتي خلَّفت آثاراً عميقة جدّاً، لعل بعضها ما زال موجوداً حتى الآن، فالسلطة الفعلية لحكم البلاد تحولت من الخديو إلى المعتمد البريطاني المقيم في قصر الدُّوبَارة، وأعوانه من المستشارين الإنجليز المنتشرين في الوزارات المختلفة، وتحول اقتصاد البلاد إلى اقتصاد زراعي، لا هم له إلا توفير المواد الخام بأبخس الأسعار، ـ ولا سيما القطن ـ لتشغيل المصانع الإنجليزية، ثم تصريف هذه المنتجات بعد تصنيعها في الأسواق المصرية، وتم تعيين مستشار إنجليزي للمالية، وأُجهدت الخزانة المصرية بتعويضات مجحفة تُصرف للأجانب عما أصابهم من خسائر وهمية، فضلاً عن تحميل مصر تكاليف إقامة جيش الاحتلال، والموظفين الإنجليز، والإنفاق على حرب المهدي في السودان، ثم الحربين العالميتين الأولى والثانية(٢).

وأما التعليم فقد سيطر عليه القس دنلوب، فخرَّب مناهجه تماماً، وقلَّص من عدد المدارس والطلاب، وقصر الهدف من التعليم على تخريج موظفين لخدمة سلطة الاحتلال، وفرض التعليم باللغة الإنجليزية، وحارب اللغة العربية، وحاصرها في كل مكان(٣).

وأمام هذا الوضع البئيس ظهرت العديد من حركات المقاومة على كل المستويات(٤) السياسية، والفكرية، والاقتصادية، والتعليمية، والإعلامية، وبرزت شخصيات حملت لواء المقاومة ضد الإنجليز كمصطفى كامل، ومحمد فريد،

---

(١) انظر: د. رءوف عباس حامد «معالم تاريخ مصر المعاصر» ص٩، ١٠، ٤١ ـ ٤٣.

(٢) انظر: د. أحمد هيكل «تطور الأدب الحديث في مصر» ص٩٣ ـ ٩٨، ود. رءوف عباس حامد «معالم تاريخ مصر المعاصر» ص١٢ ـ ٣٨.

(٣) انظر: د. جرجس سلامة «أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر» مكتبة الأنجلو، الطبعة الأولى (١٩٦٦م).

(٤) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس «تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو الشرق الأوسط في التاريخ الحديث» ص٢٣٧ ـ ٢٦٥، ود. مصطفى محمد رمضان «تاريخ الحركة الوطنية وجذور النضال المصري» مطبعة الأمانة، (١٩٨٥م).

وتعالت أصوات الدعاة المصلحين، وأُنشئت هيئات وجماعات وجمعيات، كالشبان المسلمين، والجمعية الشرعية، وأنصار السُّنَّة، والإخوان المسلمين، وأُسست صحف ومجلات تقاوم الاحتلال والمحتلين، ويضيق المقام عن حصر هذه الجهود أو ذكرها تفصيلاً، والمهم أن ذلك كله أثمر في نهاية الأمر رحيل الإنجليز وجلاءهم عن مصر في عام (١٩٥٦م) بعد أربع سنوات من قيام حركة الجيش في (يوليه ١٩٥٢م) والتي دخلت مصر معها طوراً آخر لا نزال نعيشه حتى اليوم، وهو يخرج عن الفترة الزمنية التي تعالجها هذه الرسالة.

وكان من الضروري أن تلقي هذه الأوضاع السياسية بظلالها على **مجمل الأحوال الفكرية والعلمية**، وتترك آثارها الواضحة عليها، وتكاد الآراء تتفق على أن حالة المسلمين الفكرية في القرون السابقة على العصر الحديث قد بلغت أوج ضعفها وتدهورها، فقد غفا العالم الإسلامي غفوة طويلة، امتدت لعدة قرون، تغلغل فيها الجمود والتحجر إلى شتى مناحي الحياة، وكان مزيجاً من الجمود الفكري والشعوري والوجداني، فأحال الأفكار إلى قواعد ميتة بغير روح، وأحال الوجدان إلى مشاعر خالية من الصدق، وأحال الأعمال إلى ضرب من الأداء الآلي الخالي من الحياة والإبداع، وظل العالم الإسلامي يجتر حضارته العظيمة الأولى في عصورها الزاهرة، ويكرر معارفه القديمة بلا زيادة أو إبداع، ودون أن يضيف إليها جديداً حيّاً يساوق خطو الزمن، ويتماشى مع تسارع وتيرة الحياة[(١)].

وبعد قرون طويلة من السبق الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين، والإضافات التي تميزت بها وشهدتها مختلف جبهات الفكر وفروع العلم والمعرفة، وقف المسلمون عند ما تلقوه عن السابقين، واقتصر الأمر على ترديد بعض الكتب الفقهية أو النحوية، وأصبح العلم مجرد «كتاب ديني شكلي يُقْرَأ، أو جملة تُعْرب، أو متن يُحْفَظ، أو شرح على متن، أو حاشية على شرح، أما علوم الدنيا فلا شيء منها، إلا حساب بسيط يستعان به على معرفة المواريث، أو قبس من فلك قديم يستدل به على مواقيت الصلاة»[(٢)].

وانحصر جهد العلماء في القرون الأخيرة عند مجرد الجمع والتصنيف والتهذيب

---

(١) انظر: محمد قطب «معركة التقاليد» ص٦، ٧، دار الشروق (١٩٩٥م).

(٢) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» ص٧.

والتنقيح[١] والاختصار والشرح والتعليق والتحشية، وصارت الحالة العلمية والثقافية في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي بصفة عامة «رتيبة غير متنوعة، جامدة غير متحركة، مقلدة غير مبتكرة، لفظية غير موضوعية، تكاد تدور حول نفسها، تلخص الأفكار العلمية في متون، ثم توضحها في شروح، وقد تفسر الشروح في حواشٍ وتقارير، وكل ذلك أُخذ عن السابقين؛ لأنه ما ترك الأول للآخر شيئاً، وهي أيضاً ثقافة محصورة قُصِرَت على طائفة معينة وقفت نفسها عليها، وكأنما كانت تعيش في الماضي دون أن يكون لها بالحاضر صلة، تجهل التطور والتقدم، ولا تشعر بحاجتها إلى اجتهاد أو حرية»[٢].

وقد شمل هذا التدهور والضعف كافة العلوم تقريباً، لا فرق في ذلك بين العلوم الشرعية وغيرها، ففيما يخص العلوم الشرعية يحكي الشوكاني في ترجمة شيخه محمد عابد السندي (ت١٢٥٧هـ) أنه زار مصر عام (١٢٣٢هـ ـ ١٨١٧م) أي: في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، ثم رجع وأخبرهم «باندراس العلم في الديار المصرية، وأنه لم يبق إلا التقليد والتصوف»[٣].

ويتحسر محمد عبده من كون «ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم، إلا من عصم الله وهم قليلون»[٤]، كما يتعجب رشيد رضا من أنه قد «أتى على الأزهر ثلاثة قرون، لم ينبغ فيها عالم مستقل في علم من العلوم، كعلماء القرون الأولى أو الوسطى إلى القرن العاشر، كابن عبد السلام، وابن دقيق العيد من الجامعين ـ أي: العلماء الموسوعيين ـ والحافظ العراقي، والحافظ العسقلاني من المُحَدِّثين، وكذا السخاوي والسيوطي ومن بعدهما، وكابن هشام من علماء العربية، ومن الغريب الذي كان مجهولاً في مصر أنه نشأ في القرون الثلاثة الأخيرة أفراد من علماء الشرع المستقلين والإخصائيين في سائر الأقطار الإسلامية، كالمقبلي والشوكاني وابن الوزير، والمرتضى الزبيدي في اليمن، والشهاب الآلوسي في العراق، وابن عابدين في الشام، والسيد جمال الدين في

(١) انظر: د. محمد عمارة «تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة» ص١١، كتاب الهلال العدد ٣٨٠، (أغسطس ١٩٨٢م).

(٢) د. إبراهيم مذكور «تاريخ الفلسفة ضمن الفكر الفلسفي في مائة عام» ص٣٦٤، أشرف على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، بيروت، (١٩٦٢م).

(٣) الشوكاني «البدر الطالع» (٢/ ٢٢٧).

(٤) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٧٤)، وانظر أيضاً: «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٥٠٥ ـ ٥٢٢).

الأفغان، والسيد صديق حسن خان في الهند، وناهيك بنهضة علوم الحديث في الهند من عهد ولي الله الدهلوي إلى الآن، وفي هذه القرون ضعفت علوم الحديث في الأزهر، حتى ذابت وزالت، ولم يبق لها مدرس مفيد ولا طالب مستفيد، وما زال العلم في الأزهر يهبط ويتدلى، ويتقلص كالظل ويتولى»[(١)].

ولعله ليس بمستغرب في ظل وضع كهذا أن نطالع وصفاً لما كان يجري في الموالد أو عند القبور والأضرحة من خرافات وخزعبلات وممارسات شركية[(٢)]، أو أن نقرأ ما حكاه محمد عبده عما حدث أثناء حرب عرابي مع الإنجليز عام (١٨٨٢م) حيث «طفق العلماء يقرءون البخاري في الأزهر ومسجد سيدنا الحسين، ويدعون بالنصر لعساكر عرابي والهزيمة للإنجليز»[(٣)].

وأقول: إنهم لو اكتفوا بقراءة كتاب الجهاد وحده من صحيح البخاري، ثم أشاعوا العلم به في الأمة، ودعوهم لتنفيذ ما فيه من أوامر وتوجيهات، لكان ذلك أجدى نفعاً وأنجع أثراً.

وأما ما عدا العلوم الشرعية من طبيعة، وطب، ورياضة، وجغرافيا، وعلوم عسكرية، وما أشبه ذلك، فالخطب فيها كان أشد، والوضع أسوأ بكثير، حتى إن كثيراً من الناس أصبحوا ينظرون إلى «علوم الجغرافيا والطبيعة والكيمياء كأنها الكفر البواح أو السحر المزيف، واتصل ما بينهم وبين الخرافة والجهالة بهذا الانقطاع بينهم وبين العلم الصحيح قديمه وحديثه، فاصطبغ فهمهم للدين بصبغة الجهل والتخريف، وطلبوا الخلاص من غير بابه، وتوسلوا للعمل فيه بغير أسبابه، واتهموا الناصحين، وأسلموا مقادتهم للمدجلين والمحتالين»[(٤)].

وهناك بعض شهادات لغربيين ولمسلمين تدل على ذلك، فهذا سائح فرنسي يدعى «فولني» زار مصر في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وأقام بها وبالشام نحو أربع سنوات، ثم وصف ما رآه من أحوال فقال: «إن الجهل في هذه البلاد عام شامل مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في

(١) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧، ٨.
(٢) انظر: علي بن نجيب الزهراني «الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، وآثارهما في حياة الأمة» (١/ ٢٩٥ ـ ٣٧٠).
(٣) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (١/ ٤٦٠).
(٤) العقاد «الإسلام في القرن العشرين» ص٤٠.

كل جوانبها الثقافية من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد من يصلحها إلا أن يكون أجنبياً»(١).

وعندما وفد إلى مصر وال عثماني جديد، وهو أحمد كور باشا، وكان كما يصفه الجبرتي من أرباب الفضائل، وله رغبة في العلوم الرياضية، قابله صدور العلماء في ذلك الوقت، فتكلم معهم وناقشهم وباحثهم، ثم تكلم معهم في الرياضيات، فأحجموا وقالوا: لا نعرف هذه العلوم، فقال الباشا: «المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم، وكنت في غاية الشوق إلى المجيء إليها، فلما جئتها وجدتها كما قيل: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه، فقال له الشيخ - أي: الشيخ الشبراوي شيخ الأزهر حينذاك -: هي يا مولانا كما سمعتم، معدن العلوم والمعارف، فقال: وأين هي وأنتم أعظم علمائها، وقد سألتكم عن مطلوبي من العلم فلم أجد عندكم منها شيئاً، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل ونبذتم المقاصد، فقال له: نحن لسنا أعظم علمائها، وإنما نحن المتصدرون لخدمتهم... وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم الحساب»(٢)، ثم دلَّه على الشيخ حسن الجبرتي والد المؤرخ الجبرتي، فَسُرَّ الباشا كثيراً بمعرفته ولقائه.

لكن لا بد من أن ننبه إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أن هذا الوضع المزري والتدهور الفكري الشديد الذي آلت إليه الأحوال العلمية بمصر وسائر الأقطار الإسلامية في تلك الفترة إنما هو حكم من حيث الجملة، وبالنظر إلى الطابع العام الذي كان سائداً حينذاك، وإن كان ذلك لا يعني بحال انعدام أي بصيص من الضوء، أو انتفاء أية محاولات للنهوض بالأمة من كبوتها.

وليس صحيحاً أن الحملة الفرنسية - كما زعم البعض - هي التي حملت مشعل التنوير والحضارة والمدنية، وكانت الشرارة التي بعثت الأمة من نهضتها الطويلة، فهي ليست سوى مشروع صليبي استعماري توسعي، لم يكن يبغي إلا العدوان والسيطرة على مقدرات الأمة وثرواتها، وإبعادها عن دينها وهويتها.

وهناك العديد من الدراسات(٣) والشواهد التي تثبت وجود محاولات للنهوض في

(١) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» ص٦.
(٢) الجبرتي «عجائب الآثار» (١/١٩٣، ١٩٤).
(٣) ونشير هنا على وجه الخصوص إلى الدراسة المهمة لأحد المستشرقين وهو بيتر جران.
Peter Gran: Islamic roots of capitalism-Egypt, (1760-1840). =

كثير من أرجاء العالم الإسلامي ومنها مصر، وكان من المتوقع أن تؤتي هذه الحركات الإصلاحية أكلها لو تُرِكَتْ وشأنها دون تدخل خارجي وتواطؤ داخلي، ويشار هنا على وجه الخصوص إلى بعض الشخصيات في مصر وخارجها مثل الجبرتي الكبير، والزبيدي، وحسن العطار، وغيرهم.

وحتى مع تبني البعض للرأي القائل بأن الاحتكاك بالغرب والاتصال بحضارته مادياً ومعنوياً، سواء عن طريق البعثات أو الترجمة، أو الاحتلال الفرنسي، ثم الإنجليزي الذي وفد علينا، كانت له نتائج إيجابية؛ حيث نبه أذهان الكثيرين، ودفعهم للبحث والنظر فيما يجري حولهم، وأدى إلى اقتباس كثير من المعارف والعلوم والتقنيات الحديثة في شتى مناحي الحياة، وبعث في الشرق ـ كما يشير الشيخ محمد مصطفى المراغي ـ روحاً جديدة تغاير الروح التي كانت سائدة في الماضي، بل غيَّر العادات والتقاليد ومناهج التفكير(١).

أو كما يقول الدكتور محمود قاسم: «إن احتكاك الشرق بالغرب لم يكن شرّاً كله، بل كان فيه جانب من الخير، فقد وقف المسلمون على حقيقة أذهلتهم، وهي أن الحضارة الغربية أصبحت الحضارة العالمية، وأن كل حضارة سواها لا تستطيع البقاء إلا إذا أخذت بالأسباب التي أدت إلى ازدهار حضارة الغرب، من اعتماد على العلم والحرية السياسية، كذلك علموا أن حضارتهم التي طالما زهوا بها، والتي حسبوا أنها ما زالت تمثل الحضارة الإنسانية ـ أصبحت لا تغني عنهم شيئاً، ولا سيما بعد أن تلوثت مصادرها الأولى بأوشاب وأخلاط مسختها، حتى أصبح التعرف عليها يكاد يكون من أشق الأمور وأكثرها عناء، وحتى أصبحت في حالتها

= وراجع أيضاً بخصوص الكلام عن الزبيدي: H.A.R Gibb: Islam, p. 115.
وأما الدراسات العربية، فمن أهمها كتاب الأستاذ محمود شاكر «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» وكتاب د. ليلى عنان «الحملة الفرنسية تنوير أم تزوير» كتاب الهلال، العدد ٥٦٧ (مارس ١٩٩٨م)، وانظر أيضاً: أنور الجندي «يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار» ص٧، ٨، ١٣، و«أصالة الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب والعلمانية» ص١٢، ١٣، ١٥، ١٩٠، ود. جمال الدين الشيال «محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث» ص٥، ود. محمد السيد الجليند «فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع الغربي» ص٦٧ ـ ٦٩، ٨١ ـ ٩٩، ود. محمد عبد السلام الشاذلي «تطور الفكر العربي» ص٦ ـ ٤٣.

(١) انظر: مقدمة الشيخ المراغي لكتاب «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية لأمين الخولي» ص٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

الراهنة لا تدفع عنهم شراً، ولا تأتيهم بخير»[١].

أقول: إنه مع التسليم بوجود بعض الفوائد الناتجة عن الاحتكاك بالغرب وحضارته فلا يمكن لمنصف أن ينسى الكلفة الكبيرة التي نتجت من وراء هذا الاتصال، والآثار السلبية الخطيرة التي جاءت في ركاب الاحتلال الغربي وحضارته، ومع أنه لم يكن أول اتصال للمسلمين بحضارات أخرى؛ إذ حدث شيء من هذا القبيل في عصور الإسلام الأولى، إلا أن طبيعة الالتقاء، وكيفية التعامل معه قد اختلفت في كلتا المرتين كما يشير إلى ذلك المستشرق مونتجمري وات[٢]، وغيره من الدارسين المسلمين[٣].

فالاتصال في المرة الأولى كان عن اختيار وإرادة، والمجتمع المسلم كان قوياً وناهضاً، والمسلمون هم الطرف الأقوى تأثيراً، وليس هناك عقدة انبهار بالآخر، والحصانة الفكرية موجودة ومتأصلة في النفوس، والتعامل مع الوافد كان من قبيل الفرز والانتقاء والتفريق بين ما يُقبل وما يُرد، أما في المرة الثانية فكان الاتصال مفروضاً ولا مناص منه، وقد جاء والمجتمع الإسلامي في أضعف أحواله، والغرب هو الغالب وليس المغلوب، وهو القوي وليس الضعيف، وعقدة الانبهار تغشى العقول والأبصار، وتُذهب كل قدرة على المقاومة أو التساؤل.

وهكذا فمنذ أن «أحكم الغرب قبضته على مقاليد العالم، ومنه العالم الإسلامي في أواخر القرن الماضي، لم ير الناس غير ثقافته، فاعتبرت المحور والمقياس لكل فكر ومعرفة، ومع الغلبة التي حققها الغرب بدأ الاجتياح والغزو الثقافي، وبدأت الحصون الفكرية والثقافية للأمم الأخرى تتهاوى أمامه»[٤]، وقد أفرز ذلك كله أفكاراً غريبة وآراء شاذة، وظهرت دعوات مناقضة ومعارضة تماماً لثوابت الأمة وأصول دينها، فبالإضافة لحركات التبشير أو التنصير الصريحة والمستترة[٥]،

---

(١) د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص١٦٦.

(٢) see: W.M.Watt: Islamic philosophy and theology, p. 173, 174.

(٣) انظر: علي المحافظة «الاتجاهات الفكرية عند العرب» ص٩، ود. عبد الحميد مدكور «دراسات في الفكر الإسلامي» ص٥ ـ ٩، مكتبة الزهراء، القاهرة (١٩٨٩م).

(٤) د. طه جابر العلواني «إصلاح الفكر الإسلامي» ص١٣.

(٥) وانظر في تفصيل الكلام عن ذلك: أ.ل شاتليه «الغارة على العالم الإسلامي» ترجمة وتلخيص: محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، ود. مصطفى الخالدي وعمر فروخ «التبشير والاستعمار في البلاد العربية» بيروت، (١٩٥٧م)، ود. خالد محمد نعيم «الجذور التاريخية =

ودعوات التغريب الفجة[١]، ارتفعت أصوات البعض تنادي بفصل الدين عن الدولة، وتسللت العلمانية إلى العالم الإسلامي لأول مرة، بعد أن ظلت حتى القرن التاسع عشر خصوصية غربية لا مبرر لوجودها أو الحاجة إليها أصلاً في المجتمعات الإسلامية، وكانت مصر في طليعة الدول الإسلامية التي تسرب إليها هذا الفكر.

وقد ترتب على ذلك أن نُحيت حدود الله وشريعته عن الحكم بين الناس، واستوردت القوانين الغربية[٢]، ولعل من اللافت للنظر أن تكون نشأة المحاكم الأهلية عام (١٨٨٣م) أي: بعد مجيء الاحتلال الإنجليزي لمصر بعام واحد، وكانت المحاكم المختلطة قد سبقتها بأعوام قليلة، والخطير في الأمر أن معظم القوانين التي سارت عليها تلك المحاكم ـ كما يشير إلى ذلك المستشرق أندرسون ـ كانت مستقاة من قوانين نابليون وتشريعاته[٣].

كذلك ظهرت الدعوة إلى الفرعونية، واتخاذ الرابطة الوطنية بديلاً عن الرابطة الإسلامية، ووُجد من يرى ـ مثل طه حسين ـ أن السبيل إلى النهضة «واضحة بينة مستقيمة، ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقتهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يُكْرَه، وما يُحمد منها وما يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع، والغريب أنَّا نسير هذه السيرة ونذهب هذا المذهب في حياتنا العملية اليومية، ولكننا ننكر ذلك في ألفاظنا وعقائدنا ودخائل نفوسنا، فنتورط في نفاق بغيض، لا أستطيع أن أسيغه، ولا أن أسكن إليه»[٤].

وقد تطور الأمر شيئاً فشيئاً، وحاولت الدوائر الثقافية المرتبطة بالغرب وثقافته أن تنقل الصراع العنيف الذي دار هناك بين الدين والعلم إلى المجتمع الإسلامي عبر

= لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر» دراسة وثائقية، كتاب المختار، القاهرة، بدون تاريخ.

(١) انظر: د. محمد محمد حسين «الإسلام والحضارة الغربية» ص٤١ ـ ٦٠، و«الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/ ١٩٠ ـ ٢٨٧).

(٢) انظر: د. محمد عمارة «الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية» ص٢٤٩، ود. سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي «العلمانية: نشأتها، وتطورها، وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة» ص٥٠٧ ـ ٦٤٤.

(٣) see: J.N.D Anderson: Islamic Law in the modern world, p. 22.

(٤) طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» ص٤١، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

مناهج ومشكلات فكرية جديدة، مستغلة أن الإلحاد في الغرب لم يعد ترفاً فكريّاً مجرداً أو تمرداً عقليّاً تشكل ملامحَه ظروفٌ فكريةٌ ونفسيةٌ محدودةٌ، وإنما غدا مرتبطاً بالصراع الاجتماعي والطبقي نتيجة للصراع الدموي الذي حدث بين الكنيسة والمناهج العلمية والمذاهب الفلسفية[١]، وكان أمراً مذهلاً بحق، ومتجاوزاً لكل الحدود، وأعتقد أنها كانت المرة الأولى أن يصدر بأكبر دولة إسلامية ـ وهي مصر بأزهرها ومساجدها وعلمائها ـ كتاب يُطْبَع ويُنْشَر علناً تحت عنوان: «لماذا أنا مُلحِد؟»[٢].

ولعل من أهم الأسباب التي كانت وراء ظهور مثل تلك الأفكار المنحرفة، وانتشارها بين قطاع كبير من الناس ـ حالة الافتتان الشديد بالغرب، والانبهار بكل ما يأتي من قِبَله، والشعور بالنقص والدونية أمام حضارته ومنجزاته، حيث «شغف الناس في هذه الفترة بالكلام عن أدباء الغرب، ومفكري الغرب، وساسة الغرب، حتى أصبح العلم بتاريخهم وآرائهم هو وحده آية التبحر في الثقافة، وأصبح الاستشهاد بالقول المنسوب لأحد الغربيين أي واحد منهم، هو فصل الخطاب، وهو الحجة المسكتة التي ينقطع بها جدال المختصمين، وأوشك الأمر أن يبلغ بالناس حد المرض»[٣].

وأحسب أنه ليس من قبيل المبالغة، إذا قلنا: إن الحركة الثقافية في هذه الفترة كانت ـ في كثير من إنتاجها وأدبياتها والقضايا التي تعالجها ـ تدور حول محور الغرب بفكره وحضارته، سواء بالتبعية والانسياق الكامل، أو بالنقد والرفض الصارم، أو باتخاذ موقف متأرجح بين الطرفين السابقين، وهو المواءمة والتوفيق، والمهم أن الغرب كان هو الغائب الحاضر في جل القضايا، وإن كان ذلك لا ينفي بالطبع بقاء ثلة من مفكري هذه الأمة، ظلوا مستمسكين بهويتهم وثقافتهم الإسلامية العربية، ومناضلين أمام الغزو الفكري التغريبي، ودعاته المنتشرين في مراكز التأثير المختلفة.

وإذا ما انتقلنا بعد هذا كله إلى الكلام عن **حالة الدراسات العقدية والكلامية**

---

(١) انظر: د. محسن عبد الحميد «جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه» ص١٧٢.

(٢) وقد ألف هذا الكتاب رجل يدعى إسماعيل أدهم، وتوالت الردود عليه، وسوف نعرض لشيء من ذلك في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى.

(٣) د. محمد محمد حسين «أزمة العصر» ص٢٣٨، ٢٣٩.

بمصر في العصر الحديث، فلا شك أنها كانت جزءاً من الحالة الفكرية والعلمية العامة في تلك الحقبة الزمنية، ومن ثم يسري عليها نفس السمات والخصائص، التي تنطبق على غيرها من العلوم الأخرى، ويمكننا أن نقسم العصر الحديث إلى مرحلتين متمايزتين:

المرحلة الأولى:

وتبدأ مع مطلع العصر الحديث؛ أي: أوائل القرن التاسع عشر الميلادي ـ الثاني عشر الهجري ـ وقد استمرت الدراسات الكلامية على ما كانت عليه في القرون الثلاثة أو الأربعة السابقة دون تغيير يذكر، وكان الأزهر ومنذ قرون عديدة هو المكان الأول والأهم، بل ربما كان المكان الوحيد تقريباً لتدريس العلوم الإسلامية والعربية، ومن بينها العقيدة، وكان علماؤه والمتخرجون فيه هم وحدهم المتصدرين لتعليم الناس وإفتائهم، وتولي المناصب الدينية من قضاء وخطابة وتدريس وما أشبه ذلك، كما أن المساجد الكبرى الأخرى لم تكن سوى فروع للأزهر داخل القاهرة أو في الأقاليم كالإسكندرية وطنطا، وانحصر دور الكتاتيب في تحفيظ القرآن، وتعليم مبادئ القراءة والحساب الأولية، وتأهيل الطلاب للالتحاق بالأزهر(١).

لكن إذا كنا نقول: إن دراسة علم الكلام في الشطر الأول من العصر الحديث تعتبر بمثابة امتداد واستمرار لما كان عليه الحال في القرون الثلاثة السابقة، فلا بد من الإشارة إلى أن معرفتنا بما آلت إليه الحالة العلمية ككل في تلك الفترة لا تزال يشوبها الكثير من النقص، وقلة التفاصيل، ولم أستطع ـ في حدود اطلاعي المتواضع ـ الوقوف على دراسات علمية متعمقة بالقدر الكافي الذي تستبين معه تفاصيل الأحوال العلمية في هذه المرحلة السابقة على العصر الحديث، وخصوصاً في القرون من العاشر حتى الثاني عشر الهجري.

وقد ألمح محمد عبده إلى أمر كهذا فيما يتعلق بالتاريخ العام لعلم الكلام في عصوره المختلفة فقال: «إننا إذا أردنا أن نكتب عن تاريخ علم الكلام مثلاً، فلا يوجد في تواريخنا مادة تفي بالغرض، يذكرون مثلاً أن واصل بن عطاء أول من

---

(١) انظر: سامي سليمان السهم «التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر» ص٤٩ ـ ٥٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٦٥، عام (٢٠٠٠م).

تكلم في العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصري، لكن ما سبب ذلك؟ ومن أين جاء هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذي حدا بالشيخ أبي الحسن الأشعري للقول بأن الوجود غير الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة في كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء من إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد في وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا»[١].

ومن الواضح أن رأي محمد عبده هذا قيل في وقت متقدم، وقبل أن يُكشف عن كثير من المخطوطات المهمة في علم الكلام، ويتم إخراجها إلى مجال النشر، لكن حتى مع تقدم حركة التحقيق والنشر، فلا يزال الوضع بالنسبة للقرون الأخيرة كما هو، ولذا نجد الدكتور إبراهيم مدكور يقول: «ينبغي أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية، فإن ما كُتِبَ منها لا يكاد يذكر، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية وقد حاول (هورتن) في بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفي، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغي أن يعقبها، وأما اللغة، والتشريع، **والتوحيد**، والتصوف، فلا تزال في طي الكتمان»[٢].

ومن خلال تتبع ما هو متاح من الكتب المصنفة في هذه الفترة المتأخرة[٣]، أو الدراسات التي كتبت عنها، يمكن القول: إنه قد غلب على المؤلفات الكلامية طابع من التدهور، والجمود، والجفاف، والتقليد، والاكتفاء بإعادة العرض، واجترار الماضي، حيث عكف أصحابها على كتب السابقين تلخيصاً، وشرحاً، وتعليقاً على الشرح، ثم وضعوا حواشي وتقريرات على الشروح، كان جل اهتمامهم منصبّاً على جمع الآراء والمقولات السابقة، وترتيبها وعرضها في نسق مدرسي محكم، وكادت الصلة تُفقد بين ما تضمنته هذه الكتب وواقع المسلمين والتحديات التي تواجههم؛ لأن العقائد صارت تُقدم كنظريات مجردة، قليلة الفاعلية في توجيه حياة المسلمين[٤].

---

(١) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/٤٦٦)، و«تاريخ الأستاذ الإمام» (١/٩٢٧).

(٢) د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (١/٦٨).

(٣) ويشيع عند نفر من المستشرقين تسمية هذه الفترة بعصور الظلام، وقد توسَّع مونتجمري وات في تحديد الإطار الزمني لعصور الظلام هذه، فجعله (من ١٢٥٠ إلى ١٩٠٠م) أي: من القرن السابع الهجري وحتى القرن الثالث عشر.

See: W.M.Watt: Islamic philosophy and theology, p. 147-173.

(٤) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٢٢، ولويس غارديه وجورج =

وبالجملة فقد انتهى الحال ـ كما يقول محمد عبده ـ إلى أنه «لم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ، أو تناظر في الأساليب، وعلى أن ذلك في قليل من الكتب، اختارها الضعف، وفضلها القصور»[(١)]، وصار الطلبة يتعلمون كتباً لا علماً[(٢)].

وهناك سمتان بارزتان تشترك فيهما جل الكتب الكلامية التي أُلِّفت، أو كانت تدرس في تلك الفترة:

السمة الأولى: أنها من حيث الاتجاه أو المذهب الكلامي الذي سارت عليه في عرض مسائل العقيدة وقضاياها تبعت المذهب الأشعري، وتبنت آراءه، ولم تخرج عنها تقريباً إلا في القليل النادر، ويأتي ذلك كأثر من آثار سيطرة المذهب الأشعري واتساع نفوذه وانتشاره في جل المراكز العلمية الكبرى بالعالم الإسلامي[(٣)]، وهو الأمر الذي أسهمت عوامل عديدة في تحققه، منها: الحضاري، والسياسي، والاجتماعي، والفكري[(٤)].

= قنواتي «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» (١/ ١٣٧)، ترجمة: د. صبحي الصالح، ود. فريد جبر، ود. عبد المجيد النجار «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» (٢/ ٣٦، ٣٧)، ود. عبد الرحمٰن الزنيدي «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية» ص٤٧، ود. محمد صالح السيد «إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده» ص١٧، ٢٢، ٢٤.

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٢٠.

(٢) انظر: تعليق رشيد رضا على «رسالة التوحيد» ص٢٠، و«المنار والأزهر» ص٧.

(٣) ويستثنى من ذلك بالطبع تركيا؛ حيث ساد المذهب الماتريدي، والدولة الصفوية في إيران؛ حيث ساد المذهب الشيعي الاثنا عشري، وشبه الجزيرة العربية بعد دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث تم إحياء المذهب السلفي.

(٤) انظر في تفصيل تلك العوامل:

Macdonald: Development of muslim Theology, p.241.

Watt: Islamic philosophy and theology, pp.90, 91.

H.A.R Gobb: Islam, p.80.

ود. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ١١٤، ١١٥)، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام، الأشاعرة» ص٣٨ ـ ٤٢، ود. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٢٩٧)، وغازي التوبة «في مجال العقيدة نقد وعرض» ص٢٢ ـ ٢٤، ود. حسن الشافعي: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١١٨، ١١٩، ود. أيمن فؤاد سيد «المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي ضمن تاريخ المدارس في مصر الإسلامية» ص٩٤ ـ ٩٩، والشمس السلفي الأفغاني «الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» (١/ ٢٩٤ ـ ٣٠١)، ود. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (١/ ٥٢ ـ ٥٦).

فمن الناحية الحضارية قُدِّر للمذهب أن ينشأ في بغداد، وليس في أحد الأطراف البعيدة، وبغداد حينئذٍ كانت تمثل قلب العالم الإسلامي السياسي، ومقر الخلافة، والعاصمة الثقافية، ومركز الفكر وحاضرته، مما ساعد على انتشار الفكر الأشعري في كافة أرجاء العالم الإسلامي.

ومن الناحية السياسية حظي المذهب الأشعري بالتأييد المادي والمعنوي لعدد من الحكام والسلاطين؛ ففي ظل مواجهة الدولة العباسية لخصومها من الشيعة الفاطميين أصدر الخليفة القادر ما عرف بالمرسوم القادري، والذي ألزم الناس فيه بالعقيدة الأشعرية، وهدد المخالفين لها، وعندما استفحل خطر الشيعة واستولى البساسيري ـ أكبر قواد بني بويه ـ على بغداد، وطرد الخليفة، وأقام الخطبة باسم الفاطميين، استنجد الخليفة العباسي بالسلاجقة الذين طردوا البويهيين، وفي عهدهم بلغ المذهب الأشعري أوج ازدهاره، لا سيما مع مجيء نظام الملك وزير الحاكم السلجوقي ألب أرسلان، والذي أسس الكثير من المدارس العلمية، كان من أشهرها المدرسة النظامية في بغداد ونيسابور، وهذه المدارس كانت معقلاً لتدريس المذهب الأشعري إضافة للمساجد ومجالس الوعظ، وفيها تَخرَّج الكثير من الطلبة.

ولما جاء صلاح الدين الأيوبي، وأخرج الفاطميين من مصر استمر في اعتماد العقيدة الأشعرية والدعوة إليها، ولا شك أن الناس في الغالب مجبولون على اتباع حكامهم، وموافقتهم في الرأي والمذهب رغباً أو رهباً، وربما اقتناعاً، ثم إن هذه المدارس كانت توفر للطلاب الإقامة والغذاء والمال؛ مما يجعل الكثرة الغالبة تسعى لتلقي العلم فيها.

ومن الناحية الفكرية اعتنق المذهب الأشعري ونصر آراءه جم غفير من الأعلام البارزين ذوي الصيت الواسع والقبول الكبير عند الخواص والعوام، مثل: الباقلاني، والجويني، والغزالي، والقشيري، وابن عساكر، والعز بن عبد السلام، والنووي، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وغيرهم الكثير، إضافة للتقارب الكبير بين الأشعرية والصوفية، والذي جذب أنصار التصوف لهذا المذهب الأشعري، كما لا ننسى شيوع فكرة التوسط عن المذهب الأشعري، وبعده عن الغلو في التمسك بالعقل أو التعويل على ما لا يصح من النقل، ونزعته الانتقائية في الاختيار بين الآراء والمذاهب المتعارضة، وهي صفة تكرر وصف المذهب بها منذ مؤسسه الأول أبي

الحسن الأشعري لدي كثير من القدامى والمحدثين[(١)].

السمة الثانية: أن هذه الكتب سارت من حيث أسلوب التأليف وطريقة العرض على ما يعرف بطريقة المتون والحواشي، وهي طريقة تقوم على وجود متن منثور أو منظوم يتسم في الغالب بالإيجاز والاختصار، والتكثيف الشديد للألفاظ والمعاني، مما يستدعي أن يُكتب عليه شرح يفك مغاليقه، ويبسط عبارته، ويوضح معانيه، وقد يجد البعض في الشرح نقصاً أو إعوازاً أو كلاماً يستحق النقد فيؤلف عليه حاشية، وربما وجد في الحاشية نفس الأمور السابقة فيكتب عليها ما يسمى بالتقرير.

وقد تجمعت أسباب كثيرة كانت وراء انتشار هذه الطريقة وتأليف المتون المنثورة والمنظومة، ثم شرحها فيما بعد، حتى صارت النمط الشائع في التأليف والتعليم في العصور المتأخرة، ومن ذلك الرغبة في التسهيل على الطلبة ليتيسر لهم تعلم قواعد الفنون المختلفة وحفظها، ومن ذلك أيضاً الحرص على ضبط أصول العلم بدقة وإحكام؛ وذلك بجمع مادته بعبارات موجزة تحفظ جوهر العلم ولبابه، ويستطيع الدارس استصحابها بأقصر طريق وأقل زمان.

ثم إن هناك سبباً آخر ربما لا يقل أهمية عما سبقه؛ وهو عناية علماء العصور المتأخرة بجمع شتات ما ضاع من الكتب، ولا سيما بعد كارثة المشرق المتمثلة في اجتياح التتار لبغداد، وإحراق ما لا يحصى من الكتب فيها، وكارثة المغرب باستيلاء النصارى على الأندلس، والقضاء على حضارة المسلمين الزاهرة بها، فرغب العلماء في جمع أكبر قدر ممكن من العلوم وحفظها من الضياع، وكانت الشروح والحواشي والتقريرات المجال الأنسب لذلك، وقد بدأ تأليف المتون والشروح في فترة مبكرة نسبيّاً، ثم في العصر المملوكي ظهرت فكرة تأليف الحواشي على الشروح، وفي آخر هذا العصر وعلى امتداد العصر العثماني انتشر تأليف التقريرات على الحواشي[(٢)].

---

(١) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٤٩ ـ ١٥٢، ود. إبراهيم مذكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ١١٤)، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٢٠٢، ٢٤٥، ودي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص١١٨، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام، الأشاعرة» ص٣٤، ٣٥، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١١٩.

(٢) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧، وعبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٢٧٢ ـ ٢٧٤، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٧٤ ـ ٣٧٦، و«تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص٥٦، ٩٥، =

ومع الإقرار التام بالفوائد الناتجة عن صياغة أصول أي علم ما في متن مختصر، يستطيع العالم أو الطالب بحفظه استحضار الكثير من المسائل والتفريعات المتعلقة بهذا العلم ـ ولعل ألفية ابن مالك في النحو خير مثال على ذلك ـ ومع الإقرار أيضاً بأن الشروح والحواشي في سائر العلوم تتضمن في أحيان كثيرة معارف وفوائد علمية متعددة الجوانب، وتُعوِّد المتعلم منها على الدقة والدربة على أساليب المتقدمين، غير أنها ـ مع ذلك ـ قد تضمنت الكثير من العيوب والسلبيات، وألحقت ضرراً كبيراً بمسيرة العلوم الإسلامية، وبعقول طلبة العلم.

ويكفي أن نشير إلى ما غلب على كثير من هذه المتون من تعقيد في الأسلوب، وغموض في العبارة، ومبالغة في الإيجاز، أدى إلى أن يكون الغرض الأول مما كتب عليها من شروح وحواش هو بيان غموضها، وبسط عباراتها، وحل مشكلاتها، ولا يكاد يدخل في ذلك بيان مسائل العلم ذاته، أو تقديم جديد أو مفيد يسهم في تقدم العلم وازدهاره، وكثيراً ما كان الطلبة يحفظون المتون من غير فهم، ويتلونها من غير تعقل؛ فتضعف كثيراً ملكة الفهم عندهم، أو على أحسن الأحوال لا يجيدون فهم شيء غير الذي حفظوه ودرسوه، فلا ابتكار، أو تجديد، أو إبداع، وإنما جمود على عبارات السابقين وكتبهم، وترديد لما قالوه، دون زيادة أو نقصان[1].

وإذا أردنا التدليل على تحقق السمتين السابقتين في جُلِّ ما أُلِّف أو كان يدرس في تلك الفترة، فسوف نجد أن الكتب التي كانت تدرس في الأزهر في مادة التوحيد ـ وفقاً لما جاء في التقرير الذي قدمه شيخ الأزهر إلى الخديو عام (١٣١٠هـ ـ ١٨٩٣م) في أثناء إعداد قانون للأزهر ـ هي: «أم البراهين الصغرى» للشيخ محمد يوسف السنوسي[2] بشرح المؤلف، والهدهدي، والباجوري، و«أم البراهين الكبرى»

= ود. عبد الله بن عويقل السلمي «المتون والشروح والتقريرات في التأليف النحوي» بحث بمجلة الأحمدية ص٢٤٩، ٢٦٢، ٢٦٣، العدد الرابع (جمادى الأولى ١٤٢٠هـ ـ أغسطس ١٩٩٩م).

(١) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٥٠١، ٥٠٢، وعبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٢٧٣، ٢٧٤، ٢٩٠، ٢٩١، و«تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص٥٦، ٩٥، ١٧٠، ١٧١، ود. عبد الله بن عويقل السلمي «المتون والشروح والتقريرات في التأليف النحوي» ص٢٦٤ ـ ٢٧١.

(٢) وقد بالغ بعض المتأخرين في الإعجاب بالعقائد السنوسية إلى حد الإفراط، حتى قال أحدهم =

للسنوسي، و«جوهرة التوحيد» للشيخ إبراهيم اللقاني بشرح عبد السلام اللقاني، و«العقائد النسفية» بشرح السعد التفتازاني، و«الخريدة» للشيخ أحمد الدردير، و«المقاصد» لسعد الدين التفتازاني، و«المواقف» للشيخ عبد الرحمٰن العضد بشرح الجرجاني، و«طوالع الأنوار» للبيضاوي بشرح الأصفهاني، و«متن بليحة» بشرح الشيخ السقا، و«متن السباعي» بشرح الباجوري[١].

وأما عن الكتب المؤلفة في تلك الفترة فبين أيدينا ستة مؤلفات مطبوعة لشخصيات توفيت أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، أو أوائل القرن التاسع عشر، وكلها عبارة عن شروح أو حواش لمتون كلامية أشعرية متأخرة تتسم بصعوبة العبارة، وتعقد الأسلوب، والالتزام بالنهج المعتاد في تناول الموضوعات وترتيبها، وهذه الكتب هي: «حاشية عبد الله الشرقاوي» المتوفى (١٢٢٧هـ ـ ١٨١٣م) على شرح الهدهدي على السنوسية، و«حاشية على شرح أم البراهين» لمحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى (١٢٣٠هـ ـ ١٨١٥م)» و«حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني» لمحمد الأمير، المتوفى (١٢٣٢هـ ـ ١٨١٧م) و«هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» لمحمد عليش المتوفى (١٢٩٩هـ ـ ١٨٨٢م) وهو عبارة عن حاشية على شرح العقيدة السنوسية و«تحفة المريد على جوهرة التوحيد» لإبراهيم البيجوري[٢] المتوفى (١٢٧٧هـ ـ ١٨٦١م) وهو شرح على «منظومة جوهرة التوحيد» لإبراهيم اللقاني، و«القول المفيد

= ـ وهو الشيخ عبد الله الشرقاوي الذي تولى مشيخة الأزهر عام (١٢١٨هـ ـ ١٨٠٤م) ـ: «قلَّ أن يوجد على وجه الأرض تأليف يفيد معرفة الله بالبراهين القاطعة في أقرب زمان، مؤيدة بالسُّنَّة والقرآن مثل عقائده»؛ أي: السنوسي. انظر: «حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على السنوسية» ص٢، ٣، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة (١٣٧٤هـ ـ ١٩٩٥م).

(١) عبد المتعال الصعيدي «تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص٥٠.

(٢) وتجدر الإشارة إلى أنه قُدِّر لهذا الكتاب أن يحظى بشهرة كبيرة، وتقرر تدريسه على طلبة المدارس الثانوية بالأزهر لفترة طويلة، وهناك قلة من المؤلفات التي تناولت هذا الكتاب وصاحبه، وانظر على سبيل المثال:

Watt: Islamic philosophy and theology, p.157.

كما وصف لويس غارديه وجورج قنواتي هذا الكتاب بأنه: «كتاب مدرسي بدائي، وضعه أحد أتباع الجمود على التقليد، لكنه تقليد لم يكن بنجوة من التأثر بالمتأخرين» انظر: كتابهما «فلسفة الفكر الديني» (٢٨/٣).

على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» لمحمد بخيت المطيعي المتوفى (١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م).

ويبدو أن القائمين على شئون الأزهر والساعين إلى إصلاح أحواله شعروا بالعيوب التي تنطوي عليها طريقة الحواشي والتقريرات في التأليف أو التدريس، فحاول القانون الخاص بإصلاح أحوال الدراسة بالأزهر عام (١٣٢٩هـ ـ ١٩١١م) أن يخفف ما أمكن من عيوب هذه الطريقة في التدريس؛ فنص على أنه: «تُمنع قراءة التقارير بالجامع الأزهر والمعاهد الأخرى منعاً باتّاً، ولا يجوز قراءة الحواشي إلا في القسمين الثانوي والعالي، بعد إقرار المجلس الأعلى»[١] لكن لم يتم الالتزام عمليّاً بهذا القانون؛ لأن الحواشي والتقارير كانت تطبع مع المتون والشروح، وكثيراً ما يحتاج فهم المتن والشرح إليها، والمدرسون والطلاب على السواء يلجؤون إليها، ويستعينون بها[٢].

ومن ناحية أخرى تتابعت كتابات الكثير من الباحثين المُحْدَثين في انتقاد هذه النوعية من الكتب الكلامية، وأسلوب تأليفها، والموضوعات التي تعالجها، وامتد النقد إلى علم الكلام بصفة عامة، وكذلك طريقة التدريس المتبعة في الأزهر، والملاحظ على هذه الشكوى أنها كانت عامة وشاملة، واشترك في القول بها من تلقوا تعليمهم في الأزهر ومن لم يتلقوا تعليمهم فيه، بل رأيناها عند عدد ممن تولوا مشيخة الأزهر، كما أنها كانت سبباً في انصراف البعض عن التعليم الأزهري وفرارهم منه في أول الأمر، وقصة محمد عبده في هذا المعنى معروفة ومشهورة، وحتى لا يطول بنا الأمر نكتفي هنا بالإحالة إلى أقوال عدد من الشخصيات التي أبدت نقدها وتبرمها من طريقة التعليم التي كانت سائدة في الأزهر حينذاك، ومنهم: حسن العطار[٣]، وجمال الدين الأفغاني[٤]، ومحمد عبده[٥]، ورشيد

---

(١) عبد المتعال الصعيدي «تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص١٧١.

(٢) المصدر السابق ص١٧١.

(٣) انظر ما نقله عنه: عبد المتعال الصعيدي في المصدر السابق ص١٨ ـ ٢٤.

(٤) انظر: عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث» ص٩٩، ١٠٠، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٨٣).

(٥) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص١٥١، ١٥٢، و«رسالة التوحيد» ص٥، ٢٠، ٢١، و«الأعمال الكاملة» (٢/ ٣٢٨ ـ ٣٣٣)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٢٠، ٢١، ٧٥٥ ـ ٧٥٨، ٢/ ١٥٣ ـ ١٥٧) ولمحمد عبده عبارة قاسية جدّاً في شأن التعليم =

رضا[١]، ومصطفى عبد الرازق[٢]، ومحمد مصطفى المراغي[٣]، ومحمد الأحمدي الظواهري[٤]، وطنطاوي جوهري[٥]، وأحمد أمين[٦] ومحمد حامد الفقي[٧]، وعبد المتعال الصعيدي[٨]، وغيرهم الكثير[٩].

المرحلة الثانية:

وتبدأ في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين الميلاديين (الثالث عشر، والرابع عشر الهجريين) وقد جَدَّت في هذه المرحلة ظروف وعوامل متعددة أحدثت نوعاً من التغيير الجوهري في الحالة الفكرية بصفة عامة، وفي التعليم وأماكنه ومناهجه بصفة خاصة، كما أثرت بدورها على الدراسات الكلامية، ويرجع طرف من هذه العوامل في رأي البعض إلى «الجو الثقافي الذي اتسم بالحيوية والمرونة الفكرية بفضل الحرية التي تمتعت بها مصر في الربع الثاني من القرن الحالي بالنسبة إلى الفترة التي سبقته والتي لحقت به، وإلى الثراء والتنوع في الإنتاج الفكري الذي أبدعته وأذاعته، وإلى القلق الحضاري الذي استبدَّ بها؛ بحثاً عن

= في الأزهر، حيث قال: «إن من تطول مدة طلبه للعلم في الأزهر وأمثاله، فإنه يفقد الاستعداد للعلم» تفسير المنار (١/ ١٨١).

(١) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٢١٦، ٢١٧، ٢٢٦، و«يسر الإسلام، وأصول التشريع» ص١٦٢، و«مجلة المنار» (٣٣/ ١٢٤ ـ ١٢٧).

(٢) انظر: مصطفى عبد الرازق «من آثار مصطفى عبد الرازق» ص١١١ ـ ١١٣، ٢٠٧ ـ ٢٠٩، ٢٦٩ ـ ٢٧٢.

(٣) انظر: محمود أبو العيون «الجامع الأزهر» نبذة في تاريخه ص٥٣، ٥٤.

(٤) انظر: د. فخر الدين الأحمدي الظواهري «السياسة والأزهر من مذكرات شيخ الإسلام الظواهري» ص١٢٤ ـ ١٢٧، ١٥٨، ٢٧١ ـ ٢٧٥، ٢٧٧.

(٥) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٤/ ١٧٠)، و«النظام والإسلام» ص٧٦، ٧٧، و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٨٥، ١٨٦، و«نظام العالم والأمم» ص٢٣١ ـ ٢٣٩، ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

(٦) انظر: أحمد أمين «حياتي» ص٦٥ ـ ٦٧، ٩٩، ١٠١، و«زعماء الإصلاح» ص٢٨٦ ـ ٢٩٥.

(٧) انظر: تعليق حامد الفقي على «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية ص٤٦٠.

(٨) انظر: عبد المتعال الصعيدي «تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص١٧٦.

(٩) لكن من الإنصاف أن نقول: إننا إذا قارنا بين طريقة التعليم هذه ـ بكل ما كان فيها من سلبيات ومآخذ، وبكل ما وُجِّه إليها من نقد ـ وبين ما وصل إليه الحال الآن في ظل ما سُمِّي بالتطوير، ونوعية المتخرجين في كلتا المرحلتين، فسوف نجد البون واسعاً، والفرق شاسعاً، وسوف نترحم على الحال القديم، ونتمنى رجوعه كما كان من قبل.

الذات والهوية والخصوصية الثقافية والحضارية، وإلى توثيق علاقتها بالغرب وعلومه وحضارته، مما زادها إحساساً بقضية الأصالة والمعاصرة، وإلى استقرار نظمها التعليمية والجامعية ـ في جانبيها: الديني والمدني ـ مما هيأ للعوامل السابقة أن تمارس تأثيرها في فاعلية واطراد»[1].

وبعد أن كان الأزهر هو المكان الوحيد لتدريس العقيدة والتأليف فيها، ظهرت أماكن جديدة، وصارت الدراسات العقدية والكلامية من حيث التأليف والتدريس لطلبة العلم موزعة ما بين أماكن أربعة، وهي: **الأزهر، ودار العلوم، ومدرسة القضاء الشرعي، وكلية الآداب**، إضافة للنشاط العلمي والفكري العام غير المقيد بمؤسسة تعليمية محددة، ومن الضروري أن نضع في الاعتبار أن تناول قضايا العقيدة ومسائلها ومنهج الاستدلال عليها لا ينحصر فقط في تأليف مصنف مستقل في التوحيد أو علم الكلام، بل يمكن أن يتم ذلك في ثنايا كتاب مؤلَّف في التفسير، أو الحديث، أو في قضايا إسلامية عامة، وقد يكون على هيئة مقال أو بحث في جريدة أو مجلة، وربما أثيرت قضية ما أو معركة فكرية شغلت أذهان عامة الناس وخواصهم، وكثرت الكتابات حولها.

١ ـ **أما الأزهر** فلم تتخلص الدراسة فيه تماماً ـ طوال الفترة التي ينحصر بحثنا فيها ـ من الكتب الكلامية المتأخرة والمؤلَّفة على طريقة المتون والشروح والحواشي، على الرغم من كثرة القوانين واللوائح التي صدرت لتطوير مناهجه وأنظمة الدراسة به.

فمنذ عام (١٢٨٨هـ ـ ١٨٧٢م) وحتى عام (١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٦م) صدرت عدة قوانين ولوائح، يعنينا منها ما تطرق بصورة مباشرة إلى المناهج المقررة والكتب التي تدرس بكل مادة، ومن أهم هذه القوانين: قانون سنة (١٣١٤هـ ـ ١٨٩٧م) والذي قسمت فيه علوم الدراسة إلى قسمين، وهما: علوم المقاصد، وعلوم الوسائل، وفيما يخص مادة علم الكلام اقترح القانون أن «يدرس منه في السنة الأولى رسالة سهلة العبارة، تشتمل على ما يجب اعتقاده في حق الله ورسله، وما يستحيل، وما يجوز، مع بيان الأدلة على وجه يناسب المبتدئ، وفي الثانية «شرح المصنف على السنوسية»، وفي الثالثة «شرح عبد السلام على الجوهرة»، وفي الرابعة «شرح العقائد

---

(١) د. حسن الشافعي «محمود قاسم والدراسات الكلامية في مصر» ضمن الكتاب التذكاري «محمود قاسم الإنسان والفيلسوف» ص٢٣٧.

النسفية»، وفي الخامسة «شرح المسايرة»، وفي السادسة والسابعة «شرح الطوالع للأصفهاني»[(١)].

ثم صدر في عام (١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م) قانون آخر قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام، وهي: العلوم الدينية، والعلوم العربية، والعلوم العقلية، وتدرس الأقسام الثلاثة على ثلاث مراحل: أولي، وثانوي، وعال، ومدة التعليم في كل قسم أربع سنين على الأقل، وبالنسبة لمادة التوحيد لم يتغير الأمر كثيراً من حيث المضمون العام عن ذي قبل، فقد قررت اللائحة الداخلية أن (يدرس منه في السنة الأولى «متن السنوسية»، أو «الدروس الأولية في العقائد الدينية»، وفي الثانية «الخريدة»، أو «عقيدة الدردير بشرح العقباوي»، وفي الثالثة «شرح الخريدة»، وفي السابعة النصف الأول من «العقائد النسفية»، وفي الثامنة النصف الثاني منها، وفي الحادية عشرة مباحث الأمور العامة، والجواهر والأعراض من «المواقف»)[(٢)].

وربما كان التطور الجوهري هو ما جاءت به القوانين التي صدرت في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين، وأنشئت على إثرها كليات للشريعة، واللغة العربية، وأصول الدين، وفي هذه الكلية الأخيرة كانت هناك شعبة للعقيدة والفلسفة، وتم ابتعاث عدد غير قليل من أبناء الأزهر إلى الخارج[(٣)]؛ حيث حصلوا على الدكتوراه، وقد تخصص كثير منهم في الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة، ومن أبرزهم: د. محمد عبد الله دراز، ود. محمد يوسف موسى، ود. محمد البهي، ود. عبد الرحمٰن تاج، ود. محمود حب الله، ود. عبد الحليم محمود، ود. عبد الرحمٰن بيصار، وغيرهم، إضافة لمن أكملوا دراستهم في مصر، مثل: علي مصطفى الغرابي، ود. سليمان دنيا، وحمودة غرابة، وغيرهم.

لكن مع كل تلك التطورات وكثرة ما ألَّفه أساتذة الأزهر من الكتب في العقيدة وعلم الكلام وما يلتحق بهما من فروع الفكر الإسلامي، وتحقيقهم لمؤلفات السابقين، وخروجهم عن التقيد الصارم بالمذهب الأشعري، بل وانتقاد بعضهم له ولعلم الكلام بأسره، فقد بقيت المتون الكلامية الأشعرية المتأخرة ـ في معظم الفترة الزمنية التي ينحصر فيها بحثنا، وإن تغير الأمر فيما بعد ـ تُتَّخذ أساساً للدراسة في الأزهر.

---

(١) عبد المتعال الصعيدي «تاريخ الإصلاح في الأزهر» ص٦٢.

(٢) المصدر السابق ص٧٧.

(٣) انظر: محمود أبو العيون «الجامع الأزهر، نبذة في تاريخه» ص١٠٤.

وحتى وقت قريب كانت المناهج المقررة على الطلاب في مراحل التعليم الأولى تقوم على «منظومة الخريدة البهية في العقائد التوحيدية» لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، وفي المرحلة الثانوية يدرس الطلاب «جوهرة التوحيد» لإبراهيم اللقاني (ت١٠٤١هـ) وشروحها المختلفة، ولا سيما شرح إبراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ)، وفي المرحلة الجامعية يدرس الطلبة كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي، و«المواقف» لعضد الدين الإيجي، وشرحها للشريف الجرجاني، و«شرح المقاصد» لسعد الدين التفتازاني، ويعرجون على كتب الرازي والآمدي(١).

٢ ـ **وأما دار العلوم** فلعلها كانت أول مكان خارج الأزهر تُدرس فيه العلوم الإسلامية والعربية بصورة نظامية، وقد أنشئت كما هو معروف عام ١٨٧١م، وبدأت الدراسة الفعلية بها للطلبة في العام التالي، وكان صاحب فكرة تأسيسها علي مبارك باشا، الذي راعه ما وصل إليه حال المدرسين القائمين على تربية النشء وتهذيبهم؛ حيث رآهم منقسمين إلى فريقين: أحدهما من خريجي الأزهر، يقومون بتعليم الدين واللغة العربية، ويتبعون في تدريسهم طرقاً عقيمة غير مجدية، ولا يخرجون مطلقاً عما تلقوه من كتب أزهرية، وينظرون بعين الشك والريبة لكل ما سواها، ويرون أن الاشتغال به مما لا جدوى من ورائه، والفريق الثاني من يقومون بتدريس العلوم الكونية الحديثة، وليس لهم إلمام كافٍ بالعلوم الشرعية، بل يرمون معلمي العربية والدين بالجهل والتخلف، وربما جرهم ذلك إلى الشك في نفس الدين الذي يعتمدون عليه، ويَدَّعون المعرفة به(٢).

وقد أحسَّ علي مبارك بخطورة تلك «الهوة العميقة، وذلك البون الشاسع بين الفريقين، وأراد أن يتلافى ذلك الخلل، وأن يقرب مسافة الخلف بينهما، فعمل على تأسيس دار العلوم؛ ليتلقى فيها طلبتها العلوم الكونية التي لا يتيسر لهم دراستها بالأزهر الشريف؛ حتى لا تكون غريبة عنهم، ويزول اعتقادهم بكفر العالمين بها، ويزدادوا بها نوراً على نور، وينزل الفريق الآخر عن اعتقاده الجهل فيهم، هذا إلى ما يستفيده الأولون من أساليب دراسة العلوم المختلفة وطرق إلقائها وتلقيها؛ حتى يكون لهم ذلك نبراساً يضيء لهم سبيل التعليم، وهادياً يهديهم طريق الصواب في

(١) انظر: د. محمد أحمد المسير «التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية» ص٥٥.

(٢) انظر: محمد عبد الجواد «تقويم دار العلوم» ص١٧، ١٨.

كيفية إفادتهم تلاميذهم المواد التي يزاولونها، وقد تم له بدار العلوم ما أراد، وبلغ ما أمل فيه وزاد»[١].

ويُفهم من ذلك أن دار العلوم كانت بمثابة مدرسة عليا يُقصد من ورائها تخريج مدرسين عصريين للغة العربية والعلوم الإسلامية بصورة تتوافق مع روح العصر وظروفه، لكن من يطالع المنهج الدراسي الذي وُضِعَ لها يلاحظ بوضوح شمول النظرة؛ كالرياضة والجغرافيا والتاريخ والطبيعة والكيمياء وغيرها، مما يمكن معه القول: إنها لم تقتصر على حل مشكلة إعداد مدرسين أَكْفَاء فحسب، وإنما حاولت أن تقدم حلاً للمشكلة الثقافية والحضارية بوجه عام، وظهر أثر ذلك جلياً في تنوع مواهب واهتمامات خريجي هذه المدرسة؛ حيث تَخَرَّجَ فيها شعراء كبار، مثل: علي الجارم، ومحمود حسن إسماعيل، وزعماء للإصلاح؛ كطنطاوي جوهري، وحسن البنا، وسيد قطب، وعلماء شريعة؛ كعلي حسب الله، وعلماء نحو ولغة؛ كعباس حسن، وإبراهيم أنيس، وتمام حسان، ومحققون كبار؛ كعبد السلام هارون، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، وعلماء اجتماع وفلسفة إسلامية، كعلي عبد الواحد وافي، ومحمود قاسم، وإبراهيم مدكور[٢]، وغيرهم الكثير من الأسماء اللامعة في شتى المجالات[٣].

ومع ما لحق مناهج الدراسة من تطورات وتغييرات متعاقبة فقد ظلت مادة التوحيد من المواد الثابتة في كافة الأدوار التي مرت بها دار العلوم، وكان الغالب تسميتها بالتوحيد، وأحياناً أطلق عليها علم الكلام، كما أضيف إليها في بعض الأوقات مادة تاريخ الأديان[٤]، ومن الممكن التفرقة بين مرحلتين متمايزتين نوعاً ما بالنسبة لدراسة الفلسفة الإسلامية بصفة عامة، والتي اصطلح على اعتبار علم الكلام أحد فروعها[٥]:

---

(١) انظر: محمد عبد الجواد «تقويم دار العلوم» ص١٨.

(٢) انظر: د. حامد طاهر «دار العلوم رائعة علي مبارك» ص٤٥ ـ ٦٧، و«الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث» ص٣٦، ٣٧.

(٣) وللوقوف على أسماء جم غفير من أعلام دار العلوم وأبنائها النابهين في شتى التخصصات راجع: «تقويم دار العلوم» بجزءيه.

(٤) انظر في الكلام عن المواد التي كانت مقررة للدراسة في دار العلوم عبر مراحلها المختلفة: محمد عبد الجواد «تقويم دار العلوم» ص٢٠ ـ ٢٢، ٣١ ـ ٦١، ٦٩، ٧٨، ١٠٨.

(٥) انظر: د. محمد السيد الجليند «دار العلوم والدرس الفلسفي في مصر» ضمن الكتاب التذكاري للاحتفال المئوي لكلية دار العلوم ص٨٥٨ ـ ٨٦٦.

في المرحلة الأولى والتي تبدأ من تأسيس دار العلوم وحتى انضمامها للجامعة، كان الأساتذة القائمون على التدريس للطلاب يتسمون بالشمولية والموسوعية العلمية، ولم تكن لديهم تلك النظرة التخصصية الضيقة التي تحصر صاحبها في فن بعينه لا يتجاوزه، وكان من الشائع أن يقوم الأستاذ الواحد بالتدريس في أي فرع من فروع الدراسات الإسلامية والعربية، وأول ما قدمته دار العلوم من دروس في فروع الفلسفة الإسلامية: مواد التوحيد، وتاريخ الأديان، والمنطق، والغالب على دراستها الالتزام إلى حد كبير بالطريقة الأزهرية؛ لأن القائمين على تدريسها هم من الأزهر أصلاً، وكانوا يلقون دروس التوحيد من «العقائد العضدية»، وتاريخ الأديان من كتاب «الفصل» لابن حزم، و«الملل والنحل» للشهرستاني، والمنطق من «حاشية السلم»، ثم تطورت مناهج الدراسة شيئاً فشيئاً، ومع مطلع القرن العشرين احتلت الدراسات الفلسفية بفروعها المختلفة مكاناً بارزاً، وشملت التوحيد والمنطق والأخلاق والأصول وتاريخ الأديان، وأضيف إليها فيما بعد تاريخ الفلسفة وعلم الاجتماع.

وفي المرحلة الثانية والتي تبدأ من تاريخ انضمام دار العلوم إلى الجامعة، وتحولها إلى كلية جامعية عام ١٩٤٦م، مع الاحتفاظ باسمها التاريخي، وطابعها العربي والإسلامي ـ بدأت التخصصات الدقيقة تظهر في الجدول الدراسي للأساتذة، وشُرع في إرسال البعثات إلى الخارج، وكان أولها في تخصص الفلسفة الإسلامية من نصيب الدكتور محمود قاسم، ثم الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، والدكتور محمد كمال جعفر، ثم توالت البعثات فيما بعد[١]، وظهرت مدرسة علمية ذات طابع مميز في دار العلوم تدرس فروع الفكر الإسلامي المختلفة ـ وفي مقدمتها علم الكلام ـ بصورة أكاديمية منهجية متخصصة، خلافاً للدراسات العامة التي كانت موجودة من قبل، وخرج من هذه المدرسة الكثير من المؤلفات والرسائل العلمية التي غطت كافة الاتجاهات الكلامية تقريباً.

ولعل أبرز ما ميَّز دراسة العقيدة وعلم الكلام في دار العلوم ـ ولا سيما في المرحلة الثانية ـ هو ما يسميه بعض أساتذتنا بالروح الدرعمية، والتي «قد لا يتوافر

---

(١) ومن أساتذتنا الذين ابتُعِثوا في مرحلة لاحقة، وحصلوا على الدكتوراه من الخارج: الأستاذ الدكتور حسن الشافعي الذي حصل على الدكتوراه من لندن، والأستاذ الدكتور حامد طاهر الذي حصل على الدكتوراه من السوربون بفرنسا.

فيها التركيز الشديد، والتحليل النصي المكثف، والروح المحافظة التي تتسم بها الدراسة الأزهرية عادة، وبخاصة في ذلك الحين، لكنها تتميز على أية حال بالتجديد في التناول والعرض، والربط بين مضامين التراث ومفاهيم العصر، والروح المتسامحة البريئة من التعصب أو الانحياز السابق لمذهب عقائدي معين كالمذهب الأشعري مثلا»[١].

ومن بين المؤلفات التي كانت تدرس بدار العلوم في العقيدة وعلم الكلام، سواء في المرحلة الأولى أم الثانية[٢]، نكتفي هنا بكتاب واحد نسوقه كنموذج لتلك المؤلفات، وهو كتاب «محاضرات في علم التوحيد» للشيخ علي حسب الله، وهو في الأصل أستاذ للشريعة، وليس للفلسفة أو علم الكلام، وقد ألمح في مقدمة كتابه إلى حال تدريس هذه المادة فيما سبق، والمنهج الذي يؤثره فقال: «هذه محاضرات تناولت بعض موضوعات علم التوحيد، ألقيتها على طلبة دار العلوم الذين ألفوا في دراسة هذا العلم طريقة تقليدية خاصة، وقد حاولت فيها تغيير ما ألفوه، وتوجيههم إلى طريقة القرآن الكريم؛ إذ هم يعدون أنفسهم لتدريس لغة القرآن ودين الإسلام لناشئةٍ لا تصل مداركهم إلى ما أَلِفَ هؤلاء الطلاب من القضايا المنطقية، والمبادئ الفلسفية التي يعجز عن فهمها كثير من العلماء، وإنما يُجدي في تعليم هذه الناشئة سلوك الطرق الفطرية القرآنية، وبهذا وحده تتقرر العقائد في العقول مبنية على دليل مفهوم ومقبول»[٣].

ونظراً لأن الكتاب وُضِعَ في الأساس كمحاضرات للطلاب فقد جاء في قسمين: أحدهما موضوعي لم يستوعب قضايا العقيدة كلها، وإنما اقتصر على قضيتين أساسيتين، وهما: وجود الله ووحدانيته وصفاته ودلائل ذلك، ومسألة القضاء والقدر وكيف يستفاد منها على وجه صحيح، ومواقف الفرق المختلفة منها، والقسم الثاني قسم تاريخي؛ عرض فيه لتاريخ علم التوحيد، وأسباب نشأة علم الكلام، ومناهج

---

(١) د. حسن الشافعي «محمود قاسم والدراسات الكلامية في مصر» ضمن الكتاب التذكاري «محمود قاسم الإنسان والفيلسوف» ص٢٣٨.

(٢) ويعتبر تحقيق الدكتور محمود قاسم لكتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة» بما في ذلك مقدمته المطولة في نقد المدارس الكلامية من أشهر الأعمال التي كانت تدرس في المرحلة الثانية.

(٣) علي حسب الله «محاضرات في علم التوحيد» صفحة المقدمة، وهي خالية من الترقيم.

البحث المستخدمة فيه، ثم استعرض أهم الفرق، وأسباب ظهورها، وأهم آرائها.

ولعل أبرز ما يميز هذا الكتاب لغته السهلة، وأسلوبه الواضح في العرض، وبعده عن الخوض في المسائل الكلامية الدقيقة، والاستفادة من المعارف الثقافية الحديثة والاقتباس منها، وإدخال مسائل لم تجر العادة بذكرها، ويبدو فيها متأثراً بالشيخ محمد عبده ومدرسته الفكرية، مثل كلامه عن المقارنة بين مفهوم العقيدة عند الغربيين ومفهومها عند العلماء المسلمين[1]، وأثر العقيدة في الفرد والمجتمع، ووجه الحاجة إليها[2]، وأثر الإيمان بالقضاء والقدر في قوة المسلمين، وانتشار الإسلام[3].

٣ ـ وقريب جدّاً من المشرب العام للدراسات العقدية والكلامية في دار العلوم كان الحال في **مدرسة القضاء الشرعي**، والتي أنشئت عام ١٩٠٧م، واستمرت لفترة قصيرة نسبيّاً؛ حيث تم إلغاؤها عام ١٩٣٠م، وتحول كثير من طلابها إلى دار العلوم[4] ومن طلابها المشاهير: الأستاذ أحمد أمين[5]، وأمين الخولي[6]، والشيخ محمد أبو زهرة، ومن بين من درسوا فيها: محمد الخضري، ومحمد المهدي، وأحمد إبراهيم، وحسين والي، وغيرهم.

وقد أُسست هذه المدرسة في الأصل لإمداد المحاكم الشرعية بما تحتاج إليه من قضاة متخصصين، ومحامين، وكتبة على مستوى عالٍ من الكفاءة، بعد ارتفاع الشكوى مما قيل: إنه خلل في نظام المحاكم الشرعية، نتيجة نقص علم قضاتها، وتقصيرهم في تسيير أمور هذه المحاكم وفقاً لما تقتضيه أحكام الشرع، وكان أول من فكر في إصلاح أمور القضاة الشرعيين علي باشا مبارك مؤسس دار العلوم ودار الكتب؛ فقام بإنشاء قسم للقضاء والإفتاء داخل مدرسة دار العلوم عام (١٨٨٨م)، لكن نظراً لمعارضة علماء الأزهر لهذا القسم، وعدم تعيين خريجيه في مناصب القضاء الشرعي، فقد تم إلغاؤه عام (١٨٩٥م).

---

(١) انظر: علي حسب الله «محاضرات في علم التوحيد» ص٤ ـ ١٢.
(٢) المصدر السابق ص٢٦ ـ ٣١.
(٣) المصدر السابق ص٥٣ ـ ٥٦.
(٤) انظر: محمد عبد الجواد «تقويم دار العلوم» ص٥٨، ٥٩.
(٥) انظر: أحمد أمين «حياتي» ص٩٣ ـ ١٢١.
(٦) انظر: د. كامل سعفان «أمين الخولي» ص١٣ ـ ٢١.

غير أن الفكرة ظهرت ثانية على يد الشيخ محمد عبده، وأيدها بشدة اللورد كرومر، وشُكِّلت لجنة برئاسة محمد عبده لدراسة الفكرة ووضع لوائح مفصلة لها، وانتهت بالفعل من ذلك عام (١٩٠٥م)، ثم تعطل المشروع بوفاة محمد عبده في نفس هذا العام، لكن تلميذه سعد زغلول تبناه فيما بعد، وأسهم بدور كبير في إخراجه إلى حيز الوجود عام (١٩٠٧م)، وكان وقتها على رأس نظارة المعارف[(١)].

أما عن المناهج التي كانت تدرس بمدرسة القضاء الشرعي فنظراً لأن الغرض الأول من تأسيسها هو تخريج قضاة شرعيين لهم معرفة بالعلوم العصرية، فقد جمعت بين العلوم الشرعية المختلفة من توحيد، وتفسير، وحديث، وفقه، وأصول، والمواد اللغوية من نحو، وصرف، وبلاغة، وأدب، إضافة لبعض العلوم العصرية كالقانون، والجغرافيا، والكيمياء، والجبر، والهندسة، وما أشبه ذلك.

وكان القائمون على تدريس العلوم الشرعية عموماً بهذه المدرسة مجموعة من أساتذة الأزهر ودار العلوم، ولكل فريق منهم طريقة ومنهج في التعليم يسير عليه؛ فالأولون كانوا ـ كما يصفهم أحمد أمين، مع ما في وصفه من ألفاظ جانبه الصواب والدقة في استخدامها ـ يدرسون «على الطريقة الأزهرية، وفي كتبها الصفراء التي تضم متناً، وشرحاً، وحاشية، يقرءون المتن، ثم يتبعونه بالشرح، ثم يفيضون فيما يرد من اعتراضات، وما يجاب عليها من إجابات، وتنتهي السنة فلا نكون قد قرأنا فيها إلا القليل، ونحمد الله على ذلك؛ لأن الامتحان سيكون في هذا القليل الذي قرئ، وهم يذكروننا دائماً بالأزهر ومنهجه، والقرون الوسطى ومناهجها، ويملئون رءوسنا من طرف خفي بتقديس المؤلفين والمؤلَّفات، فقلَّ أن يُخطئ المؤلف، وإذا أخطأ فهناك ألف وجه لتأويل كلامه بما يحتمل الصواب، ولكن كان لهذه الطريقة ـ والحق يقال ـ محمدة كبيرة؛ هي تعويدنا الدقة في التعبير، والإيجاز في القول، والتزام المنطق فيما يقال»[(٢)].

وأما أساتذة دار العلوم، فيختلفون نوعاً ما عن الفريق الأول، وهم كما يصفهم أيضاً أحمد أمين «فئة تعودوا النظام والقدرة على الإيضاح من دار العلوم، ولم

---

(١) انظر في الكلام عن قصة نشأة هذه المدرسة: أحمد أمين «حياتي» ص٩٣، ٩٤، ود. عبد المنعم إبراهيم الجميعي «مدرسة القضاء الشرعي، دراسة تاريخية لمؤسسة تعليمية» ص٩ ـ ٢٢، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

(٢) أحمد أمين «حياتي» ص٩٩، ١٠٠.

يلتزموا عبارات الكتب، وإن التزموا موضوعاتها، واتصلوا بالشيخ محمد عبده، وكانوا من خاصة تلامذته، يعتنقون مبادئه، ويستنيرون بآرائه وتوجيهاته، فلم يكونوا يلتزمون الكتب، وإنما يضعون مذكرات من أنفسهم يعتمدون فيها على الكتب القديمة، ولكنهم يعرضونها عرضاً جديداً، وقليلاً ما يأتون بالشيء من أنفسهم، ولهم علم بالدنيا أكثر من علم الأزهريين، وتجارب في الحياة استمدوها من أعمالهم ومناصبهم»[١].

وما يعنينا هنا هو أن مادة التوحيد كانت ضمن المواد التي كانت مقررة على طلبة المدرسة، ولحسن الحظ فبين أيدينا نموذج لأحد الكتب التي كانت تدرس بها، وهو «كتاب التوحيد» لحسين والي، وقد أشار في نص مهم بمقدمة كتابه إلى الغرض من تأليفه، وإلى المنهج الذي سوف يسير عليه، فقال: «هذا كتاب التوحيد الذي رأيت أن أكتبه لتلاميذي الكبار في مدرسة القضاء الشرعي، أخذت في تأليفه درساً درساً، فكان كتاباً منجماً، وسلكت فيه سبيل المؤمنين، وهي سبيل الجمهور من أهل السُّنَّة، ولكني نظرت إلى خصومهم من ستر رقيق، واطلعت على حجج الفريقين، ووزنتها بميزان النصفة والعدل، فثقلت موازين قوم، وخفَّت موازين آخرين، وكنت على أريكة الحكم مع اليقظة والاستدلال، وذلك أشرف المناصب، وما كنت بدعاً من الأمر؛ فقد سبقني إليه مثل القاضي البيضاوي، فنزعت منزعه، ولكن على قدر حاجة التوحيد ومساغه، وذلك رأي مدرسة القضاء الشرعي؛ لأنها لم تجد خيراً من ذلك في الحال الراهنة»[٢].

والمطالع لهذا الكتاب يلحظ بوضوح أنه يسير على الطريقة الكلامية التقليدية، سواء في الترتيب والتبويب، أم اختيار الموضوعات، أم أسلوب العرض وطريقة التناول، وحتى المصطلحات والألفاظ تكاد تكون واحدة، وإن كان لا يخلو من محاولة للتيسير أحياناً، ودعوة لمواجهة العصر ومشاكله، وضرورة الانشغال بالأعداء الحاضرين، وفي هذا المعنى ينبه إلى أن «الذي خلق الأول خلق الآخر، وأن العقول جنس واحد، وأن الهالك فيما مضى لم يشهد الزمن الذي بعده، وأن الحي الآن شهد الزمنين؛ فهو أوسع علماً وأسد رأياً، وقد خلت من قبلنا أمم، وأصبحنا في جيل غير الجيل، وعدو غير العدو، فاتركونا ـ أيها الجهلاء ـ نقاتل عدونا بمثل

(١) أحمد أمين «حياتي» ص١٠٠.
(٢) حسين والي «كتاب التوحيد» ص٣.

سلاحه، وإلا فادعوا آباءكم الأولين»[١].

كذلك انتقد حسين والي بعض آراء المتكلمين وخوضهم فيما لا طائل وراءه، مثلما فعل في أثناء كلامه عن إحدى المسائل الدقيقة في علم الكلام؛ وهي الاختلاف حول وجود واسطة بين الموجود والمعدوم، تسمى الحال أو الاعتبار أو الكون، أم لا؟ وعلى فرض وجودها، فهل يوصف الله بالكون أم لا؟

وبعد أن ذكر خلافات المتكلمين حولها[٢] أبدى ضيقه، وتبرمه الشديد من مناقشة المسألة أصلاً، فقال في أسلوب تهكمي: «ناشدتك الله أيها الإنسان إلا جئت معي؛ لنقف على أجداث العرب الذين نزل فيهم القرآن، ثم نبتهل إلى الله تعالى ونضرع إليه أن يحييهم من قبورهم، كما أحيا الموتى لعيسى ابن مريم، والله على كل شيء قدير، ثم نسألهم: أتعلمون من كتابكم ـ وأنتم أدرى الناس بلسانه ـ أن الله وصف نفسه بالكون والحال؛ فإن الناس من بعدكم زعموا أنكم كنتم تعلمون ذلك من الكتاب، فاتبعوا سُنّتكم في هذا. . . وتعال معي أيها الإنسان إلى كتاب الله نفسه، لنسأله عما وصف الله به نفسه، أفيه ما يسميه هؤلاء كوناً وحالاً، أم هم على الله يفترون؟»[٣].

ثم أشار إلى أن المتكلمين يظنون أن خوضهم في مثل هذه المسائل «عون لهم على تبيان الكتاب، وما دروا أن ذلك انصراف عنه، وخذلان من الله، وما كان دين الإسلام ناقصاً حتى يكملوه، وما كان الكتاب أعجمياً حتى يترجموه، وما كان محمد ﷺ عيياً حتى يُنطقوه»[٤].

لكن مع هذا النقد الشديد من حسين والي لصنيع المتكلمين وطريقتهم فإن كتابه يبقى في مجمله صورة مكررة للكتب الكلامية المعهودة، حتى إن الجزء الأول من الكتاب ـ ويقع في أكثر من ثلاثمائة وستين صفحة ـ خُصص بأكمله للمقدمات العامة، والتي تشمل مباحث نظرية العلم، مثل الكلام عن النظر، ومفهومه، وأنواعه، وإفادته للعلم، والرد على المشككين في ذلك، وهل يجب النظر أم لا، وقضية التحسين والتقبيح ونظرية الوجود، مثل الكلام عن الممكن والواجب

(١) حسين والي «كتاب التوحيد» ص٤.
(٢) المصدر السابق ص١٨٦ ـ ١٩٧.
(٣) المصدر السابق ص١٩٦.
(٤) المصدر السابق ص١٩٧.

والمستحيل، والوجود والعدم، والجوهر والعرض، والصفات والأحوال، وما أشبه ذلك.

٤ ـ **والمكان الرابع** الذي كان يتم فيه دراسة علم الكلام هو أقسام الفلسفة بالجامعات المدنية، والتي بدأت أولاً بجامعة القاهرة التي أنشئت عام (١٩٠٨م) كجامعة أهلية، ثم تحولت إلى جامعة حكومية باسم الجامعة المصرية عام (١٩٢٥م)، وتحول اسمها عام (١٩٤٠م) إلى جامعة فؤاد الأول، ثم عُدِّل عام (١٩٥٣م) ليستقر على اسمها الحالي، وهو جامعة القاهرة، وقد تلتها فيما بعد كلٌّ من جامعة عين شمس، وجامعة الإسكندرية معتمدتين على أساتذة جامعة القاهرة[(١)] وكان في كل جامعة منها كلية للآداب بها قسم للفلسفة، من ضمن مواده الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة، ومنها علم الكلام.

وقد قامت هذه الأقسام في أول أمرها على أكتاف أساتذة من المستشرقين[(٢)]، إضافة لمجموعة من أساتذة الأزهر ودار العلوم، أمثال: مصطفى عبد الرازق، وطنطاوي جوهري، وإبراهيم مدكور، وغيرهم، وكان للشيخ مصطفى عبد الرازق على وجه الخصوص دوره المهم في تكوين مدرسة فكرية ذات طابع خاص في كلية الآداب.

ومن هذه المدرسة تَخرَّج الكثير من الدارسين، والمشتغلين بعلم الكلام، والمؤلفين في قضاياه، وفي فروع الفلسفة الإسلامية بصفة عامة، من أمثال: محمد عبد الهادي أبي ريدة، ومحمود الخضيري، وعثمان أمين، وعبد الرحمٰن بدوي، وأبي الوفا التفتازاني، وأبي العلا عفيفي، ومحمد مصطفى حلمي، وتوفيق الطويل، ويحيى هويدي، وأحمد فؤاد الأهواني، وعلي سامي النشار، وأحمد محمود صبحي، ومحمد علي أبي ريان، وغيرهم الكثير.

لكن نظراً لطبيعة الدراسة بهذه الأقسام فمن الملاحظ أنه لا يكاد يوجد مؤلف مستقل لأحد أساتذتها يهدف لعرض قضايا العقيدة في أبوابها المختلفة، والبرهنة على صحتها بأسلوب يصلح لمخاطبة الخاصة والعامة، وإنما جاءت جل الأعمال التي خرجت منها في صورة دراسات أكاديمية متخصصة، تتناول شخصية كلامية، أو

---

(١) انظر: سليمان حزين «شجرة الجامعة في مصر رؤية تاريخية تحليلية» ص١٦ ـ ٢٦، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.

(٢) see: Ahmed Foad El-Ehwany: Islamic philosophy, p.144.

مذهباً كلامياً، أو قضية بعينها تقارن بين مواقف الاتجاهات المختلفة منها، أو تعكف على إخراج مخطوطة لأحد علماء الكلام، وتحقيقها وفقاً لقواعد التحقيق الحديثة، مع التمهيد لها بمقدمة دراسية تتكلم عن مؤلف المخطوطة، ومنهجه، وآرائه، وربما قارنت بينه وبين شخصيات أخرى.

٥ ـ وإضافة للأماكن الأربعة السابقة، والتي كان يتم فيها تدريس العقيدة أو علم الكلام للطلبة بصورة منظمة، تخضع للوائح وقواعد تنظم سير العمل في كل مكان منها، وتؤلف الكتب لهذا الغرض بحسب المناهج المحددة سلفاً، فقد وُجِد ما يمكن وصفه بالنشاط الفكري والعلمي العام، والذي لا يتقيد أصحابه بالتدريس في مكان محدد، أو التأليف للطلبة، وإنما يقصدون بتأليف الكتب، وكتابة المقالات في الجرائد والمجلات، وإلقاء الدروس مخاطبة كافة المسلمين، أو على الأقل المتعلمين منهم.

وهناك الكثير من الشخصيات التي يمكن أن ندرج إنتاجهم العلمي في هذا الجانب، وإن كانوا يتنوعون تنوعاً كبيراً من حيث أصل نشأتهم، ومسقط رأسهم؛ فمنهم المصري، والأفغاني، والسوري، والتركي، ومن حيث المكان الذي تلقوا العلم فيه؛ فمنهم من تخرج في الأزهر، أو في دار العلوم، أو من لم يستكمل تعليمه العالي وثقَّف نفسه ذاتياً، ومن حيث اتجاههم الفكري؛ فمنهم السلفي، والأشعري، وصاحب النزعة العقلية، أو النزعة العلمية التجريبية، كما أن نشاطهم تنوَّع أيضاً ما بين إلقاء دروس على بعض الطلبة، أو تأليف كتب في العقيدة وقضايا الفكر الإسلامي بصفة عامة، أو إنشاء مجلات وجرائد إسلامية أو الكتابة فيها.

ومن هذه الشخصيات جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده[١] ـ إذا تجاوزنا تدريسه في الأزهر ودار العلوم ـ ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى صبري، ومحمد زاهد الكوثري، وحامد الفقي، وأحمد شاكر، وعبد الرحمٰن الوكيل، ومحمود خطاب السبكي، وحسن البنا، وسيد قطب، وعباس العقاد، وغيرهم الكثير.

---

(١) وقد لقيت «رسالة التوحيد» لمحمد عبده إعجاب الكثيرين من الدارسين المسلمين ومن المستشرقين، وقد اعتبرها البعض منهم ـ مثل المستشرق مونتجمري وات ـ أول عمل علمي حديث في علم الكلام.

See Watt: Islamic philosophy and theology, p. 176.

ولعل من أبرز ما يميز هذا اللون من النشاط خروجه في غالب أحواله عن الطريقة السائدة في التأليف الكلامي المتأخر؛ من حيث الألفاظ، واللغة المستخدمة، وطريقة العرض، وترتيب المسائل، وحرص أصحابه على التيسير ما أمكن في أسلوب التأليف؛ كي يصلوا بخطابهم إلى أكبر قدر من الناس، وعدم الاقتصار على الخواص وحدهم، كما أثر هذا بدوره على منهج الاستدلال ككل، سواء فيما يتعلق بطبيعة الأدلة التي يعتمد عليها في البرهنة، أم القواعد والصور التي تصاغ من خلالها تلك الأدلة.

كما أن الموضوعات التي تمت دراستها قد لحقها شيء من الإضافة والتجديد، في محاولة من أصحابها للتفاعل مع الواقع، وتقديم الحلول لمشاكله ذات الصلة بالجانب العقدي، ومن ثَمَّ ثارت قضايا جديدة لم تجر العادة بذكرها؛ مثل: العلاقة بين الإسلام والعلم، والرد على شبهات الغربيين المثارة حول الإسلام والقرآن والرسول ﷺ، وإبراز محاسن الإسلام وأثره على حياة الفرد والمجتمع، وإثبات مطابقة حقائقه لما توصل إليه العلم، بل سبقه في الإخبار عن كثير من الحقائق العلمية، كما كثر الكلام عن قضايا ذات جذور قديمة مع إطلاق أسماء جديدة عليها، مما أحدث نوعاً من اللبس والتشويش في بعض الأحيان؛ فالقضاء والقدر أو مسألة أفعال العباد تناقش تحت اسم الحرية الإنسانية أو مشكلة السببية أو العلية، وقضية الإمامة أو الخلافة تناقش في إطار الكلام عن علاقة الدين بالدولة وأنظمة الحكم في الإسلام، والمسائل الغيبية توضع تحت اسم الميتافيزيقا.

ومع مجيء الاحتلال الإنجليزي، وسقوط الخلافة، وتنحية الشريعة عن الحكم وتطبيق القوانين الغربية المناقضة لأحكام الشرع، برزت بقوة قضية الحكم بما أنزل الله، والإلحاح على ضرورته ووجوبه، وانتقل النقاش في أواخر القرن العشرين إلى النظر في حكم من لم يطبق الشريعة، وهل هو مسلم عاص طالما لم يجحد الوجوب، أم هو كافر خارج عن ملة الإسلام؟ ثم ما حكم المجتمعات التي لا يطبق فيها الشرع، وهل هي مجتمعات إسلامية أم كافرة؟ وهل الحكم على المجتمع ينسحب على الأفراد أم لا؟ وهل هناك عذر بالجهل أو الإكراه لمن ارتكب أحد الأفعال الكفرية أم لا؟ وما أشبه ذلك من قضايا كانت لها آثار فكرية وعلمية في غاية الخطورة.

ثالثاً: أبرز الاتجاهات العقدية والكلامية التي ظهرت بمصر في العصر الحديث

ظهر لنا من خلال العرض السابق تعدد الأماكن التي نهضت بتدريس العقيدة وعلم الكلام بمصر في العصر الحديث، وكثرة الشخصيات التي أسهمت بالتأليف والكتابة في هذا الفن، وغزارة الإنتاج العلمي الذي خلفوه، ويبقى من المهم أن نقوم بمحاولة لتحديد الاتجاهات أو المذاهب التي تبنتها تلك الشخصيات، ومدى قربها أو بعدها من الاتجاهات التي ظهرت قديماً، وعلى امتداد تاريخ الفكر الإسلامي الطويل.

ولا بد من أن نعترف ابتداء بوجود عدد من الصعوبات والمحاذير التي تكتنف مثل هذه المحاولة، والتي تحتاج منا أن نبين أولاً ماذا نقصد بالاتجاه؟ وكيف يتحدد؟ وعلى أي أساس يتم إطلاق اسم أو لقب ما على هذا الاتجاه أو ذاك، ولماذا؟ وما الضابط الذي يقال بناء عليه: إن فلاناً ينتمي إلى اتجاه معين؟

ومما يدلل على الصعوبات المشار إليها أن تاريخنا الفكري حافل بعدد غير قليل من الشخصيات الكبيرة ذات الشهرة والصيت الواسع، والتي تضاربت الأقوال في تحديد المذهب العقدي أو الفقهي الذي تنتمي إليه، وحاولت كل فرقة أن تنسب هذه الشخصيات إليها كنوع من تأييد المذهب، والإعلاء من شأنه، وإثبات صحته.

ومن نماذج ذلك في القديم الحسن البصري، الذي تنازعته المعتزلة والصوفية وأهل السُّنَّة، والإمام البخاري الذي تنازعته المذاهب الفقهية الأربعة، وعدد من أئمة أهل البيت الأوائل الذين تنازعهم المعتزلة والشيعة مع أنهم من أهل السُّنَّة.

ومن نماذج ذلك في العصر الحديث جمال الدين الأفغاني الذي اختلفت الآراء

في مذهبه، وهل هو سُنِّي أم شيعي؟ وفي موطنه، وهل هو إيران أو بلاد الأفغان؟ وكذا محمد عبده الذي وصفه البعض بأنه معتزلي، ووصفه آخرون بأنه أشعري أو ماتريدي، ووصفه تلميذه رشيد رضا بأنه سلفي، واعتبره آخرون فيلسوفاً مثل ابن سينا، أو ابن رشد، وسوف نشير لذلك تفصيلاً فيما بعد.

وإذا بدأنا بتحديد **مفهوم الاتجاه** فسوف نلاحظ أن هناك الكثير من التعريفات التي قدمت له، منها ما هو عام وفضفاض، مثل تعريفه بأنه «اتخاذ الفرد وضعاً معيناً إزاء فرد، أو أفراد آخرين، أو إزاء شيء ما من الأشياء، أو فكرة من الأفكار»[1]، ومنها ما هو أكثر تحديداً، وأقرب إلى المفهوم الذي نعنيه؛ حيث قيل: إن الاتجاه هو «مجموعة من المبادئ والأفكار المحددة، التي يربطها إطار نظري، وتهدف إلى غاية بعينها»[2].

والاتجاه بهذا المفهوم قريب من مصطلح آخر مشابه وهو المذهب، والذي عرف بأنه «مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة لمفكر أو لمدرسة، ومنه المذاهب الفقهية والأدبية والعلمية والفلسفية»[3].

ونستطيع من خلال هذه التعريفات أن نقول: إن الاتجاه، أو المذهب، أو المدرسة الفكرية بالمفهوم الذي نعنيه يعد بمثابة عنوان على إطار مرن يضم العديد من الأشخاص «الذين تجمعهم أصول يتفقون فيها، ومنطلقات ينطلقون منها، وغاية يرومون تحقيقها، وذلك دون أن يكونوا متماثلين، فهم يتشابهون في المناهج، ويتمايزون في ترتيب أولويات القضايا والمهام، وفي درجات التركيز على بعض ميادين الإصلاح والدراسة، وفي المزاج والأسلوب، ومستوى الخطاب، ونوع الجمهور»[4].

وتبعاً لهذا المفهوم فإذا أردنا تحليل بنية أي اتجاه أو مذهب عقدي أو فقهي، فسوف نجد أنها تتكوَّن من **شقين أساسيين**:

الأول: المنهج الذي يسير عليه أصحاب المذهب في استنباط عقائدهم وتكوينها، ثم الدفاع عنها ورد شبهات الخصوم ونقد آرائهم.

---

(١) «معجم العلوم الاجتماعية» ص٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٥م).

(٢) د. محمد شريف «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن» ص٦٨، وانظر: د. محمد المنسي «اتجاه التفسير الفقهي» ص٩، ١٠، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٨٦م).

(٣) «المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص١٧٤.

(٤) د. محمد عمارة «الشيخ محمد الغزالي، الموقع الفكري والمدرسة الفكرية» ص٣٥.

والثاني: مجموعة الآراء والأقوال التي تبنوها، والمفترض أنها تفرعت عن تطبيق المنهج.

وفي رأيي أن **ضابط الانتساب** إلى مذهب أو اتجاه ما يتحدد أساساً بموافقة هذا المذهب في أبرز أسسه المنهجية، وفي أهم الآراء التفصيلية المتفرعة عن هذا المنهج، والتي يتميز بها كل اتجاه فكري عن غيره، أما موافقة مذهب ما في مسألة أو عدة مسائل جزئية، فليس بمسوغ كافٍ لعدِّ الشخص ضمن هذا المذهب.

وعلى سبيل المثال: فكل من لم يوافق المعتزلة في دور العقل ومكانته، وفي القول بالأصول الخمسة، أو على الأقل في أربعة أصول منها؛ فليس بمعتزلي، وكل من لم يوافق الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة؛ فليس بخارجي، وكل من لم يوافق المرجئة في مذهبهم في مفهوم الإيمان وأركانه فليس بمرجئ، وهكذا الأمر في سائر الاتجاهات.

وهناك عدد من النصوص التي تدلل على صحة الضابط الذي قررناه، ومنها قول الخياط المعتزلي: «فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل، ويخالفوننا في الوعد والأسماء والأحكام، **وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة**: التوحيد، والعدل والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس؛ فهو معتزلي»[(١)].

ونجد قريباً من هذا المعنى عند أحد مؤرخي الفِرَقِ وهو الملطي، الذي ذكر أن المعتزلة كلهم متفقون على اعتناق الأصول الخمسة «ومتمسكون بالقول بذلك، ويجادلون عليه، وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على مَن خالفهم، ويتبرءون ممن خالفهم فيها، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم... وهذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم، مع اختلافهم في الفروع، وهم يوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها»[(٢)].

وفي كلام مهم للشاطبي في كتابه «الاعتصام» عن الضابط الذي تصير به الفِرَق

(١) الخياط «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» ص١٨٨، ١٨٩، مكتبة الثقافة الدينية (١٩٨٨م).

(٢) أبو الحسين الملطي «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» ص٣٧، ٣٨.

المخالفة لأهل السُّنَّة والجماعة فرقاً مبتدعة ومباينة لمنهج أهل السُّنَّة، أشار إلى أن «هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في **معنى كلي في الدين**، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا تنشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل... واعتبر ذلك بمسألة التحسين العقلي، فإن المخالفة فيها أنشأت بين المخالفين خلافاً في فروع لا تنحصر، ما بين فروع عقائد وفروع أعمال»[1].

وقد ألحق الشاطبي بالقاعدة الكلية الجزئيات الكثيرة؛ لأن «المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة، عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة»[2].

وإذا ما انتقلنا بعد هذا كله إلى رصد الاتجاهات الكلامية والعقدية التي ظهرت بمصر في العصر الحديث، فسوف نلاحظ أن الكثير منها يعتبر امتداداً للاتجاهات التي ظهرت قديماً، مع مراعاة ما سبق ذكره من أن المحك الأساسي هو الاشتراك في المنهج والأصول العامة، دون أن يعني ذلك التشابه أو الاشتراك التام في إثارة نفس القضايا والمشكلات القديمة، بكل ما انطوت عليه من مضامين فلسفية أو كلامية.

وثمة مواقف متعددة للباحثين المحدثين من حيث الالتزام أو عدم الالتزام بالمذاهب والاتجاهات التي ظهرت قديماً، نشير إليها الآن على سبيل الإجمال، وسوف ترد في ثنايا البحث ـ إن شاء الله تعالى ـ نماذج كثيرة تدل عليها.

١ ـ فهناك من التزم بالمذهب القديم جملة وتفصيلاً، ودون تغيير يذكر.

٢ ـ وهناك من رفض التقيد بأي مذهب أو اتجاه قديم، ومال إلى نوع من الانتقاء واختيار ما هو أرجح في نظره.

٣ ـ وهناك من توسط بين المسلكين السابقين؛ فالتزم بالمذهب القديم، مع محاولة للتجديد والتطوير، تمثل في مظاهر مختلفة منها:

(أ) البحث عن أنماط جديدة من الأدلة لتأييد آراء المذهب.

(ب) عدم قبول بعض الآراء الجزئية في المذهب، واختيار غيرها، أو محاولة

---

(١) الشاطبي «الاعتصام» ص٤١٥، ٤١٦.

(٢) المصدر السابق ص٤١٦.

الترجيح بين الآراء المختلف فيها داخل المذهب، وإيثار ما هو أولى وأكثر مناسبة للعصر وظروفه.

(ج) إعادة عرض وتأويل الآراء القديمة على نحو يظهرها كما لو كانت جديدة أو مبتكرة، فالمضمون ثابت، والشكل أو طريقة التناول هو المتغير.

وقد وجد أكثر من تقسيم وتصنيف للاتجاهات الفكرية التي ظهرت بالعصر الحديث قدمه عدد من الدارسين، وتفاوتت هذه التصنيفات فيما بينها؛ تبعاً لنظرة صاحب التقسيم، ومنطلقه الفكري، وموضع اهتمامه، والأساس الذي بنى عليه تقسيمه.

١ ـ ومن أقدم هذه التصنيفات تقسيم رشيد رضا للاتجاهات التي ظهرت في عصره إلى ثلاثة أصناف، وهي: التقليديون، ودعاة الحضارة العصرية، ودعاة الإصلاح الإسلامي المعتدلون، وقد عدَّ من هذا الصنف الأخير: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده(١).

٢ ـ وهناك تقسيم آخر للدكتور عبد الحليم محمود، ذهب فيه إلى أن الاتجاهات التي ظهرت على مدار الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً هي: النصيون، والعقليون، والذوقيون، وهذه الاتجاهات في رأيه تمثل نزعات فطرية في بني الإنسان، يصعب تغييرها أو التخلي عنها، فبعضهم يتجه إلى النص، ولا يمكنه أن يسير أبعد منه، وبعضهم يحتفظ بشخصيته قوية جارفة لا تلين، فهو عقلي أو اعتزالي، وبعضهم مرهف الحس ورقيق الشعور، وهو صوفي أو بصيري.

وقد ضرب مثالاً للنصيين بأحمد بن حنبل، وابن تيمية، ورشيد رضا، وللعقليين بالمعتزلة، وجمال الدين الأفغاني، والمراغي، ومصطفى عبد الرازق، وللصوفية بالحارث المحاسبي، وأبي حامد الغزالي، وعبد الواحد يحيى المستشرق الذي أعلن إسلامه، وتوفي في بداية النصف الثاني من القرن العشرين(٢).

٣ ـ كذلك قسم الدكتور محمد علي أبو ريان الاتجاهات التي ظهرت في عصر النهضة إلى اتجاهات ثلاثة، وهي: اتجاه التجديد، ومن أصحابه: الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والكواكبي، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، وجماعة

---

(١) انظر: رشيد رضا «يسر الإسلام وأصول التشريع» ص٩.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الحمد لله هذه حياتي» ص١٢٩، ١٣٠، و«أستاذ السائرين» ص٦ولا يخفى ما في هذا التقسيم من نظر.

الإخوان المسلمين، وأما الاتجاهان الآخران، فهما اتجاه التحديث واتجاه التغريب[١].

٤ ـ وثمة تقسيمات أخرى كثيرة لبعض أساتذتنا، ولعدد من الدارسين المعاصرين، وقد تنوعت تلك التقسيمات، واختلفت تسمية كل اتجاه أو تيار ما بين تقسيم وآخر، فهناك من جعل الاتجاهات ثلاثة، وهي: الاتجاه الانتقائي، والاتجاه التقليدي المحافظ، والاتجاه السلفي المعتدل[٢].

وهناك من جعلها خمسة تيارات، وهي: التيار السلفي المتشدد، والتيار السلفي المعتدل، والتيار التغريبي الكامل، والتيار التغريبي المعتدل، والتيار الاشتراكي بشقيه المتطرف والمعتدل[٣]، وهناك من قسمها إلى الاتجاه التراثي، والاتجاه العصراني، والاتجاه المتأرجح بينهما[٤]، وهناك من قسمها إلى تيار التجديد الديني، وتيار الإحياء الإنساني، والتيار الليبرالي الإنساني[٥].

ويبدو من الواضح أن الأساس أو نقطة الانطلاق التي قامت عليها أكثر التقسيمات المذكورة هي موقف كل اتجاه، أو شخصية من الشخصيات من القضايا الفكرية بصفة عامة، ولا سيما قضايا الإصلاح والنهضة، والموقف من الغرب والوافد الأجنبي، والعلاقة بين التراث والمعاصرة، وبين الدين والدولة، ومنطلق الإصلاح وسبيل النهضة، وهل هو الدين أم الاستيراد من الفكر الغربي؟

ولما كان اهتمام رسالتنا هذه منصبّاً على دراسة منهج الاستدلال العقدي عند الباحثين المحدَثين، وليس التعرض لآرائهم الفكرية بصفة عامة؛ فسوف نسلك طريقاً آخر في التقسيم، ينطلق من خلال رصد أبرز الأسس المنهجية، والآراء العقدية والكلامية لكل اتجاه، وتصنيفه وفقاً لتلك الأسس، وذلك على النحو التالي:

---

(١) انظر: د. محمد علي أبو ريان «الإسلام السياسي في الميزان» ص١٢١ ـ ١٣٩.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي «علم الكلام بين ماضيه وحاضره» ضمن أبحاث المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية «دور العقيدة في بناء الإنسان المعاصر» ص٧٤٥، ٧٤٦.

(٣) انظر: د. حامد طاهر «الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث» ص٥٣ ـ ٥٥.

(٤) انظر: د. عبد الرحمٰن الزنيدي «مناهج البحث في العقيدة» ص٤٩.

(٥) انظر: د. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٥م).

١ ـ الاتجاه الكلامي:

ونقصد به الاتجاه الذي تبنى أصحابه آراء المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية، ونسجوا على منوالها، ونصروها، ودافعوا عنها، وقد أشرنا من قبل إلى تضافر مجموعة مختلفة من العوامل التي هيأت للمذهبين الأشعري والماتريدي الانتشار الواسع، وتقاسم السيطرة والنفوذ على معظم المدارس وأماكن التعليم بالعالم الإسلامي؛ بحيث أصبح المذهب الأشعري هو الغالب على بلاد الشام والعراق مصر والمغرب، بينما ساد المذهب الماتريدي في بلاد فارس والهند وتركيا(١)، ولا سيما بعد قيام الخلافة العثمانية، وعناية السلاطين الأتراك به(٢).

كذلك صار مصطلح أهل السُّنَّة إذا أطلق عند الكثيرين، فإنما يراد به هذان المذهبان فقط(٣) ـ مع ما في هذا الإطلاق والحصر من نظر وبعد عن الصواب ـ وقد ساعد على هذا الأمر قلة الفروق والاختلافات الجوهرية بين المذهبين، وكما يقول ابن أبي عذبة في كتابه الذي خصصه لعرض مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية: «اعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادئ الرأي لا يقدح في ذلك»(٤).

ثم أرجع الخلاف إما إلى أمور جزئية فرعية ومسائل مبنية على الاشتباه في الألفاظ وتعيين المعنى المراد منها، وإما إلى أمور لم يثبت كونها من مقالة أحدهما(٥).

---

(١) انظر: ابن أبي عذبة «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» ص١٧ ـ ٢٢، ومحمد زاهد الكوثري «مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر» ص١٥، ١٦، ولويس غرديه، وجورج قنواتي: «فلسفة الفكر الديني» (١/١٠٨، ١٠٩)، والشمس السلفي «الماتريدية» (١/٢٠٦).

(٢) see: Peter gran: Islamic roots of capitalism, pp. 95-97.

(٣) انظر: محمد زاهد الكوثري «مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر» ص١٧، و«التعليق على الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة» ص٦٤، ود. إبراهيم مدكور «في الفلسفة منهج وتطبيقه» ص٧١، ود. يحيى هويدي «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٠٢، ١١٢.

(٤) ابن أبي عذبة «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» ص٢٢، ٢٣، ونشير هنا إلى إشادة المستشرق وات بهذا الكتاب، وأثره المهم في تصحيح فكرة الأوروبيين عن العلاقة بين الماتريدية والأشاعرة.

see Watt: the formative period of Islamic thought, p. 313-314.

(٥) انظر: ابن أبي عذبة «الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» ص٢٣.

ونظراً لسيطرة المذهب الأشعري على مناهج التعليم بالأزهر، وغياب الفروق بينه وبين المذهب الماتريدي في المراحل المتأخرة؛ فقد تبنى هذا الاتجاه الكلامي العديد من الشخصيات التي ظهرت بمصر في العصر الحديث، ولعل من الصعب أن نحصرهم جميعاً، ومن ثم نكتفي بذكر عدد منهم فقط، مع تقسيمهم إلى **قسمين**:

القسم الأول: أصحاب المؤلفات الكلامية المصنفة على طريقة الحواشي والمتون في القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين، من أمثال: **إبراهيم البيجوري، ومحمد عليش، ومحمد بن محمد الأمير، ومحمد بن عرفة الدسوقي**، وتمثل مؤلفاتهم صورة مطابقة تماماً للمؤلفات الكلامية في العصور التي سبقتهم؛ من حيث الأسلوب والصياغة، ونوعية المسائل، وترتيب الموضوعات، وقواعد الاستدلال، وغير ذلك، ولا نكاد نجد عندهم أي نوع من التجديد، أو الخروج عن المذهب القديم، لا في قليل ولا في كثير.

القسم الثاني: مجموعة من العلماء والمؤلفين الذين ظهروا في القرن العشرين الميلادي، ولم يؤلفوا على طريقة الحواشي والمتون، بل جمعوا بينها وبين التأليف المستقل، وحاولوا تسهيل الأسلوب ما أمكن؛ ومنهم: **يوسف الدجوي، ومحمد بخيت المطيعي، ومحمد زاهد الكوثري، ومصطفى صبري، وحسين والي، ود. حمودة غرابة**، وغيرهم الكثير.

وإضافة للأسماء المذكورة، وهم إما من العلماء الذين تخرجوا من الأزهر؛ حيث ساد المذهب الأشعري، وإما من الشخصيات التي نشأت بتركيا؛ حيث ساد المذهب الماتريدي، ثم وفدوا إلى مصر بعد ذلك ـ نجد واحداً من أساتذة الجامعة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، والذين تخرجوا في كلية الآداب بالجامعة المصرية؛ حيث لا يوجد أي سيطرة للمذهب الأشعري، وهو الدكتور **علي سامي النشار**، يعلن تبنيه الواضح والصريح للمذهب الأشعري، وله في هذا الصدد نصوص كثيرة لا تخلو من غلو وتعصب.

فهو يصف نفسه بأنه «مفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين، ورباط حياتهم»(١).

---

(١) د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٢٥).

ثم يصف العقيدة الأشعرية بأنها «آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسُّنَّة، المعبر عنها في أصالة وقوة، وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً، وتطويره خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة... لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديهم، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم إلى المذهب الأشعري، وتخلصوا من شوائب العقل البحت، كما تخلصوا من أدران الغنوص في ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله، إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه، وبواسطة رجاله خصبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية، لقد شعَّ النور حيثما كان، وانتشر الضوء حيثما ظهر، وبقي الإسلام حيثما كان»(١).

ويشترك أصحاب الاتجاه الكلامي في عدد من الآراء والسمات، لعل من أهمها ما يلي:

(أ) الإعلاء من شأن علم الكلام، والدفاع عنه أمام خصومه ومنتقديه، فعلم الكلام عند الشيخ عليش وإبراهيم البيجوري أشرفُ العلوم، وأجلها قدراً؛ نظراً لتعلقه بذات الله تعالى، وذات رسوله ﷺ، وما يتبع ذلك من مسائل، وهو أصل العلوم الدينية، وكل ما عداه فرع له، وحكم الشارع فيه الوجوب العيني على كل مكلَّف من ذكر أو أنثى.

وعلم الكلام في رأي مصطفى صبري لا يعادله علم آخر من العلوم الإسلامية؛ إذ هو أشرف العلوم وأجلها؛ نظراً لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية(٢)، والقول بتحريم علم الكلام لاختلاطه بالفلسفة اليونانية قول باطل وغير صحيح، بل هو عيب يجب تنزيه الإسلام عنه، كيف والإسلام دين العقل والحكمة؟! وأما مهاجمة علم الكلام فهو «إن كان سلامة صدر في الماضي، أو غفلة عن المستقبل، فهو اليوم بعد ظهور أعداء جدد يهاجمون الأدلة العقلية، ويسعون لهدم أسس الدين من وراء هدم علم الكلام ـ جناية أو جهالة»(٣).

(ب) الاعتداد بالدليل العقلي، والتعويل التام عليه في مجال الاستدلال العقدي، واعتبار ذلك من الأمور المتفق عليها بين أهل العلم جميعاً، وليست محلاً للخلاف

---

(١) د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٢٥).

(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٢).

أصلاً، وكما يقول مصطفى صبري: «لا أعرف عالماً من علماء الدين بعد تأسيس علم الكلام في الإسلام يستهين بالعقل والمنطق»[١].

وقد ترتب على ذلك تبني جل أصحاب هذا الاتجاه للقول بوجوب النظر كوسيلة لتحصيل الإيمان، فبواسطة النظر ـ كما يقول الشيخ الظواهري ـ «يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية؛ إذ معرفة الله، وما يتبعها من العقائد الدينية، متوقفة على النظر»[٢]، وقد حكى عدد منهم الإجماع على وجوبه، ومنهم **الشيخ عليش**[٣] **وإبراهيم البيجوري**[٤]، **ومحمد بخيت المطيعي**[٥].

(ج) ظهرت عند عدد كبير من أصحاب هذا الاتجاه فكرة تقديم العقل على النقل عند التعارض، بل غلا بعضهم فجعل ذلك محل اتفاق بين المسلمين جميعاً، وكما يقول **محمد بخيت المطيعي**: «القاعدة العامة التي قررها علماء المسلمين قاطبة أن الواجب عقلاً وشرعاً تأويل الدليل النقلي، مهما كانت درجته، إذا عارضه الدليل العقلي القطعي، ورد النقلي إلى ما يوافق القطعي العقلي؛ وذلك لأن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها دلالة وضعية بوضع الواضع وجعله، ولا علاقة عقلاً فيها بين المدلول والدليل؛ فيجوز فيها تخلف المدلول عن دليله، بخلاف دلالة الدليل العقلي على مدلوله، فإنها دلالة عقلية، مبنية على علاقة عقلية وتلازم عقلي، لا يتخلف فيها المدلول عن الدليل أصلاً، هذا الذي ذكرناه هو ما قرره العلماء قاطبة في كتبهم أصولاً وفروعاً، وبنوا عليه تفاريعهم»[٦].

(د) هناك اتفاق تام بين أصحاب هذا الاتجاه على إفادة الدليل العقلي لليقين والقطع، وقد بالغ البعض منهم في ذلك، مثل **مصطفى صبري**، الذي ذهب إلى أن الدليل العقلي وحده ـ وليس شيء غيره ـ هو المفيد لليقين والقطع، والعلم البالغ مبلغ الضرورة والوجوب؛ لأن كل مقدمة من مقدماته يمكن التحقق من عدم احتمالها

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٥٢).

(٢) محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص١٣.

(٣) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٣.

(٤) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٤٤.

(٥) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» ص١٢، ١٣.

(٦) محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة، وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن» ص١١.

للنقيض، بخلاف أنواع الأدلة الأخرى[١]، وهو يعبر عن رأيه ذلك فيقول: «إننا نثبت في هذا الكتاب ـ أي: كتابه موقف العقل ـ أن الدليل العقلي المنطقي أقوى الأدلة وأفضلها، محتفظاً بقوته أبد الآبدين»[٢].

(هـ) ونظراً لموافقة أصحاب هذا الاتجاه لمتكلمي الماتريدية والأشاعرة في الأصول، والقواعد المنهجية الأساسية، فقد وافقوهم أيضاً في جل ـ إن لم يكن في كل ـ الآراء والمسائل التفصيلية، بحيث يندر أن نجد مَن عارض المذهب القديم في قضية أساسية، وإن ظهر خلاف من البعض في قضايا فرعية، أو في طريقة الاستدلال على مسألة معينة.

ونجد نماذج لذلك عند الشيخ محمد بخيت المطيعي، الذي قَبِلَ تفرقة الأشاعرة المشهورة بين الكلام اللفظي والنفسي في تناولهم لصفة الكلام في حق الله سبحانه، لكنه رفض قولهم بأن العرض لا يبقى زمانين، واعتبر ذلك مكابرة ومصادمة للحس الصادق والعقل الصحيح[٣].

كذلك لم يقبل حسين والي مذهب الأشاعرة في قضية العلاقة بين الأسباب والمسببات، وأن الملازمة بينهما عادية، والعادة يمكن تخلفها، كأن يوجد السبب دون المسبب، ورجح مذهب القائلين بأن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقلية، ولا يمكن تخلفها[٤].

(و) وُجِدَ نوع من الصلة والارتباط الوثيق بين الاتجاه الكلامي والتصوف، وهي صلة قديمة سوف نشير إليها في موضع لاحق، وقد ظهرت بعض آثارها في دفاع كثير من أصحاب هذا الاتجاه عن التصوف، وتبني آرائه في عدد من المسائل، مثل: التوسل، ومفهوم البدعة وأنواعها، وبناء المساجد على القبور، وإقامة الموالد، وغير ذلك، كما هاجموا بشدة وقسوة مفرطة آراء الاتجاه السلفي، وأعلامه في القديم والحديث[٥]

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ١٠٧، ١٠٨) (٣/ ٧٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٩).

(٣) انظر: محمد بخيت المطيعي «الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية» ص٤٦ ـ ٤٩.

(٤) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص١٦٩، ١٧٠.

(٥) انظر: يوسف الدجوي «كلمة في السلفية الحاضرة» ص١، ٦، و«فتاوى ومقالات» (١/ ٤٩١ ـ ٤٩٥)، ومحمد زاهد الكوثري «مقالات الكوثري» ص٥٢، ٥٧، ٧١، ٩٤، ١٤١، ٢٣٨، ٢٩١، ٣١٢، ٣٣٠، و«نظرة عابرة في مزاعم مَن ينكر نزول عيسى ﷺ قبل الآخرة» ص١٣، وتقديم كل من سلامة العزامي، والكوثري لكتاب «دفع شُبَه من شَبَّه وتمرد» للحصني.

وخصوا ابن تيمية وابن القيم بنصيب وافر من النقد والسباب، بل وصل الأمر ـ ظلماً وعدواناً ـ عند محمد زاهد الكوثري إلى التفسيق والتبديع والتكفير[١]، وألف البعض منهم كتاباً ذا عنوان مثير للدهشة؛ وهو «ابن تيمية ليس سلفياً»[٢].

٢ ـ الاتجاه السلفي:

وينتسب هذا الاتجاه كما هو معروف إلى السلف، ولمصطلح السلف **مدلولان**:

أحدهما: مدلول تاريخي خاص، وينطبق فقط على أصحاب القرون الثلاثة الأولى من الصحابة والتابعين وأتباعهم، دون من وُصِفَ ببدعة، أو خالف الكتاب والسُّنَّة.

والآخر: مدلول عام يشمل كل من سار على طريقة خير القرون ومنهجه، والتزم الفهم الذي فهموه في أصول الدين وكليات الشريعة[٣].

والسلفية وفقاً لهذا المفهوم ليست مرحلة تاريخية معينة، تختص بأفراد معينين؛ وإنما هي إطار عام يجمع كل مَن اتبع طريقة السلف ومنهجهم في تلقي الإسلام وتطبيقه، كما أنها ليست محصورة في دور تاريخي معين، وإنما تمتد وتصلح لكل زمان ومكان، كذلك لا تعني السلفية الرجوع إلى الماضي، أو الجمود والتحجر، وإنما هي تقدم حقيقي نحو إعادة التمسك بالإسلام، وفهمه كما كان عند نزوله، صافياً نقيّاً خالصاً من الإضافات والبدع، وليس هناك أدنى تعارض بين ذلك، وبين الأخذ بكل جديد نافع في أمور الدنيا، ومستجدات الحياة[٤].

---

(١) انظر: محمد زاهد الكوثري «التعليق على السيف الصقيل للسبكي» ص٦، ١٢، ٣١، ٣٨، ٤١، ٤٤، ٥٣، ٦٣، ٩١، ٩٦، ١٠٦، ١٧١.

(٢) انظر: منصور محمد محمد عويس «ابن تيمية ليس سلفيّاً» دار النهضة العربية، الطبعة الأولى (١٩٧٠م).

(٣) انظر في الكلام عن تعريف مصطلح السلف والسلفية: أستاذنا الكبير د. مصطفى حلمي «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي» ص٨، و«السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية» ص٣، ود. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١/ ٣٩ ـ ٤١)، ود. إبراهيم البريكان «تعريف الخلف بمنهج السلف» ص١١ ـ ١٩، ومحمد إبراهيم شقرة «هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً» ص١٧ ـ ١٩، ومحمد فريحة «الأصول المنهجية للعقيدة السلفية» ص٢٣، والشمس السلفي «الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» (٢/ ٤٠٩)، و«الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة» (٢/ ١٠٨٢).

(٤) انظر: د. مصطفى حلمي «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي» ص٨، ٢٠٩، و«السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية» ص١٥، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١/ ٣٦)، ومحمد إبراهيم شقرة «هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً» ص٤١.

وهناك الكثير من الشخصيات التي يمكن أن نعدها ضمن الاتجاه السلفي الذي ظهر بمصر في العصر الحديث، ومنهم: **أحمد شاكر، ومحب الدين الخطيب، ومحمد حامد الفقي، ود. محمد خليل هراس، وعبد الرحمٰن الوكيل، ومحمد خضر الشقيري، ومحمد أحمد العدوي، ود. محمد رشاد سالم**، وغيرهم الكثير، مع ضرورة التنبيه إلى أن إدراج الشخصيات المذكورة ضمن هذا الاتجاه لا يستلزم الحكم بصحة كل ما ذهبوا إليه من آراء، أو موافقتهم التامة للسلف الصالح في كل صغيرة وكبيرة.

وأما رشيد رضا فهو من الشخصيات التي يحار المرء في تصنيف الاتجاه الذي ينتمي إليه، وهل يدرج ضمن الاتجاه السلفي، المتأثر بآراء ابن تيمية وابن القيم، أم يوضع مع شيخه محمد عبده ضمن الاتجاه العقلي الانتقائي؟

وقد تكرر وصف رشيد رضا بالسلفية عند عدد من الدارسين المسلمين[(١)]، كما وصفه بنفس الوصف نفر من المستشرقين من أمثال: مونتجمري وات[(٢)]، وجب الذي اعتبره زعيم الحركة السلفية الحديثة[(٣)]، وهنري لاوست[(٤)] وغيرهم[(٥)]، وأشار آخرون إلى كونه أكثر محافظة وتشدداً من شيخه محمد عبده[(٦)].

لكن رغم إعجاب رشيد رضا الشديد بابن تيمية وابن القيم، وبأئمة الاتجاه السلفي عموماً، وموافقته لهم في الكثير من الآراء[(٧)]، فإننا نجد لديه أقوالاً أخرى مباينة تماماً للمنهج السلفي في قضايا أساسية، مثل التعامل مع السُّنَّة وأحاديث الآحاد، وعَلاقة النقل بالعقل، ونماذج التأويل العديدة التي تابع فيها أستاذه محمد عبده.

---

(١) انظر: كلام الشيخ محمد مصطفى المراغي في مجلة المنار (٣٥/ ١٨٧، ١٨٨)، وعبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٥٤٣، وعبد العاطي محمد «الفكر السياسي للإمام محمد عبده» ص٢٦٤ ـ ٢٦٩، وخالد فوزي «رشيد رضا» ص٤٥، ٤٦، ٣٣٢ ـ ٣٤١، ٣٨١.

(٢) see Watt: Islamic Philosophy and theology, p. 165.

(٣) see H. A. R Gibb: Islam, p. 122.

(٤) انظر: هنري لاوست «شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية» (٣/ ٦٩ ـ ٨٦) ترجمة: محمد عبد العظيم.

(٥) انظر: دليب هيرو «الأصولية الإسلامية في العصر الحديث» ص١٠٧.

(٦) see Kenneth Cragg: Islamic surveys, pp. 43-44.

(٧) وانظر نصوصاً مهمة: لرشيد رضا حول هذا الأمر في المنار والأزهر ص١٧٨، ١٧٩، و«الشيعة والسُّنَّة» ص٧٢ ـ ٩١، وهامش رسالة التوحيد ص٢١، ومجلة المنار (٢٠/ ٤) (٢٧/ ٤٢٤، ٤٢٥) (٣٤/ ٢٨٧).

وبعيداً عن الخلاف حول رشيد رضا، فمن الملاحظ أن الشخصيات التي أشرنا إليها آنفاً قد تأثرت بتراث المدرسة السلفية عموماً، وبكتب شيخ الإسلام ابن تيمية[١] وتلميذه ابن القيم على وجه الخصوص، وكان لها دور كبير في نشر هذه الكتب بمصر وتعريف الناس بها بعد أن بقيت مجهولة لفترة طويلة أمام الكثيرين.

وقد أسهم **رشيد رضا** ومطبعته المنار، **ومحب الدين الخطيب** ومطبعته السلفية[٢] **وحامد الفقي** ومطبعته السُّنَّة المحمدية، بجهد وافر في إخراج تلك الكتب، كما كان لعدد من المجلات الإسلامية مثل: المنار، والفتح، والزهراء، والهدي النبوي، والتوحيد دور مهم في نشر الفكر السلفي، ودعوة الناس إليه، والتعريف بأعلامه الكبار، مما ساعد على تصحيح الصورة المغلوطة التي أشاعها خصوم هذا الفكر عن بعض أئمته، ولا سيما ابن تيمية؛ حيث رموه بالضلال والابتداع، والتشبيه والتجسيم، ومخالفة الأئمة الأربعة، مع أن الرجل بريء من هذا كله.

كذلك تأثر الاتجاه السلفي الحديث بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٣]، ودافع عنها بقوة أمام خصومها والمشنعين عليها، وألف بعض أفراده كتباً مستقلة لهذا الغرض[٤]، كما نشروا عدداً من كتب ابن عبد الوهاب وأتباعه، وقد عقَّب حامد الفقي بعد عرضه لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأصولها وأهدافها، فقال: «من هذا يتبين واضحاً حقيقة هذه الدعوة، وأنها أولى أن تسمى بالدعوة السلفية المحمدية؛ لأنها لم تخرج في جملتها وتفصيلها عن الإسلام الصحيح الذي بعث الله به جميع الأنبياء، وخصوصاً خاتمهم وأشرفهم سيدنا محمد ﷺ»[٥].

ومن أبرز الأصول والقواعد المنهجية التي يشترك في القول بها أصحاب الاتجاه السلفي، سواء في القديم أم في الحديث، ما يلي:

---

(١) وقد علل البعض سر هذا الاهتمام البالغ بكتب ابن تيمية من وجوه عديدة، انظرها مفصلة: عند محمد إبراهيم شقرة «هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً» ص١٠٤ ـ ١٠٦، وانظر كذلك ما ذكره: د. مصطفى حلمي عن سبب انجذابه لفكر ابن تيمية في كتابه «قواعد المنهج السلفي» ص٢٩ ـ ٣١.

(٢) انظر: هنري لاوست «شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية» (٣/ ٥١) ترجمة: محمد عبد العظيم علي.

(٣) see H. A. R Gibb: Islam, p. 122.

(٤) ومن أمثلة ذلك كتاب محمد حامد الفقي «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها» القاهرة (١٣٥٤هـ).

(٥) انظر: محمد حامد الفقي «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني» ص١٥.

(أ) تعظيم الأدلة النقلية من القرآن والسُّنَّة والإجماع، والتعويل التام عليها في إثبات مسائل الدين جميعاً، لا فرق في ذلك بين العقيدة أو الفقه، وتقديمها على كل ما سواها من المصادر الأخرى؛ كالنظر أو الذوق أو الكشف، ومهاجمة القائلين بأن الأدلة النقلية لا تفيد إلا الظن، ولا ترقى لإفادة اليقين والقطع، خلافاً للأدلة العقلية التي تفيد اليقين.

وقد وصف أحد أصحاب الاتجاه السلفي هذه القاعدة بأنها قاعدة لئيمة، ومن أعظم الشناعات، فقال: «من أعظم الشناعات التي وقع فيها المتكلمون من الأشعرية وغيرهم قولهم: إن دلالة كل لفظ على معناه دلالة ظنية؛ لتطرق الاحتمال إليها، بسبب ما يعتري الألفاظ من إجمال وإبهام، وحذف واشتراك، وحقيقة ومجاز... إلخ، وطردوا قاعدتهم اللئيمة على نصوص الوحيين، فحكموا بعزلهما عن إفادة اليقين»[(١)].

(ب) الاهتمام الكبير بالسُّنَّة وأحاديثها دراسة، وتأليفاً، واحتجاجاً، والتأكيد على ضرورة الأخذ بكل ما صحَّ عن النبيِّ ﷺ في أي مسألة شرعية، وتقديم قول الرسول ﷺ على كل قول سواه، سواء أكان رأي إمام أم عالم أم مذهب أم طريقة.

ويلتحق بذلك الرد الشديد على القائلين بظنية أخبار الآحاد على سبيل العموم، وعدم صحة الاحتجاج بها في مسائل العقيدة، وقد وصف الشيخ أحمد شاكر هذه المقالة بأنها بدعة سيئة بنيت على «اصطلاح لفظي، لا أثر له في القيمة التاريخية لإثبات صحة الرواية، فما كل رواية صادقة يثق بها العالم المطلع المتمكن من علمه، بواجب في صحتها، والتصديق بها، واطمئنان القلب إليها، أن تكون ثابتة ثبوت التواتر الموجب للعلم البديهي، إلا لما صحَّ لنا أن نثق بأكثر النقول في أكثر العلوم والمعارف»[(٢)].

والقول الصحيح عنده في هذه المسألة هو «أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي، سواء أكان في الصحيحين أم في غيرهما، وهذا العلم اليقيني علم نظري برهاني لا يحصل إلا للعالم المتبحر في الحديث، العارف بأحوال الرواة والعلل»[(٣)].

---

(١) د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٤٢).

(٢) أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٨.

(٣) المصدر السابق ص٣٠، و«شرح ألفية السيوطي» ص٥.

(ج) تعظيم قدر الصحابة، والتابعين، وسلف الأمة الأوائل، والإشادة بفضائلهم ومناقبهم، والحرص على الانتساب إليهم، واتباع طريقتهم في فهم الدين وتلقي أحكامه، وعدم جواز الخروج عما اتفقوا عليه من آراء، أو ابتداع أقوال في الدين لم يقل بها أحد من السلف.

(د) الرفض الشديد لقانون التعارض الذي تبنته أكثر المدارس الكلامية، وينص على أنه إذا تعارض النقل والعقل قُدِّم العقل، والنقل إما أن يؤول وإما أن يفوض، وسبب رفض هذا القانون أنه يستحيل أن يحدث تعارض حقيقي بين النقل والعقل، وإذا فرض وحدث نوع من التعارض الظاهري، «فلا بد أن يكون سببه أحد أمرين: إما فساداً في العقل؛ بسبب ما خالطه من هوى أو وهم، فيظنه الناظر فيه صحيحاً، وهو في حقيقته باطل، وإما كذباً في النقل؛ فيكون غير ثابت الورود عن رسول الله ﷺ، وكذلك إذا نسبت النصوص بعضها إلى بعض، فلا يمكن أن يقع بينهما تعارض، فسل عنها عليماً بتأويلها، وأوجه التوفيق بينها؛ ليزيل ما يتوهم بينها من تعارض»[١].

(هـ) العناية البالغة بقضايا التوحيد والعقيدة، وجعلها المحور الأساسي، وموضع الاهتمام الأول لدعوتهم، وتقديمها على كل قضايا الدين الأخرى، اعتماداً على أن تحقيق التوحيد والعبودية لله هو المقصد الأول من خلق العباد، واستخلافهم في الأرض، وهو مفتاح دعوة الرسل، وأول ما بدءوا به، ولا يُقْبَل من أحد عمل إلا إذا حققه على الوجه الصحيح.

وإذا أخذنا جماعة أنصار السُّنَّة كنموذج يدلل على هذه السمة؛ فسوف نجد أن العناية بشرح وتفصيل قضية التوحيد بأنواعه المختلفة، ولا سيما توحيد الألوهية والدعوة إلى هذا الأمر، كانت بمثابة الهدف الأساسي من نشأة الجماعة، ولا يكاد يخلو عدد من أعداد المجلة الناطقة باسمها من كلام حول هذا الموضوع، ومن الإشارات الدالة على ذلك أن اسم المجلة قد تغير من «الهدي النبوي» وصارت تسمى بمجلة «التوحيد»، كما تعددت كتابات دعاة الجماعة حول هذا الموضوع، ومنها مثلاً كتاب «دعوة التوحيد» للدكتور محمد خليل هراس، وكتاب «دعوة الحق» لعبد الرحمٰن الوكيل.

---

(١) د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٥٠).

(و) توجيه النقد الشديد لعلم الكلام والمتكلمين؛ نظراً لتركيزهم على القضايا المتعلقة بتوحيد الربوبية؛ كإثبات وجود الله، والرد على المنكرين لذلك، ثم إهمالهم لجانب توحيد الألوهية، وعدم تخصيصه بما يستحقه من عناية وتقدير، مما جعل الكثير من المسلمين يخطئون في معنى كلمة الإله، ويخلطون بينها وبين كلمة الرب، ويظنون أنهم إذا أفردوا الله بالخلق وتصريف الأمور وتدبيرها؛ فقد أخلصوا التوحيد، حتى لو لم يفردوه بالعبادة، ويخصوه وحده سبحانه بسائر أنواع النسك والشعائر(١).

(ز) الاهتمام الواضح بقضية الأسماء والصفات، وكثرة التأليف فيها، ودراستها تفصيلاً، والتشديد على ضرورة إثبات كل ما صحت به النصوص، دون تأويل أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل، والرد على من قالوا بتأويلها أو تفويض معناها وكيفيتها وليس كيفيتها فقط، وكذلك الرد على من قالوا بعدم الحاجة إلى الخوض في هذا الموضوع وصرف الجهود إلى ما هو أولى منه.

(ح) أما موقف الاتجاه السلفي الحديث من التصوف؛ فقد اتَّسم في مجمله بالهجوم الشديد والنقد اللاذع، واستخدام أشد العبارات، وأكثرها حدة، والحكم على الصوفية جميعاً بحكم واحد، دون التفرقة بين المعتدلين والغلاة، وكمثال على ذلك نجد عبد الرحمٰن الوكيل يصف الصوفية بأنها «تلك العجوز الشمطاء، التي بقيت تقص لنا قصة تاريخها الأسود مع البوذية، والبرهمية، والمجوسية، واليهودية، والصليبية، والغنوصية، أو هذه الرقطاء التي تنفث سمومها، وتزعم أنها شهد معطر بأريج الجنة، هذه الصوفية التي تعادي الإسلام في أصوله وفروعه»(٢).

كما يدعو محمد حامد الفقي إلى إعلان الحرب الشعواء على الصوفية بجميع ألوانها وشتى طرقها، والقضاء عليها، وإخراجها من قلوب المسلمين، ومجالسهم ومجامعهم ومساجدهم وزواياهم، ويتعهد بأن يظل حرباً عليهم ما بقي فيه عرق ينبض بالحياة(٣).

---

(١) انظر هذا المعنى: عند رشيد رضا «خلاصة السيرة المحمدية وحقيقة الدعوة الإسلامية» ص٣٣، ومجلة المنار (٢/٦٣١) (٣٣/ ١١٢٥، ١١٢٦)، ومحمد حامد الفقي «نور من القرآن» ص٧٩، ٨٠، وتعليقه على هامش «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية ص٤٦٠.

(٢) عبد الرحمٰن الوكيل «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» ص١٠٢.

(٣) انظر: حامد الفقي «التعليق على اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية» ص١٠، «جماعة أنصار السُّنَّة: نشأتها، أهدافها، ورجالها» ص٩٠، ٩١.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف يختلف بدرجة كبيرة عن الموقف الذي سلكه السلفيون القدامى ـ مثل ابن تيمية وابن القيم ـ من التصوف؛ حيث كانوا يمدحون المتصوفة والزهاد الأوائل، ويرون الصوفية كغيرهم من المذاهب والفرق، يُقْبَل ما عندهم من صواب، ويُرْفَض ما عندهم من خطأ، والمعيار أو الميزان الذي يحاكمون إليه هو الكتاب والسُّنَّة، أما المحدثون فقد رفضوا التصوف كله جملة وتفصيلاً، بل صدرت من بعضهم انتقادات لابن تيمية وابن القيم على موقفهما من التصوف(١).

(ط) خاض أصحاب الاتجاه السلفي الحديث سلسلة من المعارك الفكرية التي اشتعلت حدتها على صفحات الكتب والمجلات الإسلامية، وكان أبرز تلك المعارك ما جرى من نقاش حاد مع أصحاب الاتجاه الكلامي من الأشاعرة والماتريدية في مسائل الصفات الخبرية والرد على من أوَّلها أو فوَّض معناها، وكذلك مع الصوفية في مسائل التوسل والموالد، وبناء القبور على المساجد، وما أشبه ذلك.

٣ ـ الاتجاه الصوفي الذوقي:

وقبل أن نتكلم عن الاتجاه الصوفي الحديث نشير سريعاً إلى أن ظهور التصوف والصوفية بمصر يرجع إلى جذور قديمة جدّاً، منذ أن غرس بذوره الأولى ذو النون المصري المتوفى سنة (٢٤٥هـ) والذي يعتبره البعض(٢) أول من تكلم من الصوفية في علوم المقامات والأحوال، وقيل: إن جميع الشيوخ قد أخذوا عنه واعتمدوا عليه، وقد شاركه في نشر التصوف بمصر في هذا القرن الهجري صوفيَّان آخران، وهما: أبو بكر الزقاق المصري، وأبو الحسن بن بنان الحمال المتوفى سنة (٣١٦هـ)(٣).

وقد استمرت حركة التصوف بمصر خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، وظهر كثير من الشخصيات الصوفية؛ كأبي علي الروذباري المتوفى سنة (٣٢٢هـ)

---

(١) انظر: نماذج لذلك: عند حامد الفقي «التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (١/٤٩، ٨٨، ٩٤، ١٠٠، ١٦٦، ١٦٧، ٤٦٤) (٢/٣٩، ٢٥٠، ٣٥٨ ـ ٣٦٠، ٤٨٥ ـ ٤٩٠)، ود. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» لابن القيم (٢/١٠٨، ١٠٩).

(٢) see: Macdonald: Development of muslim theology. p. 266.

(٣) انظر: أحمد أمين «ظهر الإسلام» (١/١٦٨، ١٦٩)، ود. أبو الوفا التفتازاني «ابن عطاء الله السكندري» ص٦١، ٦٢، ود. عامر النجار «الطرق الصوفية في مصر» ص٨٧، ود. زكريا سليمان بيومي «الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة دراسة تاريخية وثائقية» ص٢٣.

وأبي الخير الأقطع التيناتي المتوفى سنة (٣٤٣هـ) وأبي الحسن الدينوري المتوفى سنة (٣٣١هـ) وغيرهم الكثير.

وفي القرن السادس الهجري انتقل التصوف نقلة كبيرة؛ حيث بدأ يأخذ طابعاً آخر منظماً[(١)]، مع إنشاء صلاح الدين الأيوبي لأول الخانقوات عام (٥٦٩هـ) وشهدت مصر في القرنين السادس والسابع نشأة العديد من الطرق الصوفية، ونزح إليها عدد كبير جدّاً من أقطاب التصوف وأساطينه، الذين أتوا من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، ولا سيما من المغرب، ووجدوا مصر تربة خصبة كي يؤسسوا بها طرقاً مختلفة الألوان والمشارب.

ويكفي أن نشير إلى بعض الأسماء المعروفة مثل: أحمد الرفاعي مؤسس الطريقة الرفاعية، والسيد أحمد البدوي، وأبي الفتح الواسطي، وإبراهيم الدسوقي، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي العباس المرسي، وغيرهم الكثير[(٢)].

وفي العصرين المملوكي[(٣)] والعثماني[(٤)] قُدِّرَ للتصوف في مصر أن ينتشر انتشاراً هائلاً، وأن يمتد تأثيره إلى شتى مناحي الحياة، وفي مقدمتها الجانب السياسي، وإن اختلفت التفسيرات التي حاولت تعليل ذلك الانتشار، ما بين إرجاعه إلى الاستبداد السياسي، أو التفاوت الاجتماعي والطبقي الشاسع، أو تشجيع السلاطين والخلفاء المماليك والعثمانيين للتصوف، والعلاقة الوثيقة التي أقاموها مع شيوخه.

وفي القرنين الثامن عشر[(٥)] والتاسع عشر الميلاديين[(٦)] استمرت الطرق الصوفية

---

(١) see Macdonald: Development of muslim theology, pp. 177 - 266.

(٢) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني «ابن عطاء الله السكندري» ص٦٢، ٦٣، و«مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص٢٣٩ ـ ٢٤٣، ود. عامر النجار «الطرق الصوفية في مصر» ص٨٧، ٨٨، ود. زكريا سليمان بيومي «الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة دراسة تاريخية وثائقية» ص٢٣، ٢٤.

(٣) انظر: د. أحمد صبحي منصور «العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف» الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٠م).

(٤) انظر: د. توفيق الطويل «التصوف في مصر إبان العصر العثماني» الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٨م).

(٥) وانظر في الكلام عن أحوال التصوف بمصر في القرن الثامن عشر الميلادي:
Peter Gran: Islamic roots of capitalism, pp. 35-49.

(٦) انظر: فريد دي يونج «تاريخ الطرق الصوفية في مصر في القرن التاسع عشر» ترجمة: عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٥م).

في التكاثر والانتشار؛ نظراً لتفرع عشرات الطرق من الطريقة الأم، وقد تحولت في كثير من الأحيان إلى مصدر لكسب المال وجمعه من الأتباع المغرر بهم، وحدثت منازعات وخصومات على خلافة تلك الطرق؛ مما عمل على ظهور لوائح وقوانين لتنظيم أحوالها، ووضعها تحت إشراف ما يعرف بمشيخة الطرق الصوفية.

ولا يستطيع أحد أن يغفل ما كان لهذه الطرق ولمشايخها من تأثير واضح في الحياة السياسية[1] والاجتماعية والفكرية بمصر، ومحاولة استغلال القوى السياسية والأطراف المختلفة لها، سواء قبل ثورة يوليو (١٩٥٢م) أو بعدها[2]، كما كانت لها تأثيرات هائلة على عقائد الناس وسلوكياتهم.

ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نقول: إن جل القرى بالريف المصري ظلت حتى مطلع القرن العشرين ـ وربما حتى وقت قريب ـ واقعة تحت تأثير التصوف والصوفية[3]، وقد صاحب ذلك وللأسف الشديد انتشار ظواهر محرمة شرعاً؛ كبناء الأضرحة والقبور على المساجد، والغلو في الأولياء والمشايخ، ودعائهم، والاستغاثة بهم في جلب النفع ودفع الضر، والذبح والنذر لغير الله، وإقامة الموالد بكل ما تحتوي عليه من مخالفات وممارسات غير أخلاقية، وغير ذلك من البدع والخرافات.

لكن من المهم أن ننبه إلى أن هذا الانتشار الكبير، والقبول الواسع الذي لقيه التصوف لا يعني أنه كان محل اتفاق بين العلماء الذين ظهروا بمصر على مر العصور، ولا سيما العصر الحديث، فالتصوف كان ولا يزال مثار جدال ونزاع، وتفاوت شاسع في الحكم عليه بين مَن يرفعه إلى عنان السماء، ويجعله غاية الغايات، ومنتهى الآمال، وبين من يصفه بكل نقيصة، وينتقد كل ما اشتمل عليه من آراء وأفكار؛ بل يُحمله مسئولية ما حلَّ بالأمة من تخاذل وتراجع وسلبية.

---

(١) انظر: د. زكريا سليمان بيومي «الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة دراسة تاريخية وثائقية» ص٣١ ـ ٧١.

(٢) وراجع تفصيلاً مهمّاً عن هذا الأمر عند:
Michael Gilsenan: Recognizing Islam religion and society in the modern middle east, pp. 229-249.

(٣) وانظر تفصيلاً مهمّاً ـ من وجهة نظر استشراقية ـ عن التصوف والمتصوفة بمصر في القرن العشرين، وتأثيرهم في شتى مناحي الحياة، وعلاقتهم بالسلطة السياسية عند:
Morroe Berger: Islam in Egypt today, pp. 62-89.

ولسنا الآن في معرض الحكم على التصوف، أو تقويمه سلباً أو إيجاباً؛ وإنما نشير فقط إلى تعدد مواقف الباحثين المحدثين من التصوف ومنهجه، وظهور اتجاه بينهم يُعلي من شأن التصوف إلى الغاية القصوى، وينصره أبلغ نصر، ويدافع عنه بكل ما أوتي من قوة، كما يصرح بانتمائه للتصوف، وربما جمع مع ذلك الممارسة العملية؛ كرئاسة طريقة صوفية، أو على الأقل الانتماء إليها.

وهناك عدد غير قليل من الباحثين المحدثين ممن يعبرون عن هذا الاتجاه[١]، مثل: **محمد ماضي أبو العزايم، ومحمد زكي إبراهيم، وسلامة العزامي القضاعي، والحافظ التيجاني، وأبي الفيض المنوفي، ومحمد توفيق البكري، وطه عبد الباقي سرور، وعبد ربه سليمان، ود. عبد الحليم محمود،** وغيرهم.

ولصعوبة الإحاطة بآراء هذه الشخصيات جميعاً، فسوف نقتصر في ثنايا البحث على تتبع آراء البعض منهم، معولين في المقام الأول على آراء **د. عبد الحليم محمود** شيخ الأزهر السابق، كنموذج أساسي للتعبير عن هذا الاتجاه؛ نظراً لما عرف عنه من تبنٍّ صريح ودفاع حار عن التصوف، وقد خصص جل نشاطه العلمي تقريباً، منذ رسالته للدكتوراه عن الحارث المحاسبي[٢] لنشر كتب التصوف، وسير أئمته، والدفاع عنه أمام خصومه ومعارضيه، وألف كتباً كثيرة عن عدد من الشخصيات الصوفية القديمة والحديثة، وقد وصفه محمد زكي إبراهيم ـ رائد العشيرة المحمدية ـ بأنه ظاهرة صوفية غير مكررة، وأنه غزالي مصر في هذا العصر[٣].

وإذا حاولنا تلخيص أبرز السمات والأسس المنهجية التي تُميِّز الاتجاه الصوفي عن الاتجاهات الأخرى؛ فسوف نجد من أهمها ما يلي:

(أ) الإعجاب الشديد بالتصوف، والمبالغة في مدحه والثناء عليه، فالتصوف عند طه عبد الباقي سرور اقترن بالإسلام منذ يومه الأول، وكان «أفقاً خاصّاً للقلوب المتصدعة من خشية الله، المنفجرة الينابيع بحبه ونجواه، وسماء مجلوة للعقول السابحة في عجائب الكون، المفكرة في ملكوت السمٰوات والأرض... إن شئت فَسَمِّ تلك المثاليات بالتصوف، أو بالأفق الأعلى، وإن أحببت فليكن عنوانها نورانية العبادة أو الروحانية الإسلامية، فالتصوف هو جماع تلك المثاليات، وهو الذي

(١) انظر: د. حسن الشافعي «فصول في التصوف» ص١٥٩.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الحمد لله هذه حياتي» ص١٢٥ ـ ١٦٠.

(٣) انظر كلمته في مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٧.

يرسم الأفق الأعلى المشرق بالروحانية الإسلامية»[(١)].

والتصوف في رأي د. عبد الحليم محمود علم إسلامي أصوله من القرآن، وليس شيئاً وفد إليه من الخارج، أو أُلصق بالإسلام زوراً، بل على العكس من ذلك، فهو يكون جزءاً جوهرياً من الدين، يصبح الدين بدونه ناقصاً[(٢)]، وقد ولد التصوف مع الإسلام، وكان بجانب القرآن والسُّنَّة وسيرة الرسول أعلام هداية في طريق السالكين إلى الله، وهو ضرورة لا يستقيم مجتمع خَيِّر بدونها؛ لأنه لا يستقيم مجتمع بدون الإيمان بأن الخير لم يزل موجوداً، ومحاربة التصوف إنما هي محاربة للمجتمع، ومحاربة لبثِّ الثقة والطمأنينة في المجتمع[(٣)].

(ب) الاعتداد بالكشف والإلهام والبصيرة كمصادر معرفية معتبرة موصلة للمعرفة الحقة بالله ﷻ، وقد أشار طه عبد الباقي سرور إلى أن الكشف الباطني والفيض الرباني هما عنوان التصوف، والمحور الذي تدور حوله المعارف الصوفية، كما تدور حوله الخصومة بينهم وبين منتقديهم من الطوائف الأخرى، ورغم كل ما دار حوله من جدل وحوار، ورغم ما أثير بسببه من خصومات، فقد ورد به القرآن، ووردت به الأحاديث الصحيحة.

كذلك اعتبر د. عبد الحليم محمود أن السبيل الوحيد للوصول إلى معرفة صحيحة فيما يتعلق بالغيبيات هو ما يسميه «بالبصيرة»، ويمكن تلمس مظاهر لها في حياة النبي ﷺ، «وهذه الحياة التي هداه الله لها ـ لا علم الكلام، ولا الفلسفة العالية ـ هي التي رسمت لنا الطريق إلى الله، طريق الكشف، طريق البصيرة؛ بل طريق المشاهدة على ما يرى الصوفية»[(٤)]، وهي طريق متدرجة خطوة خطوة، حتى يصل سالكها إلى مرحلة بعيدة عن إدراك الطبائع البشرية، ولا يمكن التعبير عنها بلسان المقال[(٥)].

(جـ) هناك نوع من التباين في مواقف أصحاب هذا الاتجاه من علم الكلام

---

(١) طه عبد الباقي سرور «الشعراني والتصوف الإسلامي» ص١.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٢٢٨، ٢٢٩.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الشيخ الأمين سهل التستري» ص١٥٧.

(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٣٠٢، من الطبعة الموجودة ضمن الأعمال الكاملة.

(٥) المصدر السابق ص٣٠٣.

ومنهجه، فقد هاجمه البعض منهم ـ مثل الدكتور عبد الحليم محمود ـ هجوماً شديداً، وانتهى إلى أن علم الكلام مختلف مضطرب، يحارب رجاله بعضهم البعض، ويُكفِّر بعضهم البعض[١]، وهو يعبر عن نزعة بشرية، تحاول أن تقحم نفسها في الحقائق التي جاء بها الوحي، مما جعلها محل شك وذم لدى كثير من الأئمة الكبار، لكن من المؤسف «أن يقام على أساس هذه النزعة تراث ضخم، يسميه البشريون علم الكلام الإسلامي، أو علم التوحيد الإسلامي، وما هو من التوحيد في شيء»[٢].

أما مَن اشتغل منهم بعلم الكلام، وسار على طريقة الأشاعرة المتأخرين؛ فقد دافع عن هذا العلم وأعلى من شأنه، ومن هؤلاء عبد ربه سليمان، الذي اعتبر علم الكلام أساس العلوم والهداية، ومناط التكليف والشرائع، والموصل بالعقول لمعرفة صفات الرب، ونقل الاتفاق على وجوب دراسته؛ صوناً للعقائد من طعن الطاعنين، وشبه المبطلين، والمتكلمون الذين دونوا هذا الفن أئمة نجباء، أفاضل، عظماء، متقون، وفقهم الله لحراسة دينه، وحفظ أصوله وفروعه، ودفع الشبه عنه[٣].

(د) من المعروف أنه حدث نوع من الارتباط الوثيق بين الصوفية والأشاعرة، ولا سيما المتأخرين منهم لأسباب مختلفة، وقد استمرت هذه الظاهرة في العصر الحديث؛ ونتج عنها عدم تميز أصحاب الاتجاه الصوفي ـ في الجملة ـ بآراء خاصة في قضايا العقيدة، وإنما ارتبط أكثرهم بالمذهب الأشعري، وإن نقدوا طريقته في الاستدلال أحياناً، والمهم أنهم لم يتميزوا بمذهب اعتقادي خاص ينفردون به عن الاتجاهات الأخرى.

٤ ـ الاتجاه العقلي الانتقائي:

وقد آثرنا تسمية هذا الاتجاه بالعقلي الانتقائي؛ نظراً لأن أبرز ما يفترق به عن الاتجاهات الأخرى هو هاتان السمتان؛ أي: العقلانية، والانتقائية، ونعني بالعقلانية هنا: الاعتداد الواضح بالعقل، والوثوق بأحكامه، والدعوة المستمرة إلى توظيفه واحترام نتائجه، ثم تقديمه على النقل عند التعارض، وتأويل النصوص الشرعية كي تتوافق معه.

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (٢/ ٣٥٤).

(٢) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٥٥.

(٣) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» (٢/ ١٤١ ـ ١٥٠).

وأما الانتقائية أو الانتخابية فنعني بها: عدم التقيد أو الالتزام بمذهب أو اتجاه كلامي معين يلتزمه الشخص دائماً، وإنما ينتقي ويأخذ من هذا المذهب أو ذاك ما يراه أقوى دليلاً، وأصح نظراً، وأنسب لواقع الناس وحالهم، وقد عُرِّفت النزعة الانتخابية بأنها «نزعة ترمي إلى الجمع بين آراء ومذاهب فلسفية أو لاهوتية مختلفة، ومحاولة التأليف بينها؛ لتكون مذهباً واحداً»[١].

وهناك ما يعرف بالفلسفة الانتقائية أو التخييرية؛ وهي «الفلسفة التي تؤلف بين الفلسفات، بعد أن تسقط عناصرها المتعارضة، ولا تستبقي منها إلا المنسجم المتوافق»[٢]، ويلفت د. محمد البهي الانتباه إلى أن الانتخاب أو الانتقاء «ليس تقليداً لرأي ولا لفكرة معينة، ولا مجاراة لتعاليم مدرسة بذاتها، وإنما يقوم أمره على النقد، والناتج عن عملية النقد العقلي هذه هو ذلك القَدْر المنتخب الذي ينسب إلى الناقد، ويتميز الناقد به»[٣].

وتجدر الإشارة إلى أن عملية الانتقاء أو الانتخاب إذا لم تتم على أسس منهجية علمية منصفة ومتجردة، تجعل رائدها الدليل، وغايتها اختيار الرأي الأصح والأقوى؛ فإنها تتحول إلى نوع من التلفيق الذي يقتصر صاحبه على الأخذ من هنا أو هنا، دون خطة أو منهج، وإنما هدفه تبرير واقع ما أو إسباغ المشروعية عليه، وهو ما يحدث كثيراً فيما يعرف بالتلفيق بين المذاهب الفقهية بمعناه المذموم، والقائم على تتبع الأقوال الشاذة والمغمورة، وزلات العلماء التي تطوى ولا تروى، ثم توظيف ذلك كله في إصدار فتوى معينة، أو سن القوانين والتشريعات؛ إرضاء لحاكم أو طبقة، ولعل تاريخنا البعيد والقريب حافل بنماذج مظلمة كثيرة من هذا القبيل.

وهناك العديد من الشخصيات التي يمكن أن ندرجها ضمن هذا الاتجاه العقلي الانتقائي؛ مثل: **جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد مصطفى المراغي**[٤]**، ومحمود شلتوت** ـ وقد تولى هؤلاء الثلاثة مشيخة الأزهر ـ

---

(١) «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية ص٢٤.

(٢) د. عبد المنعم الحفني «المعجم الفلسفي» ص٣٣.

(٣) د. محمد البهي «اتجاهات الفلسفة الإسلامية وكيفية مجابهة الأفكار الحديثة في المجتمعات الإسلامية» بحث ضمن الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص٩٢.

(٤) وقد قال عنه العقاد: «إذا وجد بعد الشيخ محمد عبده مَن استحق لقب أستاذ؛ فهو =

وعبد العزيز جاويش، وعبد الوهاب النجار، وعبد المتعال الصعيدي، وأحمد أمين، وعباس محمود العقاد، ومحمود أبو رية، ومن أساتذة الجامعات المشتغلين بالفلسفة هناك **د. إبراهيم بيومي مدكور، ود. محمد البهي، ود. محمد يوسف موسى، ود. محمود قاسم، ود. أحمد محمود صبحي**، وغيرهم.

وفي اعتقادي أن النزعة الانتقائية التي أشرنا إليها آنفاً كانت السبب في حدوث اختلاف كبير في آراء الدارسين حول تحديد الاتجاه الكلامي أو العقدي الذي ينتمي إليه بعض شخصيات هذا الاتجاه، ولا سيما رائده محمد عبده، والذي تباينت الآراء في تصنيف اتجاهه الكلامي تبايناً شديداً، وقلما يوجد اتجاه أو مذهب لم يدرج في عداده:

١ - فهناك من وصف محمد عبده بالسلفية، مثل تلميذه الأول والأشهر رشيد رضا الذي ذهب إلى أن أستاذه قد انتهى في سنينه الأخيرة إلى تبني المنهج السلفي في الاعتقاد، وخصوصاً في مسألة الصفات، فقال: «والأستاذ الإمام كان سلفي العقيدة في سنينه الأخيرة التي عرفناه فيها، فلا يبالي بإمضاء جميع الصفات على ظاهرها مع التنزيه»[(١)]، وفي نص آخر مهم يقول رشيد رضا عن شيخه: «وقد كان رحمه الله تعالى توغل في مذاهب الكلام والفلسفة والتصوف جميعاً، فهداه الله بإخلاصه إلى مذهب السلف الصالح مجملاً ثم مفصلاً، والرجوع عما خالفه من الكلام والتصوف تدريجياً»[(٢)].

كذلك يصف د. محمد البهي[(٣)] الأفغاني بأنه أحد مؤسسي الحركة السلفية في مصر ومحمد عبده من روادها، ويشير كل من زكي بدوي وأنور عبد الملك إلى دور محمد عبده وأفكاره في نشوء وتطور الحركة السلفية في مصر والعالم الإسلامي[(٤)]،

= الإمام محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر» الشيخ المراغي بأقلام الكتاب لأبي الوفا المراغي ص٧٩.

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ٣٦٥)، وانظر أيضاً: «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠٢٥).

(٢) المصدر السابق (٨/ ٢٢٢).

(٣) د. محمد البهي «اتجاهات الفلسفة الإسلامية وكيفية مجابهة الأفكار الحديثة في المجتمعات الإسلامية» بحث ضمن الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص٩٤، وانظر أيضاً: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص١٧١.

(٤) انظر: د. أنور عبد الملك «نهضة مصر» ص٤٣١، ٤٣٢، ود. أحمد جاد «الفلسفة المشروع الحضاري» (١/ ٣٨٩).

كما يطلق د. محمد عمارة وصف السلفية العقلانية المستنيرة على مدرسة الأفغاني ومحمد عبده[١]، ويعتبرها أكثر مدارس الحركة السلفية خطراً وعظمة وأثراً في العصر الحديث[٢].

٢ ـ وهناك من اعتبر محمد عبده ماتريدياً، ولا سيما في موقفه من قضية أفعال العباد، وممن قال بذلك المستشرق ماكدونالد[٣]، ود. إبراهيم مذكور[٤]، وغيرهما، وأشار البعض إلى أن «المقارنة بين آراء الماتريدية، وآراء الإمام محمد عبده، كما وردت في رسالة التوحيد، تبين لنا اعتماد الإمام على تلك الآراء وموافقته لها، خاصة أن كتب الماتريدية كانت تُدرَّس بالأزهر الذي تخرج فيه الإمام؛ كعقيدة النسفي، والمسايرة لابن الهمام، مما يؤكد اطلاعه عليها، ومعرفته بها، وتأثره بها»[٥].

٣ ـ أما وصف محمد عبده بأنه من أصحاب الاتجاه العقلي عموماً، أو اعتباره معتزلياً أو وصفه بأوصاف أخرى تصب في نفس الغرض، مثل: الليبرالية أو العصرانية، فقد تكرر ذلك عند عدد كبير جداً من المستشرقين[٦]، والدارسين المحدثين؛ مثل: عبد المتعال الصعيدي[٧]، ومصطفى صبري[٨]، ود. إبراهيم مذكور[٩]، ود. توفيق الطويل[١٠]، ويوسف كرم[١١]، ود. جميل

---

(١) انظر: د. محمد عمارة «تيارات اليقظة الإسلامية» ص١٢٨.
(٢) انظر: د. محمد عمارة «موسوعة الحضارة العربية والإسلامية» ص٣٠٨.
(٣) see: Encyclopedia of Islam, vol. iii, p. 451.
(٤) انظر: د. إبراهيم مذكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ١٢٥).
(٥) د. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية مدخل ودراسة» ص٣٣٣.
(٦) see: H. A. R Gibb: Islam, pp. 120-121.
trevor j. le Gassick: Major themes in modern arabic thought, pp. 31-32.
Kenneth CRAGG: Islamic surveys, pp. 36-37.
وانظر أيضاً: حيدر بامات «مجالي الإسلام» ص٥٠٣، نقله إلى العربية عادل زعيتر، وولفرد كانتويل سميث «الإسلام في التاريخ الحديث» ص٣١، ودومنيك سورديل «الإسلام» ص١١٤، ترجمة: د. خليل الجر.
(٧) انظر: عبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٦ ـ ٥٣٩.
(٨) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٣/ ٣٩٧، ٣٩٨)، و«موقف البشر تحت سلطان القدر» ص٣٢، ٣٣.
(٩) انظر: د. إبراهيم مذكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ٤٥).
(١٠) انظر: د. توفيق الطويل: «الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة، ضمن الفكر الفلسفي في مائة سنة» ص٣٣٩.
(١١) انظر: الكتاب التذكاري: «يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة» بحوث عنه ودراسات =

صليبا[١]، ود. عبد الحليم محمود[٢]، وغيرهم الكثير[٣].

وإذا ما جئنا إلى نصوص محمد عبده نفسه، والتي يصرح فيها بتحديد مذهبه الكلامي؛ فسوف نجد نوعاً من الاختلاف أيضاً، ففي رده على مَن استفسر عن المذهبين العقدي والفقهي اللذين يدين بهما أصحاب جمعية العروة الوثقى، التي أسسها هو وشيخه الأفغاني، قال محمد عبده: «إننا **أشعريون** أو **ماتريديون**، وإننا في أعمال العبادات دائرون بين المذاهب الأربعة، فمنا المالكي، والشافعي، والحنبلي، والحنفي، وفي المعاملات على مذهب حاكم البلاد إن وافق واحداً منها»[٤].

وكثيراً ما يذكر مصطلح (أصحابنا) في حاشيته على شرح العقائد العضدية، قاصداً بذلك الماتريدية والأشاعرة، كما يستخدم مصطلح (مشايخنا)، قاصداً به أبا الحسن الأشعري وأبا منصور الماتريدي[٥].

لكننا نجد محمد عبده في حوار مع أحد معاصريه المتعصبين للمذهب الأشعري ـ وهو الشيخ محمد عليش ـ ينفي تقليده لأي مذهب من المذاهب، فقد قال له الشيخ عليش: «بلغني أنك تقرأ شرح العقائد النسفية؟ فقال: نعم، قال: وبلغني أنك

= مهداة إليه ص٤٦٨، ٤٦٩، تصدير وإشراف د. عاطف العراقي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (١٩٨٨م).

(١) انظر: د. جميل صليبا «الإنتاج الفلسفي، الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم ضمن الفكر الفلسفي في مائة سنة» ص٤٠٤ ـ ٤٠٦، ٥٧١.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الحمد لله هذه حياتي» ص١٣٠، و«الإسلام والعقل» ص٤٠، و«أستاذ السائرين» ص٦.

(٣) انظر: د. محمد محمد حسين «الإسلام والحضارة الغربية» ص٧٤ ـ ٧٧، ود. علي مراد «الإسلام المعاصر» ص١٣٦، ترجمة: محمود علي مراد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٤م)، وأنور الجندي «قراءة إسلامية لتاريخنا الحديث والمعاصر» ص٣٣، ود. حسن حنفي «جمال الدين الأفغاني» ص٧٧، ود. محسن عبد الحميد «تجديد الفكر الإسلامي» ص١٤٤، ود. عبد العاطي محمد أحمد «الفكر السياسي للإمام محمد عبده» ص٢٣٣، والكتاب التذكاري عن محمد عبده ص٨٥، ٨٦، ٨٧، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٠٦، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٣٣، ٣٤)، ود. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (١/ ٣١٣، ٣٨٤)، ود. محمد أحمد لوح «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية» ص٢٣٧ ـ ٢٤٥.

(٤) محمد عبده: الأعمال الكاملة، (١/ ٦١٤).

(٥) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢٢، ٢٦، ١٨٧، ٢٦٧) (٢/ ٥٤٨).

رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية؟ فقال: إذا كنت أترك تقليد الأشعري، فلماذا أقلد المعتزلي؟ إذن أترك تقليد الجميع، وآخذ بالدليل»[١].

وأما على مستوى الآراء التفصيلية، فمن الملاحظ أن محمد عبده لم يلتزم بمذهب واحد في كل المسائل، فهو تارة يحذو حذو الأشاعرة والماتريدية، وتارة يقترب من المعتزلة، كما في موقفه من كرامات الأولياء[٢]، وحكم مرتكب الكبيرة[٣]، ورد بعض الأحاديث الصحيحة والتأويلات العديدة التي قال بها، وتارة يقترب من الاتجاه السلفي كما هو الحال في موقفه من إنكار البدع والخرافات[٤]، والدعوة إلى اتباع الدليل، وعدم الجمود على المذاهب الموروثة، واختياره تعليل أفعال الله بالحكمة[٥]، كما أنه هو نفسه يصف مسلكه في رسالة التوحيد بأنه «سلك في العقائد مسلك السلف، ولم يعب في سيره آراء الخلف»[٦].

ونخلص من ذلك كله إلى أنه يصعب أن نصف محمد عبده بأنه كان ماتريدياً أو أشعرياً أو سلفياً، فمخالفته لتلك الاتجاهات أوضح من أن نطيل في التدليل عليها، كما يصعب أن نصفه بالاعتزالية رغم موافقته للمعتزلة في جانب كبير من الأساس الفكري الذي قام عليه مذهبهم؛ وذلك لعدم موافقته للمعتزلة في أصولهم الخمسة بالكامل، وهو الشرط الذي أوجبوه على مَن ينتسب لمذهبهم، وربما كان أصدق تعبير عن مذهبه هو أن نصفه بالعقلانية الانتقائية، وهو الاسم الذي أطلقناه على هذا الاتجاه عموماً.

وهذا التعليل هو السبب في عدم تسميتنا للاتجاه الذي نحن بصدده الآن بالاتجاه الاعتزالي، رغم استعمال هذه التسمية من قبل البعض، ورغم الدور الكبير الذي قام به أصحاب هذا الاتجاه في نشر الفكر الاعتزالي، والإشادة به، ورد الاعتبار إليه، وموافقته في الكثير من الأسس المنهجية، وإذا كانت المعتزلة بأصولها الخمسة قد

---

(١) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ١٩٢).
(٢) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص١٦٤، ١٦٥.
(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ٦٥) (٤/ ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٤٢، ٤٤٣).
(٤) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٢٣ ـ ٢٦) (٥٣ ـ ٥٩)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩).
(٥) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٤٦ ـ ٥٠، ود. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/ ٥٥٨ ـ ٥٦٥).
(٦) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٦.

انقضت كفرقة مستقلة ذات آراء معينة، فقد استمرت كنزعة فكرية ما زالت تعيش بيننا تحت رداء تحكيم العقل، وحرية الرأي، وتأويل النصوص[١].

وكما يقول د. إبراهيم مدكور: «إذا كان الاعتزال قد حورب وطورد في معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة فيما بين القرنين السادس والثاني عشر للهجرة، فإنه استعاد شيئاً من الحياة في القرن الثالث عشر؛ ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل، وتعول عليه إلى جانب النقل... وقد أصبح واضحاً اليوم أن المعتزلة فتحوا أبواباً شتى أمام الفكر الإسلامي، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية، وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام، وعوّق حركة التقدم والتطور»[٢].

وقد أشار عدد من المستشرقين إلى المحاولات المتعددة لإحياء المذهب الاعتزالي والاهتمام بدراسته، ونشر تراثه في العصر الحديث[٣]، كما أن هناك نصوصاً عديدة لكثير من الباحثين المحدثين يشيدون فيها بالمعتزلة، ويثنون على آرائهم، ويتحسرون على اندثار المذهب الاعتزالي، ونجد هذا الأمر بصورة أو بأخرى عند كل من: أحمد أمين[٤]، ود. إبراهيم مدكور[٥]، وأمين الخولي[٦]، ود. توفيق الطويل[٧]، ود. محمود قاسم[٨]، ود. أحمد محمود صبحي[٩]، ود.

---

(١) انظر: د. محمد رشاد سالم، مقدمة تحقيق «منهاج السُّنَّة النبوية لابن تيمية» (١/ ٥٠، ٥١)، ود. مصطفى حلمي «قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي» ص٩١، ود. محمد عمارة «موسوعة الحضارة العربية والإسلامية» (٢/ ٥٣٨).

(٢) د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ٤٥).

(٣) see: Encyclopedia of Islam, art (Mu tazila) vol. VII, P. (786).

وانظر: جولد تسيهر «العقيدة والشريعة» ص١٢٠، وهاملتون جب «دراسات في حضارة الإسلام» ص٦، وحيدر بامات «مجالي الإسلام» ص١٩٢، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ود. محمد خليفة حسن «آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية» ص٢١ ـ ٢٧.

(٤) انظر: أحمد أمين «فجر الإسلام» ص٢٩٨، ٢٩٩، و«ظهر الإسلام» (٢/ ٤٨، ٤٩، ٢٦٢، ٢٦٣)، وتقديم الدكتور الأهواني للجزء الرابع من «ظهر الإسلام» ص١١، و«يوم الإسلام» ص٨٨، ٨٩، ٩٥، ١٩٠، ١٩٥، ٢٠٨، و«حياتي» ص٢٦٤.

(٥) انظر: د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ٣٦ـ٣٨، ٤٤، ٤٥، ١١٢، ١٥٧).

(٦) انظر: أمين الخولي «المجددون في الإسلام» ص٥٥، ٥٦.

(٧) انظر: د. توفيق الطويل «أسس الفلسفة» ص٣٩٢.

(٨) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٦٣ ـ ٦٦.

(٩) انظر د. أحمد محمود صبحي «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص١٧٨، ٣٢٠، ٣٢١، وفي علم الكلام «المعتزلة» ص٣٦٠ ـ ٣٦٥.

عبد القادر محمود[١]، ود. محمد علي أبو ريان[٢]، وغيرهم[٣].

وثمة أسباب كثيرة كانت وراء هذا الاهتمام الكبير بالفكر الاعتزالي في العصر الحديث، ومن ذلك ظروف العصر الفكرية، وشيوع الفلسفات العقلية، ومحاولة البحث عن مقابل لها في الفكر الإسلامي، وطريقة تعامل المعتزلة مع الوافد الأجنبي، وتبنيهم لكثير من أفكاره، ومحاولة بعض الباحثين المحدثين الاستفادة من ذلك في تعاملهم مع الحضارة الغربية الحديثة، والنزعة العقلية عند المعتزلة، وإعجاب الكثيرين بها كسبيل لمواجهة حالة الجمود التي تعاني منها الأمة.

ولا ننسى أيضاً اهتمام نفر من المستشرقين[٤] بالفكر الاعتزالي ومدحه، وتقليد البعض لهم في ذلك، ثم نشر الكثير من المؤلفات الاعتزالية الكبرى؛ كـ«المغني» و«شرح الأصول الخمسة» وكلاهما للقاضي عبد الجبار، و«الانتصار» للخياط، وكتب الجاحظ، وغير ذلك كثير[٥].

لكن يبقى مع هذا كله، أننا لا نجد من وافق المعتزلة في أصولهم الخمسة تماماً، أو تبنى آراءهم التفصيلية في سائر القضايا، وإنما انصبت الموافقة في الغالب على عدد من أصولهم المنهجية الأساسية؛ مثل: دور العقل ووظيفته، وتقديمه على النقل، وتأويل النصوص الشرعية، وفكرة الحرية الإنسانية، وما أشبه ذلك، وهذا هو السبب في عدم تسميتنا للاتجاه الذي معنا الآن بالاتجاه الاعتزالي - رغم إطلاق

---

(١) انظر: د. عبد القادر محمود «الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة» ص٢٥٠ - ٢٦٣، ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) انظر: د. محمد علي أبو ريان «الإسلام السياسي في الميزان» ص١٤٣، ١٥١، ١٦١.

(٣) انظر: د. زكي نجيب محمود «تجديد الفكر العربي» ص١١٧ - ١١٩، ود. محمد عمارة «نظرة جديدة إلى التراث» ص١٦.

(٤) انظر على سبيل المثال ما كتبه منتجمري وات في كتابه: «القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه» ص١٢١، ٢١٤، ٢١٥.

(٥) انظر في الكلام عن حركة نشر الكتب الاعتزالية وأثر ظهور كتاب: «المغني» على وجه الخصوص سعيد زايد «المغني للقاضي عبد الجبار» ص٥١، ٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٦م)، وألبير نادر «علم الكلام ضمن الفكر الفلسفي في مائة سنة» ص١٢١ - ١٢٧، ود. أحمد محمود صبحي «اتجاهات الفلسفة الإسلامية في العالم العربي ضمن الكتاب التذكاري المشكاة» مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الإنسانية مهداة إلى اسم د. علي سامي النشار ص٣٢ - ٣٤، دار المعرفة الجامعية (١٩٨٥م).

بعض المستشرقين[١] والدارسين المسلمين هذا الاسم عليه[٢] ـ لأن أصحابه أخذوا من آراء المعتزلة ومن غيرهم، ولم يلتزموا بمذهب بعينه على طول الخط.

ونختم الكلام عن الاتجاه العقلي الانتقائي بذكر أبرز الآراء أو الأسس المنهجية التي يشترك فيها معظم المنتمين إليه، ومن أهمها ما يلي:

(أ) الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والوثوق به كمصدر معرفي معتبر للوصول إلى الحقائق في أي مجال، ومن ذلك مجال العقيدة، ونقل الاتفاق على إفادة الدليل العقلي للقطع واليقين، وفي هذا المعنى يقول الشيخ شلتوت: «وقد اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهت في أحكامها إلى الحس والضرورة يفيد اليقين وتحقيق الإيمان المطلوب»[٣].

كذلك حَرَصَ أصحاب هذا الاتجاه في دعوتهم للمسلمين إلى استخدام العقل وتوظيفه، على إبراز عناية الإسلام الشديدة بالعقل والدعوة إلى إعماله، وذم المعرضين عنه، كما كان للنزعة العقلية البارزة عندهم دور مؤثر في اختيارهم للرأي الراجح في عدد من المسائل الخلافية، ومن ذلك تبني بعضهم القول بوجوب النظر لمعرفة الله سبحانه، واعتبار ذلك من أول الواجبات على المكلف.

(ب) الذم الشديد للتقليد والمقلدين، واعتبار التقليد من أهم الأسباب التي أدت إلى النكسة المروعة التي أصابت مسيرة الحضارة الإسلامية، والدعوة المستمرة للاجتهاد، وحث المسلمين على فتح بابه، ومحاربة التعصب للمذاهب الفقهية، وقد ظهرت آثار عملية عديدة لموقفهم هذا؛ فأفتى بعضهم بأقوال مخالفة لمذاهب الأئمة الأربعة في عدد من المسائل الفقهية، كما تبنى بعضهم القول بعدم صحة إيمان المقلد، وكذا القول بنجاة مَن اجتهد في الوصول إلى الحق، ولم يوفق في تحصيله.

(ج) برزت فكرة تقديم العقل على النقل عند افتراض التعارض بينهما لدى الكثيرين من أصحاب هذا الاتجاه، بل وصل الأمر إلى تصوير هذه الفكرة ـ مع عدم صحتها أصلاً ـ كما لو كانت محل اتفاق بين المسلمين جميعاً، وموضع فخر ومحمدة للإسلام.

---

(١) see: Anke von Kugelgen: for rationalism arab aveeoist " in the twentieth century, p. (98), journal of comparative poetics Alif, no. (16), (1996).

(٢) انظر: أحمد عبد العال الجغاوي «الاتجاه الاعتزالي في الفكر الإسلامي الحديث، دراسة وتحليل» رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر (١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م).

(٣) محمود شلتوت: «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣.

ويحسن بنا أن ننقل نص محمد عبده الذي يقول فيه: «اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلاً ممن لا يُنْظَر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل؛ أُخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثانية: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق مع ما أثبته العقل، وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب، وصحيح السُّنَّة، وعمل النبي ﷺ، مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، فاتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء؟»(١).

وعلى نفس المنوال ذهب عبد العزيز جاويش إلى أن علماء الإسلام وإن «اختلفوا بعض الشيء فيما عَنَّ لهم من الآراء، تجدهم أجمعوا على قاعدة أنه يجب أن يؤول إلى حكم العقل من الشرعيات ما ظاهره يخالف العقل، وهل هذا إلا وقوف عند حدود المسلمات العقلية، ونزول على حكم الفطر البشرية؟»(٢).

(د) كذلك ظهرت فكرة تقديم العلم على النقل عند البعض منهم؛ مثل: عبد الوهاب النجار الذي قرر أن العلماء إذا أثبتوا نظرية علمية إثباتاً قاطعاً يبلغ حد البديهة وجب التسليم بها، وتأويل ظاهر القرآن تأويلاً يتفق مع ما أثبته العلم، وهو يعد هذا القانون أثراً من اعتماد الدين على العقل، وعناية المسلمين به، وتعويلهم في عقائدهم عليه، فهم يوجبون ما أوجبه، ويحيلون ما أحاله، ويجيزون ما أجازه، وليس العلم إلا ثمرة من ثمار العقل، وفرعاً من فروعه(٣).

(هـ) وقد ترتب على هاتين الفكرتين بروز مبدأ التأويل عند سائر أصحاب هذا الاتجاه، وامتداد عمله إلى ميادين واسعة، فعلى المستوى النظري أقروا اللجوء إلى التأويل ولم يمنعوا منه، وجعلوه سبباً لعذر المخالفين، وعلى المستوى العملي أَوَّلُوا الكثير جدّاً من الآيات والأحاديث التي ظنوا مخالفة مضمونها لحقيقة عقلية أو علمية.

(و) لم يكن تعامل الكثيرين من أصحاب هذا الاتجاه مع السُّنَّة وأحاديثها على

---

(١) محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص٥٩، ٦٠.

(٢) عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٣٥.

(٣) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص١٣، ١٤.

الوجه الذي ينبغي، ولم يعرف عنهم التخصص في دراسة السُّنَّة، والتمييز بين صحيحها من ضعيفها، كما تبنى أكثرهم القول بظنية أخبار الآحاد، وعدم جواز الاعتماد عليها في إثبات مسائل العقيدة، والأعجب من ذلك حكايتهم الإجماع والاتفاق التام على هذا القول، وعلى المستوى العملي وجد لدى بعضهم نوع من الجرأة غير المقبولة بحال في تضعيف الأحاديث أو تأويلها، حتى لو كانت مما رواه البخاري ومسلم، واتفق المحدِّثون على صحتها، فصحة السند عندهم غير كافية للحكم بثبوت الحديث؛ بل لا بد من عرض مَتْنِهِ على آيات القرآن وموازين العقل.

(ز) غلبت النزعة الدفاعية على كثير من أصحاب هذا الاتجاه، لا سيما رواده الأوائل؛ كالأفغاني ومحمد عبده، مما حدا بهم لتخصيص جانب كبير من جُهدهم ومؤلفاتهم للرد على مَن هاجم الإسلام من المستشرقين وغيرهم، كما شُغِلوا بمحاولة تقديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى، وإزالة الأفكار الخاطئة التي علقت بأذهان أكثر أبناء الغرب عن الإسلام وأحكامه[1]، لكن كما هي العادة في ردود الأفعال، فإن السير وراء تلك النزعة قد تجاوز الحد أحياناً، وأدى إلى ظهور الكثير من التأويلات والآراء الخطيرة، وسوف يرد معنا نماذج لها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٥ ـ الاتجاه العلمي التجريبي:

ونقصد به ذلك الاتجاه الذي عُنِيَ عناية بالغة بدراسة العلوم التجريبية الحديثة، وعمل على الاستفادة مما توصلت إليه من معارف، وتوظيفها في تفسير بعض النصوص الشرعية، أو نصرة العقيدة، والبرهنة على صحتها، ودفع الشبه عنها، ورأى أصحابه في هذا المنهج الأسلوب الأمثل لمخاطبة أبناء العصر الحديث، ممن تأثروا بروح العصر وثقافته، والاتجاهات الفكرية التي ظهرت فيه، وصار لا يجدي معهم نفعاً الاعتماد على الأدلة العقلية المنطقية التي عَوَّلَت عليها المؤلفات الكلامية قديماً وحديثاً.

وإذا كانت الاتجاهات الأربعة السابقة تعتبر ـ بصفة عامة ـ امتداداً لاتجاهات قديمة ظهرت واستمرت على مدار تاريخ الفكر الإسلامي الطويل، فإن هذا الاتجاه باسمه، وآرائه، واهتماماته، ومنهجه، يبدو متسماً بطابع من الجدة لم يكن موجوداً

---

(١) see: Thomas Arnold: The Islamic faith, p. 72.

من قبل، وإن كان ذلك لا يعني عدم وجود أي شواهد في تراث العلماء المتقدمين لفكرة الاعتماد على حقائق العلم في تفسير النصوص الشرعية أو نصرة العقائد ـ وسوف نعرض لنماذج من هذا القبيل فيما بعد إن شاء الله ـ لكن لا بد من النظر إلى مثل تلك الشواهد في ظل ظروف العصر الذي ظهرت فيه، وحدود المعارف العلمية التي كانت متاحة حينذاك.

وقد تضافرت عوامل عديدة كانت وراء ظهور مثل هذا الاتجاه؛ منها حالة الانبهار الشديدة بما وصل إليه العلم التجريبي في العصر الحديث من تقدم مذهل؛ دفع بالغرب إلى الإمساك بزمام العالم والسيطرة عليه، وصاحب ذلك ظهور فلسفات وضعية حسية تسربت إلى عقول طوائف من أبناء المسلمين، وأصبحوا لا يقنعون إلا بالعلم ونتائجه، ولا يمكن أن يقبلوا حقيقة إلا إذا كانت منسوبة للعلم أو أقر بصحتها وثبوتها، وبالجملة فقد صار من الشائع النظر للأدلة العقلية الموجودة في كتب الأقدمين بنوع من الازدراء والانتقاص، وأنها ما عادت تورث يقيناً، أو تزيل شبهة، أو تقنع حائراً ومتردداً.

ويكفي في التدليل على ذلك أن نفراً من أصحاب هذا الاتجاه مثل: طنطاوي جوهري[(١)] ومحمد فريد وجدي[(٢)] قد مرا بأزمة نفسية وفكرية حادة، كادت تعصف بما في قلبيهما من إيمان ويقين، لولا هداية الله وفضله، وقد اتجها بعدها للانكباب على كتب العلم التجريبي، والاستفادة منها في تثبيت حقائق الإيمان وأصول العقيدة.

ويمثل هذا الاتجاه مجموعة كبيرة من الشخصيات، يعد من أبرزهم: **طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي، والدكتور محمد توفيق صدقي، والدكتور محمد أحمد الغمراوي، وعبد الرزاق نوفل**، وغيرهم.

وهناك عدد من السمات العامة يمكن الوقوف عليها من خلال تتبع الإنتاج الفكري لهذه الشخصيات، ونلخصها فيما يلي:

(أ) الإعجاب الشديد بالعلوم التجريبية، والاهتمام الكبير بدراستها، والإلمام الجيد بها، إما عن طريق القراءة والتحصيل الذاتي، كما هو الحال عند طنطاوي

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «الجواهر في تفسير القرآن» (٤/ ١٧٠) (٩/ ٤٢ ـ ٤٤) (١٠/ ١٢٧).

(٢) انظر: د. طه الحاجري «محمد فريد وجدي حياته وآثاره» ص٣٨، ٣٩، وأنور الجندي «محمد فريد وجدي، رائد التوفيق بين العلم والدين» ص٤، ١٤.

جوهري وفريد وجدي، وإما بحسب الدراسة والتخصص والمهنة، كما هو الحال عند محمد أحمد الغمراوي، وتوفيق صدقي، وعبد الرزاق نوفل.

وانطلاقاً من إعجابهم الكبير بالعلم التجريبي والثقة بنتائجه؛ فقد حاولوا أن يوظفوا هذا العلم في خدمة الإسلام وعقائده، ونصوا على هذا المقصد صراحة في مقدمة بعض كتبهم، ومن ذلك قول فريد وجدي في مفتتح كتابه «الإسلام في عصر العلم»: أريد من هذا العمل الشاق إقامة صرح مشيد للدين الإسلامي في هذا العصر، الذي اشتهر بزعزعة أركان الأديان، وهدم صروحها، وتقويض أساطين المعتقدات، ونسف قصورها، وسأتوخى ـ إن شاء الله ـ في بناء هذا الصرح تسخير ذلك العلم الهادم للعقائد، غير ذاهب بمدركاته مذاهب التعسف والتكلف، ولا ناهج بمقدراته مخالج التكلف والتحريف؛ ولكني سأسير معها سيرها الطبيعي، وأسلك بها مسلكها التحليلي»(١).

(ب) وبينما حظيت الأدلة العلمية التجريبية بإعجابهم الشديد، فقد هاجم الكثيرون منهم علم الكلام والمنطق، والكتب التي تعرض قضايا العقيدة اعتماداً عليهما؛ فطنطاوي جوهري يرى أن «علم التوحيد بصورته في البلاد الإسلامية مبعد عن الحقائق إلَّا قليلاً أخذ ورد، والقرآن في ناحية، والناس في ناحية»(٢).

وينفي فريد وجدي احتياج دين الإسلام إلى علم الكلام أصلاً، وإذا «كان في الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام»(٣)، كما أنه يرجع تراخي الثقة بالدين في نفوس بعض المثقفين في عصره إلى استخدام هذا النوع من الأدلة، وعدم التعويل على الأدلة التجريبية، فيقول: «أكبر سبب لتراخي روابط الدين من قلوب بعض المتعلمين اليوم هو لا شك عدم استخدام القوام عليه العلم لتقرير حقائقه، كما كانت هذه عادة آبائنا الأولين وسنتهم في نشر الدين؛ لهذا الإهمال ظن أولئك المتعلمون أن أسلحة الإسلام أقل مضاء من أسلحة علومهم الكونية؛ فانتبذوا لأنفسهم مكاناً بعيداً عن إخوانهم في المدركات والعقائد، نرى كثيراً من المتكلمين في الدين لا يسلكون في تأييد دعاويه إلَّا مسلك القضايا المنطقية والفلسفة العقلية،

---

(١) فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص١١، ١٢.

(٢) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٤/ ١٧٠)، وانظر أيضاً (١١/ ١٣٨، ١٣٩).

(٣) من مقال لفريد وجدي في مجلة «الأزهر» الجزء التاسع من المجلد التاسع عشر، نقلاً عن مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٥٧).

بينما يرى هؤلاء المتعلمون أنفسهم في عصر الفلسفة الحسية والبراهين الطبيعية التحليلية، فكيف يقر هؤلاء لأولئك بزعامة، ويعترفون لهم برئاسة، وهم يريدون أن يلمسوا ما يعتقدونه، أو يدركوه بصفة تقرب من ذلك»(١).

(ج) من الواضح أن قضية العلاقة بين الإسلام ـ ممثلاً في نصوص القرآن والسُّنَّة ـ والعلم قد استحوذت على اهتمامهم بدرجة كبيرة، حتى نكاد لا نجد شخصية من الشخصيات المذكورة إلا ولها كتاب أو أكثر يناقش تلك القضية من أحد جوانبها.

ومن نماذج تلك الكتب: «القرآن والعلوم العصرية» لطنطاوي جوهري، وله أيضاً «جواهر العلوم» و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» و«التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، إضافة لتفسيره الضخم «الجواهر»، ولفريد وجدي كتاب «الإسلام في عصر العلم» وكتاب «الإسلام دين عام خالد، تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة» وكتاب «الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان»، وللدكتور محمد أحمد الغمراوي كتاب «الإسلام في عصر العلم»، ولعبد الرازق نوفل عدة كتب في هذا الموضوع، منها: «الله والعلم الحديث» و«القرآن والعلم الحديث» و«السُّنَّة والعلم الحديث» و«المسلمون والعلم الحديث».

(د) تتابعت كتابات أصحاب هذا الاتجاه في حث المسلمين على طلب العلم بصفة عامة، والعلم التجريبي على وجه الخصوص، وتحذيرهم من الإعراض عن ذلك، وها هو طنطاوي جوهري ينادي المسلمين صائحاً ومحذراً: «يأيها المسلمون، عليكم أن تتغلغلوا في العلوم كما أمركم الله، وكيف يقول: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] أيها المسلمون هذا كلام ربكم، وهذا صنع ربكم، فأين المفر؟ ولا مفر لهارب، فإما أن تعلموا وإما أن تتأهبوا للرحيل من العالم»(٢).

وهو ينذر المسلمين ويخوفهم من الإعراض عن دعوته فيقول: «فإذا أبى المسلمون ما ذكرناه، فإني أنذرهم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود، وقد بدت بوادرها من الطيارات القاذفات على القرى والشيوخ والصبيان، فمن تكاسل من المسلمين عن هذه العلوم فلا يلومنَّ إلا نفسه»(٣).

(هـ) وقد اعتمدوا في دعوتهم هذه على إبراز عناية الإسلام الكبيرة بالعلم، وأمره

---

(١) فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص١٢، ١٣.
(٢) طنطاوي جوهري «القرآن والعلوم العصرية» (٥٢، ٥٣).
(٣) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٨/١).

بتحصيله ومدح أهله وأصحابه، وتفضيل الإسلام على غيره من الأديان الأخرى من هذا الجانب، وكما يؤكد فريد وجدي فإن «العلم في كل عصر ظهير الإسلام ومؤيده وناصر تعاليمه ومعضده» والمتأمل لسائر الأديان والمذاهب والأنظمة يقطع بأنه «لا يوجد دين من الأديان، ولا نظام اجتماعي من النظم المعروفة قديماً وحديثاً، يبلغ شأو الإسلام في رفع شأن العلم، والتنويه بقيمته، وفي الدعوة إليه والتعويل عليه»(١).

وقد أضحى الإسلام في عصرنا هذا ديناً تخدمه العلوم الطبيعية على غير علم وقصد من أربابها؛ «حتى صارت نصوصه في هذا القرن أوضح من الضياء، وأسهل جولاناً في العقل من شعاع الماء، فلا قاعدة دلت عليها التجارب، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر، يكون لها أثر في ترقية الإنسان وتحسين العمران، إلا وهي صدى صوت آية قرآنية، أو حديث من الأحاديث النبوية، وبدا الأمر كما لو كان كل نشاط علمي يستجد على سطح الكرة الأرضية، لا يقصد منه سوى إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الإسلامية»(٢).

(و) أما عن العلاقة بين الحقائق التي جاءت بها النصوص الشرعية، ومقررات العلم الحديث، فثمة اتفاق بين أصحاب هذا الاتجاه على استحالة التعارض بينهما؛ إذ لا مانع مطلقاً من أن يتفق العلم والدين «ويكون الأول مؤيد الثاني وناصره، وحاميه من شائبات الشكوك ومؤازره، ما دام العلم منتزعاً من أشياء الكون، والدين وحي من خالقه، وهل يعقل أن يكون وحي سماوي مخالفاً لوضع طبيعي، وكلاهما مستمد وجوده من خالق واحد، تتنزه أفعاله عن التناقض، وتتعالى إفاضاته عن التعارض؟»(٣).

لكن مع هذا النفي الصريح لوقوع التعارض بين الأمرين فقد تبنى جل أصحاب هذا الاتجاه قانوناً مشابهاً للقانون الكلامي المشهور في ضبط العلاقة بين النقل والعقل، وينص على أنه إذا حدث تعارض بين النقل والعلم، قُدم العلم، والنص إما أن يؤول وإما أن يفوض، وقد جرهم ذلك إلى القول بتأويلات غريبة وغير مقبولة، سوف ترد معنا نماذج لها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) فريد وجدي «مهمة الإسلام في العالم» ص١٠٦.
(٢) فريد وجدي «المدنية والإسلام» ص٤٠، ٤١.
(٣) فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص١١.

الباب الأول

مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة

ويشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول

الدليل النقلي

تمهيد:

يعد الدليل النقلي بأقسامه الثلاثة، وهي: القرآن، والسُّنَّة، والإجماع، المصدر الأساسي والأهم، الذي تُستقى منه كافة أمور الدين وقضاياه، وفي مقدمتها المسائل العقدية، فمن خلال نصوصه يستدل على أصول الاعتقاد ومسائله، واعتماداً على براهينه يتم استخراج الحجج والدلائل؛ لإثباتها وتقرير صحتها، كما يُعوَّل عليه في طريقة عرض قضايا العقيدة، وإقناع المترددين بها، أو الرد على شبهات المشككين والطاعنين في صدقها.

والقول بصدارة الدليل النقلي، وأولويته على ما سواه من المصادر الأخرى في مجال الاستدلال العقدي، يعتبر بمثابة نتيجة ضرورية تُستخلص من إدراك طبيعة الدين ذاته، ومفهوم العقيدة الدينية الإسلامية، والتي تبين لنا مما سبق أنها تمثل مجموعة الحقائق الأساسية عن الله، والرسل والرسالات، والمبدأ والمصير والغاية، والإنسان والكون، وما أشبه ذلك من أمور.

ولا أظن أن هناك من يخالف في أن هذه الحقائق جميعاً قد نزل بها أمين الوحي جبريل عليه السلام، على قلب النبي ﷺ في صورة كاملة ونهائية، غير قابلة أصلاً للزيادة أو

النقصان، أو التغيير أو التطوير، ثم قام النبي ﷺ بإبلاغها لأمته؛ كي يؤمنوا بها، ويصدقوا بكل ما ورد فيها بيقين وجزم، لا مجال فيه للتردد أو الارتياب.

وجاء هذا البلاغ في صورة أقوال تُنطق وتُسمع أولاً، ثم تُنقل وتُروى بعد ذلك، سواء تمثلت في آيات القرآن أم أحاديث السُّنَّة، والمهم أنها وصلت إلينا بطريق وحيد هو النقل والرواية جيلاً بعد جيل، مما يجعل النقل هو الوسيلة الأساسية للتعرف على حقائق العقيدة التي جاءنا بها الرسول ﷺ.

وانطلاقاً من هذا المفهوم يمكننا القول: إن قضايا العقيدة لها **جانبان**:

الأول: جانب تأسيس وصدور؛ بمعنى: إثبات أن هذه القضية أو المسألة المعينة هي من قضايا العقيدة التي يجب الإيمان بها.

والثاني: جانب فهم وتقوية وتأكيد؛ بمعنى: إدراك المراد من تلك القضية أولاً، ثم البحث عن مزيد من الأدلة التي تزيد من قوة ويقينية الإيمان بها، ودفع كل ما يمكن أن يطرأ من شبه وإشكالات حولها.

وبنفس الطريقة نستطيع أيضاً أن نقسم مصادر الاستدلال على مسائل الاعتقاد إلى **نوعين** بحسب طبيعة كل نوع، ووظيفته، وحدود عمله:

النوع الأول: مصادر مستقلة بالإنشاء والتأسيس والإثبات لسائر قضايا الاعتقاد وتنحصر في الدليل النقلي وحده، فأي قضية أو مسألة يُدَّعَى أنها من قضايا العقيدة الواجب الإيمان بها، والتي تعتبر حدّاً فاصلاً بين الإيمان والكفر، لا بد أن يقام دليل من هذا النوع عليها.

والنوع الثاني: مصادر غير مستقلة بتأسيس الأصول العقدية، وإنما يتمثل دورها في صحة الفهم، وحسن الإدراك، ودقة العرض لما أثبته النقل، ثم التأكيد والتعضيد والدفاع عنه، وهي بقية المصادر الأخرى؛ أي: العقل، والفطرة، وحقائق العلم التجريبي.

وقد يُعترض على التقسيم المذكور بأن بعض ما اعتبر من المصادر غير المستقلة ـ كالعقل أو الفطرة مثلاً ـ يمكنه الوصول ـ على سبيل الاستقلال ـ لمعرفة بعض كليات وأصول العقيدة الكبرى؛ كوجود الله، ووحدانيته، واستحقاقه للعبادة، وضرورة إرسال الرسل وإنزال الكتب، وبعث العباد في يوم آخِرٍ، يجازون فيه على ما قدموا من خير أو شر.

وأقول: إنه حتى مع التسليم بذلك؛ فيبقى أن إدراج ما يتوصل العقل أو الفطرة

إليه من حقائق في صميم قضايا العقيدة، وترتب الثواب على اعتقادها، والعقاب على تركها موقوف على ورود الدليل الشرعي، وإثباته لذلك، وثمة نصوص وشواهد عديدة للمتكلمين القدامى[1] تشهد لصحة التقسيم السابق، وتدلل على إدراكهم لأولوية الدليل النقلي على غيره من المصادر.

مع التنبيه إلى أن هذا الإدراك كان في كثير من الأحيان مجرد اعتراف نظري، لم يصحبه تطبيق عملي مماثل، كما أنه لم يصمد طويلاً عندما وُضِعَ في ميزان النقد وأمام المحكّ الحقيقي، وأعني بذلك مسألة التعارض التي افترض المتكلمون إمكان وقوعها بين النقل والعقل، ثم بحثوا عن المخرج في هذه الحال، وأي الدليلين أولى بالتقديم حينئذ؟ وقد مالت الكفة عند الكثيرين منهم إلى العقل على حساب النقل.

ولعل من المستحسن أن نذكر طرفاً من تلك الشواهد عند المتقدمين؛ تأكيداً لصحة ما ذكرناه، وللاستفادة منها في المقارنة بموقف الباحثين المُحْدَثِين من هذه المسألة، والذي سوف يظهر لنا بصورة تفصيلية عبر فصول الرسالة ومباحثها القادمة إن شاء الله تعالى.

(أ) ويأتي في مقدمة تلك الشواهد نصوصهم في بيان مفهوم علم الكلام ووظيفته؛ حيث نجد ما يشبه الاتفاق على أن هذا العلم يقصد به نصرة العقائد الدينية التي **ثبتت بنصوص الشرع**، اعتماداً على أدلة العقول ومقرراتها، وأنه يبدأ عمله، ونقطة انطلاقه من خلال حقيقة عقدية أتى بها الشرع أولاً، ثم يأتي دور العقل فيما بعد، إما لمزيد من التأكيد والتقرير لها بصورة يقينية، وإما للدفاع عنها أمام شبهات الخصوم واعتراضاتهم.

ويظهر هذا المعنى بوضوح في التعريفات المختلفة التي قدمت لعلم الكلام؛ حيث نلاحظ نوعاً من الإلحاح على أن العقائد التي ينهض هذا العلم للبرهنة عليها، هي

---

(١) وأما بالنسبة للباحثين المحدثين فسوف يتبين لنا تفصيل موقفهم من خلال هذا الفصل والفصول اللاحقة، وإن كنا نشير إلى وجود نصوص نظرية كثيرة لعدد منهم اصطدمت بواقع التطبيق العملي، ومن ذلك قول محمد عبده: «نحن لا نحتج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلا بالوحي الذي جاء به نبينا ﷺ، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص» «تفسير المنار» (٤/ ٣٢٤)، وقريب منه قول الكوثري: «القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة وضلالة؛ بل الأصل في علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسُّنَّة، ومجانبة الهوى والبدعة، ولزوم طريقة السُّنَّة والجماعة» «نظرة عابرة» ص٨٢.

العقائد الثابتة شرعاً؛ فالفارابي في تعريفه لعلم الكلام ـ وهو من أقدم ما بين أيدينا من تعريفات ـ يذكر أن «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي **صرح بها واضع الملة**، وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزءين أيضاً: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال»[١].

وأوضح منه تعريف الإيجي لعلم الكلام بأنه «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد **الدينية**، بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، **وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم**»[٢].

وقريب منه تعريف ابن خلدون بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد **الإيمانية** بالأدلة العقلية، والرد على المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة»[٣].

(ب) وبناء على المفهوم السابق، فإن من أبرز ما يفترق به علم الكلام عن الفلسفة[٤] وإن كان العقل هو الأداة الأساسية في كلا العلمين، نقطة الانطلاق التي يبدأ بها كل من الفيلسوف والمتكلم بحثهما؛ فالأول لا يتقيد إلا بما يدعي أنه حكم العقل ومقتضاه، بينما الثاني ينطلق لينصر حقيقة عقدية جاء بها الشرع.

ثم إن الأول لا يبالي إلى أي وادٍ من أودية الحق أو الباطل ألقت به مسارح نظره وبنات فكره، بينما المتكلم وإن سار مع الأدلة العقلية، فالمفترض أن «نتيجة هذه الأدلة لا بد أن يكون لها شاهد يشهد لصحتها من الشرع، أو كما قالوا: إنه ـ أي: علم الكلام ـ يقوم على العقل اعتماداً، وعلى الشرع اعتداداً»[٥].

وقد ترتب على هذا التمايز في المفهوم والمنهج والغاية تمايز آخر في الموضوع، فموضوع علم الكلام في رأي البعض كابن خلدون هو «العقائد الإيمانية **بعد فرضها صحيحة من الشرع**، من حيث يمكن أن يُستدل عليها بالأدلة العقلية»[٦]، بينما ذهب آخرون إلى أن موضوعه هو المعلوم أو الموجود، ولما كان ذلك مشابهاً لموضوع الفلسفة

---

(١) الفارابي «إحصاء العلوم» ص٦٩، ٧٠.

(٢) الإيجي «المواقف» ص٧.

(٣) ابن خلدون «مقدمة ابن خلدون» ص٤٢٣.

(٤) انظر: حسين والي كتاب «التوحيد» ص٥٧، ٥٨، ود. الأهواني «الفلسفة الإسلامية» ص١٨، ١٩، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفِرَق الكلامية الإسلامية: مدخل ودراسة» ص١١٩ ـ ١٢٢.

(٥) د. حسن الشافعي «المدخل لدراسة علم الكلام» ص٢٢.

(٦) ابن خلدون «مقدمة ابن خلدون» ص٤٣٠.

فقد استدركوا بأن علم الكلام يشترط أن يكون البحث فيه «**على قانون الإسلام**»[١].

(ج) ومن الشواهد الأخرى أن المتكلمين حينما أوجبوا النظر العقلي، وجعلوه السبيل الوحيد لتحصيل الاعتقاد، رافضين وسائل أخرى كالتقليد أو الإلهام، ولم يكتفِ بعضهم بإيجاب النظر العقلي بل جعلوه ـ هو أو ما يؤدي إليه ـ أول الواجبات[٢] وأهمها.

أقول: إنهم عندما قالوا بذلك، فإن طوائف منهم كالأشاعرة[٣] جعلوا مناط وجوب النظر ودليل تحتمه هو الشرع وليس العقل؛ بمعنى: أن الشرع هو الذي أوجب النظر، وأمر به، ورتب العقوبة على تركه أو إهماله، ومن ثم فتارك النظر قبل ورود الشرع، أو قبل العلم به، ناجٍ وغير مؤاخذ، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

(د) وأخيراً فمن المعروف أن جل المتكلمين قد درجوا على تقسيم مسائل علم الكلام إلى **أقسام ثلاثة**، وهي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، وباب السمعيات بأكمله ـ كما هو واضح حتى من مجرد التسمية ـ موقوف على ثبوت الدليل النقلي وحده، وليس للعقل عمل ذو بال في إثباته، وإنما يقتصر دوره على جانب الفهم وحسن الاستيعاب ودفع الشبهات، واستدلال المتكلمين على أية مسألة من مسائله يعتمد في الغالب على قاعدة واحدة متكررة، وهي أنه طالما أثبت السمع هذا الأمر، وحكم العقل بإمكانه، ولم يحكم باستحالته؛ فالواجب على المسلم التصديق به[٤].

ولا بد من التنبيه إلى أن القول بصدارة الدليل النقلي، وأولويته على مصادر الاستدلال الأخرى، وفي مقدمتها العقل، لا يعني بحال أي نوع من أنواع الإهمال أو التنحية لتلك المصادر، أو رفض حجيتها وصحة الاعتماد عليها في مجال

---

(١) الإيجي «المواقف» ص٧، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ١٩١).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٧، والرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٣٦، وابن خلدون «تلخيص المحصل» ص١٩، والإيجي «المواقف» ص٢٨ ـ ٣٣، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٠، ٣٠١).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٤، ٢٥، والشهرستاني «نهاية الأقدام في علم الكلام» ص٣٧٠، ٣٧١، والرازي «المحصل» ص١٣٤ ـ ١٣٦، وابن خلدون «تلخيص المحصل» ص١٩، والإيجي «المواقف» ص٢٨ ـ ٣٢، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٠ ـ ٣٠٠).

(٤) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٨٣.

الاستدلال؛ وإنما المقصود هو بيان ترتيبها، ووظيفة كل مصدر، وبيان دوره، وأيٌّ منها يُقدَّم على غيره، ولماذا، ومن الذي يُعطى قيادة الفكر، ويتخذ نقطة انطلاق يُبدأ منها لإثبات مسائل العقيدة، ثم من الذي يأتي في مرحلة تالية؛ ليفهم ويقرر، ويناقح ويدافع، ويجادل ويرد على الشبه والمطاعن.

فالعقل مثلاً مصدر معرفي معتبر، وحجة موصلة للمطلوب، ما في ذلك من شك عند أحد من العقلاء، فضلاً عن أن يكون من العلماء المعتبرين، وليس في هذا الأمر أدنى إشكال؛ وإنما الإشكال الحقيقي في حدود دور العقل ومجالات عمله، ومن أين يبدأ ومتى ينتهي، ولعل أحداً لا يجادل ـ كما يقول ابن خلدون ـ في أن «صرف العقل عن العلل الأولى، والمهايا الميتافيزيقية، ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وطبيعة الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»(١).

ومما يزيد الأمر وضوحاً أن الأدلة النقلية ليست مجرد نصوص وألفاظ تستند في حجيتها وإثباتها للحقائق على أمر خارجي؛ وهو كونها كلام الله أو كلام رسوله المعصوم ﷺ، وإنما تتضمن في غالب الأحيان دلالات عقلية برهانية تجعل من المعول عليها آخذاً بحجج العقل والنقل في آنٍ واحد.

ومن خصائص الإسلام البارزة أن المصادر المعرفية التي اعتمد عليها في مخاطبة الإنسان تتكامل فيما بينها وتتعاضد ولا تتعارض، وتصب جميعاً في غرض واحد؛ هو الوصول للحقيقة واليقين مع مراعاة طبيعة الإنسان ومكوناته، وإرضاء جوانب شخصيته المختلفة من عقل وفطرة ووجدان.

وسوف نحاول فيما يلي أن نقف مع كل قسم من أقسام الدليل النقلي الثلاثة، وهي: القرآن، والسُّنَّة، والإجماع؛ لنرى مدى اعتماد الباحثين المُحْدَثِين عليها كمصادر معتبرة في إثبات المسائل العقدية، والحيز الذي شغلته من استدلالاتهم، وهل تطابقت مواقفهم العملية مع آرائهم النظرية، أم حدث تفاوت بين الأمرين؟ مع ملاحظة أن تركيزنا على القسم الأول ـ وهو القرآن ـ سيكون أقل من القسمين الثاني والثالث؛ نظراً لكثرة الخلاف الذي ثار حول العديد من المسائل المتعلقة بهما، بينما حصل الاتفاق التام على حجية القرآن، وضرورة التعويل عليه في مجال الاستدلال.

---

(١) ابن خلدون «مقدمة ابن خلدون» ص٤٢٤.

أولاً: القرآن الكريم

القرآن: هو كلام الله المحكم، وحجته البالغة على عباده، ووحيه الخاتم إلى أهل الأرض، ومعجزة النبي ﷺ الكبرى، وآيته العظمى، وهو المصدر الأول للتشريع في كافة أمور الدين وقضاياه، وبمقتضى كونه منبعاً للهداية، ودليلاً للسعادة والرشاد؛ فقد تضمن كافة ما يحتاجه المكلَّف لصلاح عاجلته، والفوز في آخرته، ويأتي في مقدمة ذلك بالضرورة أصول العقيدة وحقائقها الكبرى؛ نظراً لكونها أخطر المسائل شأناً، وأجلها قَدْراً، وعليها مدار النجاة أو الهلاك، وحاجة المكلف إليها أشد كثيراً من حاجته إلى كل ما عداها.

ولا خلاف بين أحد من المسلمين على حجية القرآن، والاعتداد بآياته كمصدر معتمد للاستدلال على المسائل العقدية وإثباتها، وهناك كم كبير من النصوص لأهل العلم المتقدمين من كافة الاتجاهات تصرح بوضوح أن القرآن قد اشتمل على أبلغ الحجج وأقواها، وتفضل أدلته وبراهينه على ما سواها من الأدلة العقلية، وتؤثر طريقته في الاستدلال والإقناع على مسالك المتكلمين والفلاسفة.

وليس ثمة فَرْق في هذا الحكم العام بين المعتزلة، أو الزيدية، أو الأشاعرة، أو السلف، ومنعاً للإطالة نكتفي بالإحالة إلى نصوص صريحة تؤكد هذا المعنى لشخصيات تنتمي إلى كل من الاتجاهات المذكورة؛ مثل: القاضي عبد الجبار[١]،

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٢/ ١٨١) (١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠)، وابن الوزير اليمني «ترجيح أساليب القرآن» ص١٩.

وابن الوزير اليمني(١)، وفخر الدين الرازي(٢)، والزركشي(٣)، والإيجي(٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية(٥)، وغيرهم.

كذلك، فإن الباحثين المحدثين بدورهم متفقون اتفاقاً تامّاً على أن القرآن أول الأدلة وأهم المصادر التي تُستخرج منها مسائل العقيدة، ويُبرهن به على صحتها، وهو الفيصل في كل نزاع، والمرجع الذي يُتحاكم إليه عند اختلاف الآراء، ولعل من المهم أن نسوق عدداً من الشواهد والنصوص التي تُبرز مدى اهتمامهم بالقرآن، وتعويلهم عليه، وإيثاره على غيره من الأدلة، والدفاع عنه أمام شبهات الخصوم ومطاعنهم.

١ ـ وأول ما نلحظه في هذا الصدد تتابع نصوص الباحثين المحدثين على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم الفكرية، مؤكدة على اعتبار القرآن المصدر الأول للتشريع، ووجوب تدبره واتباعه، والعناية به دراسة وفهماً، وذم الإعراض عنه وهجره، وجعله الأساس لأي حركة إصلاحية ترمي إلى إخراج المسلمين من أزمتهم الفكرية والحضارية، وضرورة التعويل على حجج القرآن وأسلوبه في الاستدلال عند عرض قضايا العقيدة، أو تصنيف الكتب في موضوعاتها المختلفة، وتفضيل منهج القرآن وأدلته وأساليبه على ما سواه من الأدلة الكلامية أو الفلسفية.

ونظراً لكثرة النصوص وغزارتها، ووضوح دلالتها على هذا المعنى، فسوف نكتفي بذكر رأي شخصية واحدة من كل اتجاه، باستثناء الاتجاه العقلي الذي سوف نطيل الوقوف عنده بعض الشيء، ممثلين له بأكثر من شخصية، والسبب في ذلك هو ما عُرِفَ عن أصحاب هذا الاتجاه من التعويل على العقل وحده، وإيثاره على ما سواه من مصادر الاستدلال الأخرى.

(أ) وإذا بدأنا بواحد من أبرز أساتذة المدرسة العقلية الحديثة؛ وهو جمال الدين الأفغاني، فسوف نجده يشدد على أن القرآن هو المصدر الأول والأهم الذي يجب

---

(١) انظر: ابن الوزير اليمني «ترجيح أساليب القرآن» ص١٥، ١٦.

(٢) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٥٦٥، ٥٦٦)، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص٦٤٠.

(٣) انظر: الزركشي «البرهان في علوم القرآن» (٢/ ٢٤).

(٤) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٠.

(٥) انظر: ابن تيمية «منهاج السُّنَّة النبوية» (٢/ ١١٠)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» ص١٦.

على المسلمين اتباعه والتعويل عليه، كما أنه السبيل الوحيد للهداية والرشاد، ومعرفة الدين وحقيقته، منبهاً إلى أن واقع الحال يشهد «أن كل مسلم مريض، ودواؤه في القرآن، وما على طالب الحكمة إلا أن يتدبر معانيه ويعمل بأحكامه»[١]، وهذا الكتاب العظيم «الذي كان كافياً في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها، جدير أن يكون كافياً اليوم أيضاً في اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها»[٢].

ويبدي الأفغاني حزنه وتحسره الشديد على ما رآه من انصراف المسلمين عن الأخذ بروح القرآن، والعمل بمضامينه ومعانيه، مع توجيه الاهتمام إلى دراسة الألفاظ وأوجه الإعراب المختلفة وحدها[٣] فيقول: «أقول، ثم أقول: القرآن! القرآن! وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه الكنوز، وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون على الفقر المدقع، خالفوه في كل أمر، وعملوا عكس ما قال، حتى كأنما القرآن أمرهم بالاختلاف وحذرهم من الائتلاف... أو كأنه قال: لا تتدبروا معاني القرآن؛ لتفهموا أو تعملوا بما يؤول لخير دنياكم قبل أخراكم»[٤].

ومن أهم قواعد الإصلاح التي رفع صوته منادياً بها ـ كما يحكي عنه تلميذه عبد القادر المغربي ـ أن يكون القرآن وحده وليس شيء غيره «سبب الهداية والعمدة في الدعاية، أما ما تراكم عليه وتجمع حواليه من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألا نعول عليها كوحي، وإنما نستأنس بها كرأي، ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه، وإرشاد الأمم إلى تعاليمه؛ لصعوبة ذلك وتعسره، وإضاعة الوقت في عرضه»[٥].

ومن الواضح أنه لا غبار على مثل هذا الكلام، إن كان المراد بما سوى القرآن هو آراء الرجال واجتهاداتهم، لكن الخطر أن يفهم من ذلك تنحية السُّنَّة مثلاً عن الاحتجاج والاعتماد، والتعويل على القرآن وحده، وعدم اعتبار السُّنَّة مصدراً مستقلاً قائماً بذاته، وربما قوّى من هذا الاحتمال أن جميع مصادر الاستدلال النقلية

---

(١) محمد المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني» ص٨٨، وانظر ما كتبه بعض المستشرقين عن محمد المخزومي وصلته بالأفغاني وكتابه «الخاطرات»:
Trevor. Le Gassick: Major themes in modern arabic thought, p. 26.
(٢) عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث» ص٥٨.
(٣) المصدر السابق ص٥٩.
(٤) محمد المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني» ص١٦٠.
(٥) المصدر السابق ص٦٠، ٦١.

الأخرى التي رأى الأفغاني أنها حجة معتبرة، وهي السُّنَّة المتواترة، والإجماع، لا تعدو أن تكون تابعة للقرآن وملحقة به، وهي أيضاً من باب تفسير القرآن أو بيان وجه العمل به «فالحديث المتواتر هو من درجة القرآن في إثبات الحكم، وكذلك إجماع المسلمين في الصدر الأول على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن، هو مما يتمشى مع القرآن، ولا سيما أعمال النبي ﷺ في حياته»[(١)].

وعلى نفس المنوال السابق يلح الشيخ محمد عبده على أن القرآن هو «الدوحة والأصل الذي يُرجع إليه، وهو الذي يحمل في الدعوة، ويجرى على أحكامه»[(٢)]، ولا يمكن للأمة المسلمة أن تنهض أو تستعيد مكانتها إلا «بالروح التي كانت في القرن الأول وهي القرآن، وكل ما عداه فهو حجاب قائم بينه وبين العمل والعلم... ولو وقفنا عند حدود الله في كتابه؛ لكنا أعز الناس وأحبهم إليه، ولكن غلونا فوقعنا فيما وقعنا»[(٣)].

وكل من أعرض عن كتاب الله، وحال بين الناس وبين تدبره؛ فهو متوعد بسوء العاقبة والويل والعذاب الشديد، وكذا من زعم أن المكلَّف مهما بلغ من العلم والمعرفة بالكتاب والسُّنَّة والإلمام الدقيق بلغتهما ومعانيهما لا يمكنه أن يعرف عن الله من كتابه، ولا من كلام نبيه ﷺ شيئاً من الأحكام والعقائد، ولا يجوز له أن يستند في تقرير حكم إلى آيات الكتاب، ولا إلى الصحيح من السُّنَّة، وإنما الواجب عليه أن يرجع إلى قول فلان ورأي فلان[(٤)].

ولما كان القرآن مقطوعاً به جملة وتفصيلاً؛ حيث نقل إلينا بالتواتر المفيد للعلم؛ فالواجب الاعتقاد بما يثبته، وعدم الاعتقاد بما ينفيه[(٥)]، وعلى «كلٍّ منا أن ينظر في نفسه وينظر في القرآن العظيم، ويزن به ما هو عليه من العقائد والأخلاق والأعمال، فإن رجح به ميزانه فهو مسلم حقيقي؛ فليحمد الله تعالى، وإلا فليسع فيما يكون به الرجحان»[(٦)].

---

(١) محمد المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني» ص٦٠.
(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٤).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٦٤٤، ٦٤٥).
(٤) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٣٣.
(٥) المصدر السابق ص١٣٩.
(٦) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١٥٣).

مع التنبيه إلى أن المسلم الحقيقي لا ينال هذا الوصف إلا إذا «أخذ القرآن بجملته من أوله إلى آخره، ولا يكون كمن قال فيهم الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]»[١].

وتتميز أدلة القرآن باشتمالها على الكثير من البراهين العقلية الكافية والمقنعة، التي لا يسع عاقلاً يتأملها بروية وإنصاف، إلا ويجزم ـ كما يقول محمد عبده ـ أن «طريقة معرفة الشيء بدليله وبرهانه، ما جاءتنا من علم المنطق، وإنما هي طريقة القرآن الكريم، الذي ما قرر شيئاً إلا واستدل عليه، وأرشد متبعيه إلى الاستدلال»[٢].

ومن الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المذاهب والفرق، أنهم حينما تعاملوا مع القرآن لم يجعلوه أصلاً وميزاناً تُحمل عليه كافة الآراء، ويقاس مدى صحتها من ضعفها بالمقارنة إليه، وإنما حَمَّلُوا نصوص القرآن ما لا تحتمل، وجعلوا المذاهب أصلاً يُحمل القرآن عليها، وتؤول نصوصه من أجل موافقتها.

وفي انتقاد مثل هذا المسلك يقول محمد عبده: «نحن إذا وزنا ما في أدمغتنا من الاعتقادات بكتاب الله، من غير أن ندخلها أولاً فيه، يظهر لنا كوننا مهتدين أو ضالين، وأما إذا أدخلنا ما في أدمغتنا في القرآن وحشرناها فيه أولاً فلا يمكننا أن نعرف الهداية؛ لاختلاط الموزون بالميزان، فلا يُدرى ما هو الموزون من الموزون به، أريد أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخذولون، وتاه فيه الضالون»[٣].

والقرآن عند رشيد رضا هو الأصل الأول للدين، وفيه يُلتمس حكم الله أولاً وقبل أي شيء آخر، وكل ما دل عليه دلالة قطعية بحسب لغته الفصحى فقبوله والإذعان له واجب حتماً، علماً وعملاً، فعلاً وتركاً[٤]، ولا يمكن للمسلمين بحال من الأحوال أن يرتقوا أو ينتصروا، أو يكونوا على شيء «يعتد به من أمر الدين، حتى يقيموا القرآن وما أنزل إليهم من ربهم فيه، ويهتدوا بهدايته، فحجة الله على جميع عباده

---

(١) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٣).
(٢) المصدر السابق (١/ ٧٦٤).
(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٥٩).
(٤) انظر: رشيد رضا «يسر الإسلام وأصول التشريع» ص١٧، و«تفسير المنار» (٥/ ١٢٠).

واحدة، فإذا كان الله تعالى لا يقبل من أهل الكتاب قَبْلَنا تلك التقاليد التي صدتهم عما عندهم من وحي الله تعالى ـ على ما كان قد طرأ عليه من التحريف بالزيادة والنقصان ـ فإنه لا يقبل منا مثل ذلك مع حفظه لكتابنا أولى»[١].

وكل من يقرأ القرآن ويفقه معانيه، ثم يطالع أحوال الأمة، ويتتبع مراحل تاريخها المختلفة، باحثاً عن مخرج لكل ما تمر به من مشاكل ومحن، يخرج بنتيجة واحدة أساسية، وهي أن المسلمين لو «استقاموا على تدبر القرآن والاهتداء به في كل زمان لما فسدت أخلاقهم وآدابهم، ولما ظلم واستبد حكامهم، ولما زال ملكهم وسلطانهم، ولما صاروا عالة في معايشهم وأسبابها على سواهم»[٢].

وأما المنهج الأمثل في الاستدلال العقدي فيتلخص في «أننا نأخذ عقائدنا من القرآن من غير فلسفة فيها، ونستدل عليها بالطريقة التي سلكها في الاستدلال، فإن الذين أرادوا معرفة الله تعالى بالعقل وحده كفلاسفة اليونان، زلوا وأضلوا»[٣] وتأسيساً على ذلك؛ فإن أفضل أنواع الأدلة التي تورث الإيمان، وتغرس اليقين في القلوب، وتدفع عنها الريب والشكوك «ما أرشد إليه القرآن من النظر في آيات الله في الأنفس والآفاق، فبداهة العقل فيه كافية عند سليم الفطرة، الذي لم يُبْتَل بشكوك الفلاسفة، وجدليات المتكلمين، ولا بتقليد المبطلين»[٤].

ومن المجانبة للصواب ما فعله أصحاب المذاهب والفرق المختلفة في طريقة تعاملهم مع القرآن؛ حيث اتخذوا المذاهب المحدثة بعده أصولاً للدين، يعرضون آيات القرآن عليها، فإن وافقتها ولو بتكلف طاروا فرحاً بذلك، وإلا عدوها من المشكلات[٥]، وما من فريق منهم إلا وحاول بكل ما في وسعه من جهد أن يجذب القرآن إلى مذهبه الذي رضيه لنفسه[٦]، وكان عليهم بدلاً من انتهاج هذا المسلك أن يعلموا أن «القرآن فوق ما كتب المتكلمون والفقهاء، يجب إرجاع كل قول في الدين إليه، ولا يجوز تأويل شيء منه ليوافق كلام الناس»[٧].

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٦/ ٤٧٦).
(٢) المصدر السابق (٥/ ٢٩٧).
(٣) رشيد رضا «مجلة المنار» (٤/ ٢١٦).
(٤) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١٩٣).
(٥) المصدر السابق (٥/ ١٢٠).
(٦) المصدر السابق (٣/ ٥٥).
(٧) المصدر السابق (٣/ ٩٨).

وفي رأي لا يخلو من مبالغة، ومجال للتعقب والانتقاد، لا يكتفي الشيخ محمود شلتوت في كلامه عن مصادر الاستدلال العقدي أن يدرج القرآن ـ بجانب الدليل العقلي اليقيني ـ ضمن هذه المصادر أو حتى في مقدمتها، مع عدم تنحية الأدلة النقلية الأخرى كالسُّنَّة والإجماع، وإنما نجده يذهب إلى أن «الطريق الوحيد لثبوت العقائد هو القرآن الكريم، وذلك فيما كان من آياته قطعي الدلالة، لا يحتمل معنيين فأكثر»[١].

أما الآيات غير القطعية في دلالتها لاحتمالها أكثر من معنى، فلا تصلح لاتخاذها دليلاً يحكم على منكرها بالكفر، ومن أمثلة ذلك الآيات المثبتة لرؤية الله تعالى في الآخرة[٢]، ومن الواضح أن رأيه هذا مبني على موقفه من قضية الظنية والقطعية، وسوف نعرض لمناقشة هذه القضية تفصيلاً فيما بعد.

وللقرآن ـ كما يشير الشيخ شلتوت ـ أساليب عديدة في تثبيت مقاصده الكلية ولا سيما العقيدة، ومن هذه الأساليب: الإرشاد إلى النظر، والتدبر في ملكوت السمٰوات والأرض، والتعرف على أسرار الله في كونه، وإبداعه في خلقه، ومنها: الاعتبار بقصص الأولين، أفراداً وأمماً؛ لإثارة العظة والاعتبار، ومعرفة سنن الله في معاملة عباده، ومنها: إيقاظ الشعور الباطني في الإنسان، مما يدفعه إلى التساؤل عن مبدئه، وعن مادته، وعن حياته، وعن مآله ومصيره، حتى يصل إلى الاعتراف بخالق القوى والقدر[٣].

مع التنبيه إلى أن «القرآن حينما يضع التفكير أولى الوسائل للتهذيب الروحي، لا يريد هذا التفكير الجاف الذي يأخذ العقل به آثار الكون المادية، ثم يطغى بها على الذين لم تهيئ لهم ظروفُ الحياة وسائل تفكيرهم ولا درجة عقولهم، فهو تفكير شر من الجمود، وعلم شر من الجهل، لا يريده القرآن ولا يعرفه، وإنما يعرف القرآن من التفكير ما يصل به الإنسان إلى معرفة الآثار مسندة إلى مصدرها الذي أنعم بها، وعندئذ يشكر ولا يكفر»[٤].

ونلحظ في المقدمة التي صدَّر بها الدكتور محمود قاسم تحقيقه لكتاب ابن رشد

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٧.
(٢) المصدر السابق ص٥٧، ٥٨.
(٣) انظر: محمود شلتوت «إلى القرآن» ص٧، ٨.
(٤) محمود شلتوت «منهج القرآن في بناء المجتمع» ص٣٢.

«مناهج الأدلة في عقائد الملة» وخصصها لنقد المدارس الكلامية المختلفة ـ إلحاحاً مستمراً على ضرورة العودة إلى براهين القرآن، وأدلته في إثبات العقائد، بدلاً من الأفكار الجدلية الخالية عن البرهان، والتي تلجأ إليها الفرق الكلامية المختلفة[١].

وكثيراً ما يفضل الدكتور قاسم أدلة ابن رشد على أدلة المتكلمين؛ لكونها أقرب إلى أدلة القرآن من أدلة المتكلمين المعقدة، والمغرقة في الجدل[٢]، وهو يشير إلى أن هؤلاء المتكلمين لو رجعوا في استدلالاتهم المختلفة «إلى المصدر الأول لدينهم ـ أي: إلى القرآن ـ لوجدوا في أدلته غناء، ولرحموا عقول العامة، ولما كلفوهم ما لا يطيقون، ولو صحَّ أن أدلتهم على صعوبتها وتعقيدها كانت منطقية؛ فلربما شعر الناس نحوهم بعاطفة، مزيجها الإشفاق والتقدير، لكن هذه الأدلة لم تهبط إلى مستوى العامة، ولم ترتفع إلى مستوى الخاصة»[٣].

ثم إن المسألة لو كانت في حقيقتها قضية إعجاب بالمنطق، وبحثاً عن براهينه؛ فالدكتور محمود قاسم ـ وهو واحد من أبرز المتخصصين في الدراسات المنطقية في العصر الحديث ـ يجيب عن ذلك قائلاً: «والحق أن جميع الأشكال القياسية المنطقية التي اهتدى إليها السابقون بعد كثير من الجهد والبحث خلال أجيال متتابعة، توجد مطبقة أفضل تطبيق، وأيسره في القرآن، وهذا مظهر من مظاهر إعجازه العديدة»[٤].

وهكذا لم يعد هناك عذر مقبول لكثير من المتكلمين في عدم إبدائهم الاهتمام الكافي بأدلة القرآن في مجال الاعتقاد، وصرف جهودهم إلى ما سواها، مما يظنونه برهاناً أو يقيناً.

والصواب كما يشير الدكتور قاسم هو «أنه كان أولى بالمسلمين جميعاً ـ متكلمين وغير متكلمين ـ أن يتدبروا آيات القرآن؛ لكي يستنبطوا منها أدلتهم، بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية، وخصوصاً إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «محمود قاسم والدراسات الكلامية في مصر» ضمن الكتاب التذكاري «محمود قاسم الإنسان والفيلسوف» إشراف د. حامد طاهر ص٢٥٥.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد» ص١٩، ٢٥، ٢٨.

(٣) المصدر السابق ص١٥.

(٤) د. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص٧٣.

الثالثة، كنظرية الجوهر الفرد، وإنما كان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن؛ لأنها تصلح للناس جميعاً، ولأهل الجدل أيضاً؛ ذلك أن القرآن يتجه ـ كما قلنا ـ إلى جميع المستويات العقلية؛ بمعنى: أن العلماء يدركون بحواسهم وعقولهم أنه لا بد من وجود صانع حكيم، لما يرونه من آثار الصنعة، ويلمسونه من علامات الحكمة في الكون، أما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية؛ لأن الواقع يشهد بصدقها، كما أنها في الوقت نفسه أدلة عقلية، يمكن تفصيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة؛ تبعاً لتقدم الإنسان في مراتب المعرفة»[١].

وأقول: إنه مع وجاهة كلام الدكتور قاسم السابق، وصحة نقده لإعراض كثير من المتكلمين عن أدلة القرآن، والتعويل على ما سواها، فإنه يصعب موافقته في تفضيل منهج المعتزلة، وبعض الفلاسفة ـ كابن رشد ـ على منهج الأشاعرة، ولا أظن أن ابن رشد أو المعتزلة كانوا أقرب إلى القرآن وأدلته من الأشاعرة، إذا نظرنا إلى مذهب كلا الفريقين على سبيل الإجمال، وليس في مسألة أو مسائل قليلة.

(ب) وإذا انتقلنا إلى اتجاه آخر؛ وهو الاتجاه العلمي التجريبي؛ فسوف نلحظ لدى محمد فريد وجدي في بعض كتبه نزعة اتباعية واضحة، تدعو إلى التعويل الكامل على القرآن، وتجعله المصدر الأساسي في باب الاعتقاد؛ حيث يذهب إلى أن حقيقة الإيمان الواجب على كل مُكلَّف تتلخص في التصديق التام بأصول الإيمان الستة المبينة في القرآن الكريم؛ وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، بنفس الطريقة التي وردت في القرآن، واعتماداً على نفس الأدلة التي نص عليها الخالق العظيم بإزاء كل أصل منها[٢].

وليس هناك ـ في رأيه ـ سوى **طريقين** لتحقيق ذلك الإيمان الواجب:

أحدهما: طريق الإسلام، وهو طريق الأنبياء والمرسلين.

والآخر: طريق الفلسفة والكلام.

أما طريق الإسلام، فلا يتم إلا إذا آمن المكلف بجميع الأصول الستة، كما جاءت في القرآن بلا تأويل، ولا تحريف، ولا زيادة، ولا تكلف، وسلك مسلك أصحاب رسول الله ﷺ، مكتفياً بنص الكتاب وصحيح السُّنَّة.

---

(١) د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق كتاب «منهاج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد» ص٢٨.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٦٤٦.

أما طريق الفلسفة والكلام، فيركز على الإكثار من إيراد الشكوك والشبه والرد عليها، وتصنيف المجلدات الواسعة في ذلك بكل ما يترتب عليه من آثار سيئة[(١)]، ثم ينتهي فريد وجدي إلى حكم جازم؛ وهو أن «الزيادة على ما جاء في القرآن من الأدلة، هو من خلط الفلسفة بالدين، ومتى اختلطت الفلسفة بالدين؛ تحول الدين إلى فلسفة، وصار قابلاً مثلها للأخذ والرد، وهو ما يعلو الإسلام عنه؛ لأن الإسلام لا يمكن التفرق فيه»[(٢)].

وإجابةً على ما يمكن أن يعترض به البعض من أن مثل هذا الكلام يعني اعتقاد حقائق الإيمان بلا دليل، كما جرت عادة المقلدين والمتبعين للآباء أو الكبراء والسادة، يرد فريد وجدي على ذلك بأن من توهم شيئاً كهذا؛ فقد غفل عن مفهوم إكمال الدين الذي امتنَّ الله به على المسلمين في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وكأنه ظن أن الله عندما أوجب علينا الإيمان بتلك الأصول الستة، أمرنا أن نطلب الدليل عليها ولم يضمنه كتابه، وكل ذلك غير صحيح؛ لأن الله سبحانه أنزل إليك أيها المكلف الدين كاملاً وتاماً، «وأقام لك أصوله من الأدلة أقصى ما يمكن الوصول إليه بوسائل هذا العقل، فإن جاش في صدرك بعدها شيء؛ فذلك من ذبذبة النفس واضطرابها، بتسلط قوى من قوى الشيطان عليها، فلا تبحث عن دوائه في الفلسفة، فليس فيها وراء برهان الله مرمى؛ بل ابحث عنه في القرآن ذاته، تجد دواءك فيه بالنص الصريح»[(٣)].

لكن من المهم أن نشير إلى أنه لا يُفهم من آراء فريد وجدي المتقدمة التقليل من شأن الأدلة الأخرى - كالعقل أو حقائق العلم التجريبي - أو إهمالها والإعراض عنها، وسوف نرى أن فريد وجدي ومن يشتركون معه في الاتجاه التجريبي قد أكثروا من الاستشهاد بأنواع مختلفة من الأدلة على سائر أصول الاعتقاد، بما لا يخلو من تكلف في بعض الأحيان.

(جـ) ومن الاتجاه الكلامي يفضل يوسف الدجوي أدلة القرآن على جميع ما عداها من الأدلة العقلية والمنطقية، سواء في القديم أم في الحديث؛ لما تتميز به

---

(١) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٦٢٩.
(٢) المصدر السابق ص٦٣٤.
(٣) المصدر السابق ص٦٣٠.

من بلاغة الصياغة، وسهولة المأخذ، وشدة التأثير في مختلف طبقات المخاطبين، وهو ينتقد من زعم أن أدلة القرآن على إثبات التوحيد أدلة إجمالية.

ويرجع السبب في وقوعه في خطأ كهذا أنه اغتر بأدلة المتكلمين المطولة، وكثرة الإيرادات والتعقبات، مع أنه «لو تبصر قليلاً لعرف أن طريقة القرآن أصح وأوضح، وأقرب من تلك الطرق كلها، وهي نافعة للخاصة والعامة، بخلاف طريقة المتكلمين والمتفلسفة، والقرآن يبين في وضوح أن كل شيء آية من آياته، ودليل على وجوده وعظيم صفاته»[١].

وفي مقارنته بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين والفلاسفة، يؤكد يوسف الدجوي أن ما تضمنه القرآن من براهين وآيات لم يصل الفلاسفة والمتكلمون إلى شيء منه، وكل ما عندهم من حق فهو جزء مما دل عليه القرآن[٢].

والمتأمل لآيات القرآن يجد أنها تنطوي على شيء كثير مما يعمل في النفوس أكثر مما تعمل البراهين المنطقية والجدلية[٣]، ولو سلك علماء الكلام مسلك القرآن في الاستدلال على الله تعالى؛ لقربوا الطرق، وهزوا القلوب بما أُودع في الفطر، واستقر في النفوس حتى صار ملتحقاً بالبديهيات[٤]، وكل من «نظر في طريقة استدلال القرآن يرى العجب العجاب، ولا يكفيه إلا أن يضع يدك فيما يريد الاستدلال عليه بطريقة محسوسة، جاعلاً كل شيء آية، وتمهيد الطريق إليها نعمة، بخلاف طريقتنا في كتب العقائد التي نذكر فيها الشبه والمعميات»[٥].

ولا تقتصر نتيجة المقارنة السابقة عنده على أدلة الفلاسفة والمتكلمين القدامى وحدهم؛ بل تصدق أيضاً على الأدلة التي قدمها المحدثون؛ ولذا نراه في بعض المواضع يعرض لاستدلال أحد العلماء الغربيين، ويسمى «المسيو بوستيت» على وجود الله ﷻ بخلق الرجل والمرأة من جنس واحد، مع اتفاقهما في الشكل الظاهري واختلافهما في التركيب الداخلي، ثم سكون أحدهما إلى الآخر؛ ليستمر الجنس البشري، ويعمر الكون[٦].

---

(١) يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٢١٩).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٢٠).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٢٤٤).
(٤) المصدر السابق (١/ ٤٦٢).
(٥) المصدر السابق (٢/ ٣٦٦، ٣٦٧).
(٦) المصدر السابق (٢/ ٢٤٢، ٢٤٣).

وبعد أن ساق يوسف الدجوي هذا الدليل علق قائلاً: «أشار القرآن إلى ذلك بما يعلو تلك البراهين المنطقية والأساليب الجدلية، فذكر ذلك البرهان في قالب يستهوي المدارك والأرواح معاً، فهو أملك للوجدان من كل برهان، وبيَّن أنها آية تسترعي الأنظار، وتستهوي العقول والأفكار، فقال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١] ولا تنسَ أن للقرآن في الاستدلال على وجود الله تعالى ما يفوق كل دليل، وله في ذلك سبيل هو أوضح من كل سبيل»[١].

(د) وأما الاتجاه السلفي، فالأمر عنده أوضح من أن نطيل في التدليل عليه، ومن المعروف ـ كما أشرنا من قبل ـ أن من أبرز ما يميز منهج هذا الاتجاه في إثبات مسائل العقيدة، الإلحاح على ضرورة الاتباع الكامل للنصوص الشرعية من الكتاب والسُّنَّة، وجعلها الأساس الأول في تبني الرأي أو رفضه، وذم التأويل المعارض للنصوص والصارف لها عن مدلولاتها الظاهرة، وتحميل علم الكلام والمتكلمين مسئولية التقليل من دور القرآن في مصنفاتهم المختلفة، وندرة الاستشهاد به، مقارنة بالأدلة العقلية والمنطقية.

وممن نجد لديهم إشارة للمعنى المتقدم محمد حامد الفقي مؤسس جماعة أنصار السُّنَّة، والذي ينتقد بشدة ما تضمنته كتابات المتأخرين من متون وشروح وحواشٍ، سواء في مجال الفقه أو العقيدة، واصفاً كتب علم الكلام بأنها مؤلفات عقيمة، «ليس فيها إلا جدل فارغ، وحكاية كلام معقد يسمونه علم التوحيد»[٢]، ومتهماً الكثير من أتباع المذاهب الكلامية والفروعية بأنهم قد جنوا على القرآن والسُّنَّة أعظم جناية، حينما حكموا قواعدهم وآراءهم التي زعموها حقائق ثابتة وبراهين قطعية؛ مما انتهى بهم إلى رد كثير من آيات القرآن أو عزلها عن وظيفتها العربية من الفهم والإفهام، والدلالة على المعنى الذي أنزلها الله دالة عليه[٣].

وسوف نرى فيما بعد تفصيلاً أوسع لموقفه من علم الكلام ومن المؤلفات الكلامية، وما يهمنا الآن هو تفضيله لأدلة القرآن على غيرها.

---

(١) يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/٢٤٣، ٢٤٤).

(٢) محمد حامد الفقي «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها» ص٥٠.

(٣) محمد حامد الفقي «نور من القرآن» ص١٣.

وتبقى أقوال أخرى كثيرة في نفس المعنى لشخصيات ذات اتجاهات مختلفة؛ مثل: الشيخ **محمد مصطفى المراغي**(١)، **وأحمد أمين**(٢)، **وعباس العقاد**(٣)، **وحسن البنا**(٤)، **وعبد الرحمٰن الوكيل**(٥)، وغيرهم، وكلها متفقة على أن القرآن هو المصدر الأول والأهم للاعتقاد، وضرورة التعويل عليه، والاستمساك بأدلته وبراهينه، والتي تتميز عن سائر الأدلة الأخرى بسهولتها، ووضوح معناها، وقرب مأخذها، ومناسبتها لعامة المكلفين وخاصتهم.

٢ ـ وإضافة للمواقف النظرية السابقة، فثمة جانب تطبيقي آخر من اليسير على المتتبع لمجمل الحركة العلمية بمصر في العصر الحديث أن يلحظه؛ وهو الاهتمام البالغ بالدراسات القرآنية على تنوع فروعها، ويأتي في المقدمة مجال التفسير، والذي يندر أن نجد شخصية بارزة ومؤثرة في هذه الفترة لم تسهم بجهد ما في نطاقه، سواء تمثل ذلك في تصنيف تفسير كامل للقرآن، أم تفسير لبعض سوره وأجزائه، أم التعرض لقضية معينة، والبحث عن موقف القرآن منها، كما دأبت غالب المجلات الإسلامية في هذه الفترة على تخصيص باب للتفسير في كل عدد من أعدادها.

وإذا أردنا التدليل بذكر أسماء بعض الشخصيات التي كان لها إسهام بارز في هذا الباب؛ فسوف نجد الكثير من النماذج مثل: **محمد عبده**(٦)، **ورشيد رضا**(٧)، **ومحمد مصطفى المراغي**(٨)، **وأحمد مصطفى المراغي**(٩)، **وطنطاوي جوهري**(١٠)، **ومحمد**

---

(١) انظر: محمد مصطفى المراغي «حديث رمضان» ص٦٠.

(٢) انظر: أحمد أمين «يوم الإسلام» ص٨٨، و«ضحى الإسلام» (١/٣٦٨، ٣٦٩).

(٣) انظر: عباس العقاد في كتابه «الله» ص١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، و«الفلسفة القرآنية» ص٩٤، ٩٧.

(٤) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٨٤، و«العقائد» ص٩، و«الله في العقيدة الإسلامية» ص٨.

(٥) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» ص٤ ـ ٦، ٨، ٩.

(٦) وقد قام بتفسير الأجزاء الأولى من القرآن، ونقلها عنه وهذبها تلميذه رشيد رضا في «تفسير المنار».

(٧) وقد قام بإكمال «تفسير المنار» بعد وفاة أستاذه محمد عبده، ووصل إلى سورة يوسف، وله أيضاً كتاب «الوحي المحمدي» وهو مخصص لقضية الإعجاز القرآني.

(٨) وله كتاب «الدروس الدينية»، وكتاب «حديث رمضان» وكلاهما تفسير لبعض الآيات القرآنية التي كان يلقيها في الإذاعة أو بعض المساجد.

(٩) ومن مؤلفاته: التفسير المعروف بـ«تفسير المراغي».

(١٠) ومن مؤلفاته: التفسير الضخم المسمى بـ«تفسير الجواهر»، وكتاب «القرآن والعلوم العصرية».

فريد وجدي[١]، ومحمود شلتوت[٢]، وأحمد محمد شاكر[٣]، ومحمد حامد الفقي[٤]، ويوسف الدجوي[٥]، وسيد قطب[٦]، ود. محمد عبد الله دراز[٧]، ود. محمد البهي[٨]، وغيرهم.

فهؤلاء جميعاً قد اهتموا بالقرآن وعلومه؛ إما تدريساً للعامة أو الخاصة، وإما تأليفاً للكتب أو المقالات التي تناولت بعض القضايا المتعلقة بالقرآن، أو تفسيره بصورة كاملة أو جزئية، ولا شك أن منهج وطريقة كل تفسير منها قد تأثر بمنهج صاحبه، والمنحى العام لتفكيره، فكان من بينها ما ركز على الجانب الهدائي الإصلاحي، أو الجانب العقدي، أو الجانب العلمي التجريبي، أو الجانب الأدبي، أو الجانب الدعوي الحركي، وغيرها من الجوانب.

غير أن الجانب الذي يكاد الجميع يتفقون عليه في تفاسيرهم المختلفة؛ هو الحرص على اتخاذ التفسير أساساً ومنطلقاً لبث دعوتهم الإصلاحية من خلال سور القرآن وآياته، ولا سيما ما كان من الآيات ذا صلة وثيقة ببيان أمراض الأمة وكيفية علاجها[٩]، وهذا الجانب يعد في نظر الكثيرين من أهم مقاصد القرآن، ومن أَوْلى ما يجب أن يعنى به المفسر.

وكمثال على ذلك نجد محمد عبده في مقدمة دروس التفسير التي ألقاها في

---

(١) ومن مؤلفاته: تفسير مختصر للقرآن الكريم نشر باسم «المصحف المفسر».

(٢) ومن مؤلفاته: «تفسير القرآن الكريم»، و«إلى القرآن»، و«الوصايا العشر»، و«منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع».

(٣) وقد شرع في اختصار تفسير ابن كثير تحت عنوان «العمدة في التفسير» ولكنه لم يتمه، كما شارك أخاه محمود شاكر في تحقيق عدة أجزاء من «تفسير الطبري».

(٤) وله تفسير بعض السور والآيات القرآنية، وكان ينشرها في المجلة التي كانت تصدرها جماعة أنصار السُّنَّة، وقد جمعت في كتاب بعنوان «نور من القرآن».

(٥) وله تفسير عدد من السور والآيات ضمنها كتابه «مقالات وفتاوى».

(٦) ومن مؤلفاته: التفسير المعروف «في ظلال القرآن»، وله أيضاً «التصوير الفني في القرآن الكريم» و«مشاهد القيامة في القرآن الكريم».

(٧) ومن مؤلفاته: «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» و«النبأ العظيم»، و«مدخل إلى القرآن الكريم».

(٨) ومن مؤلفاته: «نحو القرآن»، وله تفسير أكثر من عشرين سورة من سور القرآن الكريم.

(٩) انظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٣/ ٢٢٩ ـ ٢٣٣)، ود. عبد المجيد المحتسب «اتجاهات التفسير في العصر الحديث» ص١١، ود. فهد بن عبد الرحمٰن الرومي «منهج المدرسة العقلية الحديثة في تفسير القرآن» (١/ ٣٨٣).

الأزهر يحدد الغاية من التفسير ومقصده الأعلى، فيشير إلى أن «التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، وأداة أو وسيلة لتحصيله»[(١)].

ومما يدلل على ذلك في رأيه أن الأحكام العملية الفقهية الواردة في القرآن تعد قليلة جدّاً، إذا ما قورنت بما تضمنه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها، ورفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة، وهذا النوع من الإرشاد إلى طريقة الحياة الاجتماعية أجدر بالدخول في المفهوم الحقيقي للفقه؛ لعدم وجوده إلا في القرآن، ولشدة الحاجة إليه، وعدم استغناء كافة المكلفين عنه[(٢)].

وفي نفس المعنى يشير رشيد رضا إلى حال التفاسير القديمة وما بها من صعوبات، وحال المسلمين في الأعصر المتأخرة وما حلَّ بهم من أمراض قلبية وفكرية؛ مما يجعل «الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح»[(٣)].

كذلك ألَّف محمود شلتوت كتاباً مستقلّاً حول هذا الموضوع عنوانه «منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع» أكد فيه أن القرآن «نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ؛ ليرشد الناس به إلى ما يجب أن يأخذوا به أنفسهم، وينظموا به حياتهم، ويُكوِّنوا به مجتمعهم، على الوجه الذي يسعدهم في الدنيا بالعزة والسلطان والتمكين والهيمنة على الحق، وفي الآخرة بالرحمة الدائمة وبالنعيم المقيم؛ فتكمل للإنسان سعادته في الأولى والآخرة»[(٤)].

وفي مقدمة تفسيره «الظلال» عدَّد سيد قطب مجموعة الحقائق الكبرى والكلية التي خرج بها بعد أن عاش فترة من الزمان في ظلال القرآن قارئاً ومتدبراً، ومن تلك الحقائق المهمة ضرورة تحكيم القرآن، واتخاذه منهاج حياة، واعتبار ذلك الوسيلة

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١٧).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٨، ١٩).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٠).

(٤) محمود شلتوت «منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع» ص١٠، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سلسلة دراسات إسلامية، العدد ٨ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

الوحيدة لتحقق الصلاح والإصلاح في الأرض، وفي هذا المعنى يقول: «انتهيت من فترة الحياة في ظلال القرآن إلى يقين جازم حازم حاسم أنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة للبشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله، والرجوع إلى الله ـ كما يتجلى في ظلال القرآن ـ له صورة واحدة، وطريق واحد. . . واحد لا سواه، إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم، إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها، والتحاكم إليه وحده في شئونها، وإلا فهو الفساد في الأرض، والشقاوة للناس والارتكاس في الحمأة»[١].

٣ ـ ومن مظاهر الاهتمام الأخرى بالقرآن عند كثير من الباحثين المحدثين: تقديمه على ما سواه من المصادر الشرعية الأخرى؛ كالسُّنَّة والإجماع، سواء أكان ذلك في مجال الأحكام العلمية العقدية، أم الأحكام العملية الفقهية، فالقرآن عندهم هو المصدر الأول والأهم والمقدم على غيره، وليس المراد بالتقديم هنا مجرد التقدم بالرتبة ـ أي: تفضيل القرآن في المكانة والمنزلة ـ لأنه كلام الله ووحيه الخاتم، بينما السُّنَّة كلام الرسول ﷺ، والإجماع اتفاق العلماء المجتهدين، وإنما المقصود هو التقديم الحقيقي الذي يعني البدء بالقرآن أولاً في أي عملية استدلالية للتوصل إلى حكم عقدي أو فقهي، ثم يعني أيضاً ـ وهو المعنى الأهم ـ أن كل دليل يخالف القرآن؛ فهو مردود وغير صحيح.

ومن الملاحظ أن هذا التقديم لم يقتصر على مجرد الطرح النظري؛ وإنما امتد أيضاً إلى جانب التطبيق؛ مما أدى إلى ظهور أفكار في غاية الخطورة، كتأصيل البعض لقاعدة عامة في التعامل مع سائر الأحاديث والمرويات تنص على ضرورة عرض مضمون كل حديث أيّاً كانت درجته من الصحة، أو وثاقة رواته ـ على القرآن، فإن وافقه قُبِلَ وحُكِمَ بصحته، ولو كان في إسناده ما فيه، وأما إذا خالفه فيُرد ويُحكم عليه بالضعف والبطلان، ولو رواه البخاري ومسلم.

وقد ظهرت هذه القاعدة عند البعض من أمثال: **محمد عبده**[٢]، **ورشيد رضا**[٣]،

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ١٥).

(٢) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٤٢٢)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٤٧، ٣٤٨).

(٣) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٢/ ٦٩٨)، و«تفسير المنار» (١/ ٨٦) (١٠/ ٥٧٩، ٥٨٠).

ود. محمد حسين هيكل(١)، **وعبد الوهاب النجار**(٢)، **ومحمود أبو رية**(٣)، **ومحمد الغزالي**(٤)، وغيرهم، وسوف نعود لهذا الموضوع فيما بعد بشيء من التفصيل عند كلامنا على السُّنَّة إن شاء الله تعالى.

كما أن المسألة بلغت عند البعض إلى أقصى درجات الغلو والإسراف؛ بل والمناقضة الصريحة للقرآن نفسه، حينما زعموا أن الإسلام منحصر في القرآن وحده، وأن نصوص القرآن قد تضمنت كليات الشريعة وجزئياتها، وفصَّلتها تفصيلاً تامّاً بما تنتفي معه الحاجة إلى أي مصدر آخر، ثم بنوا على ذلك تنحية السُّنَّة بالكلية عن مجال الاستدلال، والتشكيك في ثبوت أحاديثها؛ وهو رأي باطل تأصيلاً وتفريعاً، ومصادم لعشرات الآيات القرآنية الآمرة بطاعة الرسول ﷺ واتباعه، ومخالف لما أجمع عليه المسلمون في كل العصور والأزمنة قديماً وحديثاً.

وممن تبنى هذا الرأي الطبيب **محمد توفيق صدقي**، والذي كتب مقالاً في «مجلة المنار» في مطلع القرن العشرين وتحديداً عام (١٣١٤هـ - ١٩٠٦م) وجعل عنوانه «الإسلام هو القرآن وحده»(٥)، وقد بدأه بتقرير عدد من المقدمات التي لا دليل أصلاً على ثبوتها - وسوف نناقشها فيما بعد - ثم انتهى إلى نتيجة نهائية، خلاصتها: أن الواجب على كل مكلف الاقتصار على كتاب الله تعالى، وأن يطالعه مطالعة إمعانٍ وتدقيق، وأن يستنتج منه جميع ما يجب عليه في دينه ودنياه من اعتقادات وعبادات وأخلاق ومعاملات، وأما السُّنَّة فما زاد منها عما في كتاب الله فنحن بالخيار أمامه، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه(٦).

وعلى نفس المنوال جاءت آراء شخصيات أخرى؛ كمحمود أبو رية، ومحمد أبي زيد الدمنهوري، وإسماعيل أدهم، وأحمد زكي أبو شادي، وغيرهم، ممن سوف نعرض لآرائهم لاحقاً، عندما نتكلم عن ظاهرة إنكار حجية السُّنَّة.

٤ - وأخيراً، وبعد كل ما تقدم ذكره من نصوص ومواقف تدل بجلاء على ما

---

(١) انظر: د. محمد حسين هيكل «حياة محمد» ص٥٥.
(٢) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٨٧، ٨٨.
(٣) انظر: محمود أبو رية «أضواء على السُّنَّة المحمدية» ص١١٣.
(٤) انظر: محمد الغزالي «فقه السيرة» ص١٠ - ١٢.
(٥) «مجلة المنار» (٩/ ٥١٥ - ٥٢٤).
(٦) انظر: «مجلة المنار» (٩/ ٥٢٢، ٥٢٤).

أولاه الباحثون المحدثون من اهتمام شديد، وعناية بالغة، وإعلاء واضح من شأن القرآن وأدلته، وضرورة التعويل عليه في الاستدلال، يبقى تساؤل مهم فرض نفسه في القديم كما يفرض نفسه في الحديث، وهذا السؤال هو: هل كان استشهاد من استشهد بالقرآن وآياته على إثبات ما تبناه من مسائل عقدية، سواء في القديم أم الحديث «قائماً على أسس علمية منهجية، تضع القرآن الكريم أساساً أوليّاً للأسس التي يقوم عليها المنهج، أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفاً للنصرة، وموئلاً للاستشهاد، دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية»؟[(١)].

وبعبارة أخرى: هل جعلوا القرآن حاكماً وقائداً، أم محكوماً وتابعاً؟ وهل كان اقترابهم منه لاستلهام الرأي والبحث عن القول الصحيح، أم لفرض ما تبنوه من آراء سابقة، والبحث عما يسبغ عليها ثوب الشرعية والقبول؟ إذ من المشاهد أن «الناس عندما يقتربون من القرآن، يقتربون منه إما ليستلهموا رأيه، وإما ليفرضوا عليه رأيهم أو تصوراتهم، فمن استلهمه الرأي أعطاه الحجية في إعجازه وفي ملاءمته؛ لتوجيه الطبيعة الإنسانية، ومن فرض عليه الرأي المبيَّت أو التصور غير البريء أخرجه عن هدفه، أو عطله عن رسالته، أو رده إلى خرافة، أو نقله إلى بدائية»[(٢)].

وإجابة عن السؤال المتقدم، فأظن أنه ليس من قبيل التعميم أو المبالغة، أن نقول: إن الأكثرية الغالبة من المصنفات أو المذاهب الكلامية والعقدية التي صرفت مجهوداتها لتناول قضايا العقيدة، وبيان وجه الصواب من الخطأ فيما وقع حوله النزاع أو الاختلاف من مسائلها، لم تتجه في دراستها وجهة الانطلاق من النصوص الشرعية؛ قرآناً وسُنَّة، جاعلة من النص أساس الفكرة وقائد زمامها أيّاً كانت النتيجة النهائية، وبغض النظر عن مدى موافقتها أو مخالفتها للمذهب الموروث، وما حدث في معظم الأحوال هو أن الانطلاق يبدأ عادة من القضية نفسها، ويتم تبني رأي معين حولها، تتحكم فيه الكثير من العوامل المختلفة، ثم تُستدعى النصوص الشرعية من القرآن والحديث؛ للتأييد والتعضيد، والرد على الخصوم.

ولا شك أن مثل هذا المنهج في حاجة ماسة لأن تمتد إليه يد التغيير والإصلاح؛ بحثاً عن منهج مغاير يتخذ من النص منطلقاً يحدد الوجهة، لا مجرد مؤيد لها بعد

---

(١) د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص١٣٦.

(٢) د. محمد البهي «نحو القرآن» ص٣.

أن يتم تحديدها اعتماداً على مصادر معرفية أخرى[١].

ومن الضروري أيضاً أن يعاد النظر من جديد في طريقة التأليف العقدي، وأن يركز في أية محاولة تجديدية على ضرورة عرض مسائل العقيدة عرضاً مستمدّاً من نصوص القرآن والسُّنَّة، بأسلوب سهل يسير يناسب الخاصة والعامة؛ ليعود القرآن إلى دفة التوجيه من جديد، وليحرك القلوب والعقول؛ حتى تقترب من خالقها ﷻ[٢].

وتأييداً لصحة الرأي الذي ذكرناه آنفاً؛ من أن طريقة التعامل مع نصوص القرآن في مجال الاستدلال العقدي والكلامي، لم تنهج النهج الأمثل عند كثير من المؤلفين القدامى والمحدثين، نشير إلى نص كلام ابن قتيبة الذي وصف فيه أكثر المتكلمين بأنهم كانوا يقررون الرأي بعقولهم أولاً، ويتخذونه مذهباً وعقيدة، ثم إذا «نظروا في كتاب الله وجدوه ينقض ما قاسوه، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصاً وألغازاً، وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة»[٣].

وعلى نفس المنوال يصفهم ابن تيمية بأنهم «قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها»[٤].

وأما عن موقف الباحثين المحدثين، فلا نريد الآن التعجل في الإجابة، والاستباق إلى النتائج دون مقدمات كافية؛ وإنما نرجئ الأمر إلى الأبواب والفصول اللاحقة، التي سوف تكشف بصورة أكثر وضوحاً عن عناصر منهجهم في الاستدلال.

وإن كنت مع ذلك أزعم أن الأمر لم يختلف كثيراً عما كان عليه الحال عند المتقدمين، وأن ظاهرة تبني الرأي أولاً، ثم البحث عما يعضده من نصوص القرآن بقيت كما هي، وظل باب التأويل مفتوحاً على مصراعيه، حتى عند بعض من حذروا

---

(١) انظر: د. عبد المجيد النجار «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية» مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، ص٦٢ (١٩٩٥م).

(٢) انظر: محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٤٤، ٤٥.

(٣) ابن قتيبة «الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة» ص١٤، تعليق محمد زاهد الكوثري.

(٤) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٥٥).

من هذا المسلك وانتقدوا أصحابه بشدة، مثل محمد عبده الذي نادى قائلاً: «أريد أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جري عليه المخذولون، وتاه فيه الضالون»[(١)].

ومثله رشيد رضا الذي استفاض في ذَمِّ كثير من الفرق والمذاهب التي لم تأخذ القرآن بجملته، وإنما بحث أتباعها فقط عما يؤيد مذهبهم، وينصر آراءهم، وأعرضوا عما سوى ذلك[(٢)].

لكن هذه الأقوال اصطدمت بالواقع المرير، وبقيت في أكثر الأحوال مجرد كلام نظري، لم يظفر بامتثال حقيقي في مجال التطبيق؛ ولذا نجد مصطفى صبري يعلق على دعوة الأفغاني ومحمد عبده والمتأثرين بفكرهما؛ للتعويل على القرآن وتخليصه مما تراكم حوله من آراء الرجال، بأنهم لم يمتثلوا هم أنفسهم بتلك الدعوة عند التطبيق العملي، ولا سيما في تأويلاتهم للمعجزات الحسية والملائكة والشياطين، وهي آراء ليست بأقل مخالفة في رأي مصطفى صبري «لقضية المحافظة على وحدة القرآن مما تراكم عليه، وتجمع حوله من آراء العلماء المتقدمين»[(٣)].

ولم يسلم مصطفى صبري هو الآخر من الوقوع في صنيع لا أظنه يختلف كثيراً عما انتقد به رجال المدرسة العقلية؛ فقد انتصب للرد بقوة على من اتهم علم الكلام بأنه كان من أسباب الحيلولة بين أخذ المسلمين لعقائدهم من الكتاب والسُّنَّة مباشرة ودون واسطة، وليست المشكلة الآن في مناقشة رأيه في مثل هذا الدفاع، وهل هو موافق لحقيقة الأمر أم لا.

وإنما المشكلة الحقيقية في التعليل الذي برر به قلة اعتماد المتكلمين على أدلة القرآن والسُّنَّة، وهو تعليل يعتمد على فكرة الدور التي سوف نعرض لها فيما بعد، وخلاصته: أن معظم ما تستند إليه مسائل العقيدة وأصول الدين هو البراهين والأدلة العقلية؛ لأنها وحدها الصالحة لإقامة الحجة على غير المصدقين بالقرآن والسُّنَّة؛ ولهذا السبب في رأيه «**تقل حاجة علماء الكلام إلى إيراد أدلة من الكتاب والسُّنَّة،**

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٥٩).

(٢) المصدر السابق (٥/ ١٥٠).

(٣) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٨٢).

ويجدر بعلم أصول الدين أن يعد من العلوم العقلية»[١].

ولا يخفى أن مثل هذا الرأي الخطير يؤدي بصورة أو بأخرى؛ إما إلى عدم الاستدلال أصلاً بالقرآن في إثبات المسائل العقدية، وإما إلى إيراد آيات القرآن كمجرد وسيلة إضافية؛ لتعضيد الأدلة العقلية وتأكيدها، وليس باعتبارها حججاً مستقلة قادرة على الإقناع والإثبات بنفسها، وكلتا النتيجتين تتنافى مع المنهج الأمثل في الاهتداء بالقرآن والتعويل على أدلته في سائر القضايا.

والذي نخلص به مما سبق: هو وجود اتفاق تام بين الباحثين المحدثين ـ من الناحية النظرية ـ على الإعلاء من شأن أدلة القرآن الكريم، والحث على التعويل عليها وتفضيلها على كل ما عداها، أما على المستوى العملي، فهناك اختلاف وتفاوت شاسع في مدى التطابق بين النظر والتطبيق، سوف تتبين لنا تفاصيله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٤٨٢).

ثانياً: السُّنَّة النبوية

تعدُّ السُّنَّة النبوية أصلاً ثانياً من أصول الإسلام، ومصدراً أساسيّاً من مصادر الشريعة، وهي وحي من الله سبحانه، وحجة من حججه على عباده، تُستنبط من نصوصها العقائد والأحكام، وتُستخرج منها البراهين والدلائل، ولا يمكن الاستغناء عنها، كما لا يسع مكلفاً أن يخالفها، وبدون الأخذ بكل ما ورد فيها لا يكتمل بنيان الدين، ولا تتم أركان الشريعة، ويجب على الكافة طاعتها واتباع ما فيها، والعمل بجميع ما صحَّ من أحاديثها.

كما أن السُّنَّة تبين معاني القرآن، وتزيدها جلاءً ووضوحاً بطرائق متعددة؛ منها: تفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتوضيح المشكل، وبسط المختصر، وقد استفاضت آيات القرآن في التأكيد على وجوب طاعة الرسول ﷺ، واتباع أوامره، والتحذير من مخالفته فيما لا يُحصى من المواضع[1].

والحقائق السابقة محل اتفاق بين المسلمين جميعاً[2] إذا ما استثنينا بعض الآراء

---

(١) انظر: الشافعي «الرسالة» ص٧٣ ـ ٨٨، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٩١ ـ ٣٠٧ د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٤٩ ـ ٥٦، ود. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص١٤، ١٥، ومحمد ناصر الدين الألباني «منزلة السُّنَّة في الإسلام وبيان أنه لا يستغنى عنها بالقرآن» ص٥ ـ ١٠ ود. عبد المهدي بن عبد القادر «المدخل إلى السُّنَّة النبوية» ص٧٨ ـ ٩٨.

(٢) انظر: الشافعي «الرسالة» ص١٠٤، و«جماع العلم» الموجود بآخر كتاب «الأم» (٧/ ٢٨٥)، وابن حزم «مراتب الإجماع» ص١٩٥، وابن تيمية «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٥٩، والسيوطي «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة» ص١٣، ١٤، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٢٩، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٤٥، ود. مصطفى السباعي =

الشاذة والخاطئة التي ظهرت في مسيرة الفكر الإسلامي، وحاولت عبثاً التشكيك في حجية السُّنَّة، أو صحة أحاديثها بالكلية، وهي في مجملها لا تعدو أن تكون مجرد انحرافات فكرية لا يُلتفت إليها، ولا يُعول على أقوال أصحابها.

كما وجدت أيضاً بعض الخلافات الدقيقة في عدد من المسائل التفصيلية، وهي لا تخدش في الأصل العام المتفق عليه، ومن أمثلة ذلك الخلاف في أن السُّنَّة هل تأتي بتشريع زائد عما في القرآن، أم أن كل ما ورد فيها ـ من هذا القبيل ـ يمكن إدراجه تحت آيات القرآن بصورة ما؟[1] وهو خلاف لفظي أكثر من كونه خلافاً حقيقياً تترتب عليه نتائج عملية.

ولا يقتصر الحكم المذكور على المتقدمين وحدهم، بل يصدق أيضاً على جُل الباحثين المُحْدَثين، وقد تعددت نصوص الكثيرين منهم في التأكيد على حجية السُّنَّة، ووجوب اتباعها، والاعتداد بها كمصدر مهم في كافة قضايا الدين ومسائله، والإنكار على مَن طعن فيها، أو انتقص من مكانتها، كما تعالت أصوات نفرٍ منهم منادية بضرورة إبداء مزيد من الاهتمام بالسُّنَّة، والاعتماد عليها في الاستدلال العقدي والفقهي.

لكن مع ذلك فلم يخل الأمر في بعض الأحيان من إظهار نوع من الشكوى الممزوجة بالتحسر والأسى من جهة، والانتقاد الشديد للحالة التي آلت إليها دراسة الحديث وعلومه في الأعصر المتأخرة من جهة أخرى.

فالمتتبع لحركة العلوم الشرعية في تلك الفترة يلحظ اهتماماً بالغاً بالقرآن وتفسيره، ونمواً وازدهاراً كبيرين في المؤلفات التي صُنِّفت في التفسير أو ما يلتحق به من فنون، حتى صار من النادر أن نجد شخصية ذات وزن كبير لم تضرب في هذا المجال بسهم، أو لم تكن لها مشاركة ما، وعلى العكس من ذلك فإن هناك تقصيراً لا يخفى في الدراسات الحديثية، وندرة في عدد المشتغلين بها أو المصنفين في مباحثها.

= «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص١٤٩ ـ ٣٧٦، ود. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص١٣.

(١) انظر في الكلام عن هذه المسألة: الشافعي «الرسالة» ص٨٨ ـ ٩٢، والشاطبي «الموافقات» (٤/ ٦ ـ ٢٩)، وابن القيم «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢٥)، والزركشي «البحر المحيط» (٦/ ٩، ١٠)، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٥٠٤ ـ ٥٠٩، ود. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٣٧٩ ـ ٣٨٥، ود. عبد المهدي بن عبد القادر «المدخل إلى السُّنَّة النبوية» ص١٣٥ ـ ١٥٦.

وقد ألمح رشيد رضا إلى حالة التدهور الشديد التي مرت بها علوم الحديث منذ القرن العاشر الهجري في كافة أقطار العالم الإسلامي، مشيراً إلى أنه لولا عناية طائفة من علماء الهنود بعلوم الحديث في القرن الأخير، لقُضي عليها من أمصار الشرق بالكلية(١)، وبالنسبة لمصر على وجه الخصوص فقد «ضعفت علوم الحديث في الأزهر، حتى ذابت وزالت، ولم يبقَ لها مدرس مفيد، ولا طالب مستفيد»(٢).

وهو يحكي عن تجربته عندما هاجر إلى مصر عام (١٣١٥هـ ـ ١٨٩٧م) فوجد خطباء المساجد لا يعتنون بتخريج الأحاديث، ولا التمييز بين صحيحها وضعيفها، وكذلك حال الوعاظ والمدرسين، ومصنفي الكتب، ومحرري المجلات الإسلامية، حتى المجلة التي أصدرتها مشيخة الأزهر، وجعلتها لسان حالها، والمعبر عمَّا تنتهجه من آراء وأفكار(٣).

وأخطر من ذلك كله أن هذه كانت حال أكابر علماء الأزهر المشاهير، ومنهم شيخه وأستاذه الشيخ محمد عبده، والذي يعترف رشيد ـ رغم تقديره البالغ له وثنائه الشديد على علمه ومعرفته في الفنون المختلفة ـ بأنه «كان مقصراً في علوم الحديث»، من حيث الرواية والحفظ، والجرح والتعديل كغيره من علماء الأزهر... ولم يكن واسع العلم برواية الحديث ولا حفظه، ولا كثير العناية بمعرفة الجرح والتعديل فيه، وإنما قرأ علم مصطلح الحديث، وبعض متون الصحاح والسُّنَن التي تُقرأ في الأزهر، وهي قليلة، وتُقرأ للتبرك لا للتفقه، فالتقصير من الأزهر لا منه»(٤).

ويذكر رشيد رضا أنه حاول مواجهة هذا القصور الخطير بالتحذير والإنكار على المستشهدين بالأحاديث الضعيفة والموضوعة والمحتجين بها، والتزم هو شخصياً في مجلته «المنار» أن يُخَرِّج كل ما ينقله من الأحاديث، مما كان له تأثير ملموس على نفرٍ من طلاب الأزهر والقضاء الشرعي؛ وكان من أهم أسباب اشتغال جماعة منهم بالحديث وعلومه، مما حدا بالبعض أن يلقبه بمحيي السُّنَّة(٥)، ووصفه آخرون بأنه

---

(١) انظر: رشيد رضا، تصدير كتاب «مفتاح كنوز السُّنَّة» ص (ق).

(٢) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٨، و«مجلة المنار» (٣٣/ ٢٦٩).

(٣) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٣/ ٣٧).

(٤) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٥، ٣٣)، وانظر: «مجلة المنار» (٣٣/ ٣٧).

(٥) انظر: تصدير كتاب «مفتاح كنوز السُّنَّة» ص (ق) وممن اعترف بجهود رشيد رضا في هذا =

«أُوتي من الاطلاع على السُّنَّة، ومعرفة عللها، وتمييز الصحيح من الضعيف منها، ما جعله حجة وثقة في هذا المقام»[(١)].

ويتفق الشيخ أحمد شاكر ـ وهو واحد من أبرز المشتغلين بالحديث وعلومه بمصر في العصر الحديث ـ مع رشيد رضا في الشكوى من الحالة التي وصلت إليها علوم الحديث، وتقصير المعاصرين في العناية بالسُّنَّة، والتمييز بين صحيحها وضعيفها «حتى صار أكثر علمائهم، وخطبائهم، وأدبائهم يجهلون علم الحديث؛ فلا يميزون بين ما صحَّ منه وما لم يصح، بل ينقلون المنكرات والموضوعات عنه، ويحتجون بها حتى في أصول العقائد، وأحكام العبادات والقضاء»[(٢)].

كما ترك الناس الرواية والاشتغال بعلوم الحديث إلا نادراً، وقلَّ أن يوجد من هو أهل لأن يكون طالباً لعلوم السُّنَّة، فضلاً عن أن يكون محدثاً أو حافظاً[(٣)]، مع أن دائرة السُّنَّة تتسع لتغطي سائر الحاجات البشرية من الأقضية، والمصالح السياسية، والحكمة العقلية والأدبية، والأصول التشريعية، والنظريات العلمية التجريبية، والمخترعات الفنية والصناعية[(٤)].

وبطبيعة الحالة فقد أدى هذا القصور في الاشتغال بعلوم الحديث ـ إضافة لشيوع القول بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن، ولا يصح الاعتماد عليها في المسائل العقدية ـ إلى قصور مماثل في الاحتجاج الفعلي بالسُّنَّة، وعدم إفساح المجال بصورة كافية للاعتماد عليها في الاستدلال العقدي، مع أن المتتبع للمصنفات الحديثية الكبرى؛ كالصحيحين، والسنن الأربعة، ولا سيما أبواب التوحيد والإيمان، والكتب الحديثية التي أُفردت لمسائل العقيدة، وعنونت أحياناً بالتوحيد أو الإيمان أو السُّنَّة، سوف يجد أنها تغطي كل أبواب ومسائل العقيدة، بدءاً من الإيمان بالله وتوحيده وأسمائه وصفاته، وانتهاءً بأشراط الساعة وتفاصيل الآخرة.

= الجانب، أو تتلمذوا عليه مباشرة، أو بالواسطة عن طريق مؤلفاته ولا سيما «مجلة المنار»: شكيب أرسلان، وأحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحمد خضر الشقيري، والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، انظر: «مجلة المنار» (٣٨/٣٣) (١٩٦/٣١)، و«السنن والمبتدعات» للشقيري ص١٤، وخالد فوزي «رشيد رضا طود وإصلاح» ص٣٣٤ ـ ٣٣٩.

(١) انظر: مقالاً لأحمد شاكر بـ«مجلة المنار» (١٩٦/٣١).

(٢) أحمد شاكر، تصدير كتاب «مفتاح كنوز السُّنَّة» ص (ص).

(٣) انظر: أحمد شاكر «شرح ألفية السيوطي» ص١٦١، و«الباعث الحثيث» ص١٣٢.

(٤) انظر: أحمد شاكر، تصدير كتاب «مفتاح كنوز السُّنَّة» ص (ص).

وكل ذلك كنز ثمين، ومعين ثري، لم يجد من يُعنى به العناية الكافية، وهي ظاهرة ليست بالجديدة، وقد برزت بوضوح عند المتكلمين القدامى، وعلى وجه الخصوص في المراحل المتأخرة لعلم الكلام، ووُجدت أيضاً عند الباحثين المُحْدَثين، حتى إننا إذا عمدنا إلى «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده ـ وهي من أكثر المؤلفات التي لقيت شهرة وانتشاراً في العصر الحديث ـ وحاولنا حصر ما بها من أحاديث؛ فسوف نجد أنها لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة[١]، وربما نقرأ ـ كما لاحظ ذلك بعض الدارسين[٢] ـ عشرات الصفحات، ولا نصادف فيها حديثاً واحداً.

لكن تجدر الإشارة إلى وجود بعض الاستثناءات من الحكم السابق؛ منها مصنفات أصحاب الاتجاه السلفي، والذين حرصوا حرصاً كبيراً في مؤلفاتهم على الاستدلال بالسُّنَّة وأحاديثها، وآثار الصحابة والتابعين في جُل المسائل، ولا سيما قضية الأسماء والصفات، كما نشروا وحققوا وشرحوا عدداً من كتب العقيدة لأئمة الحديث الأوائل، وهي مصنفات تعتمد بالكلية على ذكر الأحاديث والآثار، وأقوال السلف بأسانيدها، وربما كان من العوامل المهمة التي ساعدت على ذلك موقفهم من أحاديث الآحاد؛ حيث قبلوها واحتجوا بها، وقالوا بإفادتها للعلم إذا احتفت بها القرائن.

ومن المحاولات المهمة لعرض مسائل العقيدة من خلال أحاديث السُّنَّة، ما قام به الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه «المختار من كنوز السُّنَّة» حيث أورد مجموعة أحاديث تتضمن قضايا عقدية، وأخلاقية، وتربوية، متخذاً منها منطلقاً فصَّل من خلاله الكثير من مسائل العقيدة وعلم الكلام.

وقد أشار في مقدمة الكتاب إلى أن هذا النوع من الحديث «كان متفرقاً في كتب السُّنَّة تفرق الذهب في مناجمه، ولا أعلم أحداً أفرده بالتأليف قبل اليوم، مع شدة حاجة الناس إليه»[٣]، ثم ذكر الفوائد المهمة لمثل تلك المحاولة، ومنها استمداد أصول العقيدة الإسلامية من أحاديث السُّنَّة بطريقة تتجلى من خلالها عظمة الإسلام

---

(١) وقد حاولت إحصاء ما ورد بها من أحاديث فلم أقف إلا على أربعة أحاديث فقط، منها حديث تكرر مرتين، وانظر هذه الأحاديث ص١٩، ٤٢، ٧٢، ١٥٨ من طبعة دار الشعب، بدون تاريخ.

(٢) انظر: د. محمد سيد أحمد المسير «التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية» ص١٩٩، ٢٠٠.

(٣) د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٤.

في متانة عقائده، وجماله في سهولة تعاليمه وسمو مقاصده، وبه تجد الدعوة إلى الدين مساغاً في نفوس جاهلة بقيمته، وتزداد محبته تمكناً ورسوخاً في قلوب أبنائه[١].

ونظراً لاتساع مناحي القول في الكلام عن السُّنَّة، وكثرة المسائل المتعلقة بها فسوف نركز في تناولنا على ما له صلة مباشرة بموضوع دراستنا؛ وهو **رصد مواقف الباحثين المُحْدَثين من الاعتماد على السُّنَّة، كمصدر من مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة**، صارفين النظر عما دون ذلك، وأظن أن تحقق هذا الأمر لا يتأتى على الوجه الأكمل إلا بالإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية، وهي:

١ ـ هل كانت حجية السُّنَّة محل إجماع واتفاق تامَّين بين الدارسين في العصر الحديث، أم ظهرت آراء أخرى تشكك في السُّنَّة وطريقة ثبوتها، وتطعن في أحاديثها الصحيحة؟ وما أسباب ظهور تلك الآراء، وما المصادر التي استقت منها أفكارها؟

٢ ـ ثم هل كانت السُّنَّة بجميع أنواعها حجة معتمدة في الاستدلال العقدي، أم اقتصر الأمر على نوع دون آخر؛ أي: على الأحاديث المتواترة دون الآحاد؟

٣ ـ وأخيراً، كيف تعامل الباحثون المُحْدَثون مع أحاديث السُّنَّة ولا سيما الآحاد في الأحوال التي ظنوا أنها تعارضت مع ما هو أقوى منها في الثبوت والدلالة، وهل ردوها وطعنوا في صحتها، أم تأولوا معناها وصرفوه عن ظاهر دلالتها، أم فوضوا العلم بالمراد منها إلى الله تعالى، ومدى قرب مواقفهم أو بعدها عن مواقف الاتجاهات الكلامية القديمة؟

١ ـ ظاهرة الهجوم على السُّنَّة والتشكيك في حجيتها أو صحة أحاديثها في العصر الحديث:

تعرضت السُّنَّة عبر تاريخها الطويل ـ ولا تزال حتى يومنا هذا ـ لهجمات متوالية، قام بها أناس مختلفو التوجهات والمقاصد؛ فقد جاء الهجوم أحياناً من قبل أعداء الإسلام المظهرين للعداوة والحقد الشديد، وأتى في أحيان أخرى من قبل بعض المنتسبين للإسلام ظاهراً، والمنطوية قلوبهم على الكفر به والكيد له باطناً، وإضافة لهذين الفريقين، فقد جاء الهجوم من بعض أبناء الإسلام المخدوعين والملبَّس عليهم، تحت ستار الدفاع عن السُّنَّة وتنقية أحاديثها من الموضوع والضعيف.

---

(١) د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٤.

وكما تعددت جهات الهجوم وأطرافه، فقد تعددت أهدافه ومجالات عمله، وتركزت على جوانب أربعة، وهي:

(أ) التشكيك في حجية السُّنَّة أصلاً، وادعاء الاكتفاء بالقرآن وحده، وعدم الحاجة إلى غيره.

(ب) الطعن في طريقة ثبوتها ونقلها، ورد جميع أحاديثها أو الشطر الأكبر منها، بإثارة الشكوك حول الرواة الذين نقلوها إلينا، سواء أكانوا من الصحابة أم ممن جاء بعدهم.

(ج) وضع شروط وقواعد تجعل القول بحجية السُّنَّة أمراً شكلياً، لا تترتب عليه حقائق عملية، كالزعم بأنها لا تدل على الوجوب، وأقصى ما تفيده هو الإرشاد، وتخيير المسلم بين الامتثال لها أو عدمه، وكذلك القول بأنها لا تصلح لإثبات مسائل العقيدة، ومجال عملها هو الأحكام العملية التعبدية وحدها.

(د) إدخال ما ليس منها ضمن أحاديثها، موضوعاً كان أو ضعيفاً؛ لإحداث حالة من البلبلة والتلبيس وانعدام التمييز، مما يُفقد الثقة فيها بالجملة، وقد شاء الله تعالى أن يهيئ من علماء الإسلام وجهابذته نقاداً وأساطين عُنُوا بالسُّنَّة، ووهبوا كل جهدهم ووقتهم وحياتهم للدفاع عنها والذود عن حياضها.

وتَتَبُّعُ ظاهرة الهجوم على السُّنَّة، والتشكيك في ثبوتها كلياً أو جزئياً، يدل على أنها ليست بالأمر المستحدث؛ بل لها جذور قديمة جدّاً، ترجع إلى القرنين الأول والثاني الهجريين، وقد أخبر الرسول ﷺ بمجيء أناس يدعون للاكتفاء بالقرآن ولا يبالون بالسُّنَّة، فقال: «يوشك الرجل متكئاً على أريكته، يُحَدَّث بحديث من حديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله ﷻ، ما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله»[١].

وفي عصر الصحابة والتابعين ـ أي: في القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني ـ ظهر شيء من ذلك، وإن لم يأخذ طابعاً منظماً، أو مذهباً فكرياً ذا أصول وقواعد محددة، وإنما هي حالات فردية رصدتها بعض الروايات، ومنها: أن رجلاً قال للصحابي عمران بن حصين (ت٥٢هـ) وهو يذكر الشفاعة: «يا أبا نجيد، إنكم

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٠٤)، والترمذي (٢٦٦٤)، وابن ماجه (١٢)، وأحمد (١٦٧٢٢ - ١٦٧٤٣)، والدارمي (٥٨٦)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (٢٦٤٣).

تحدثوننا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن؛ فغضب عمران وقال للرجل: قرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: فهل وجدت فيه صلاة العشاء أربعاً، والمغرب ثلاثاً، والغداة ركعتين، والظهر أربعاً، والعصر أربعاً؟ قال: لا، قال: فعمن أخذتم ذلك؟ ألستم عنا أخذتموه، وأخذناه عن النبيِّ ﷺ»[١].

وقال رجل لمطرف بن عبد الله (ت٩٥هـ): لا تحدثونا إلا بما في القرآن، فقال مطرف: «إنا والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكنا نريد من هو أعلم منَّا بالقرآن»[٢].

وقال أيوب السختياني (ت١٣١هـ): «إذا حدثت الرجل بالسُّنَّة فقال: دعنا من هذا، أو حدثنا من القرآن؛ فاعلم أنه ضال مضل»[٣].

ومع ظهور الفرق والمذاهب الكلامية، بدأ الأمر يأخذ طابعاً آخر؛ حيث توالى ظهور آراء وأقوال كثيرة تطعن في صحة العديد من الأحاديث المخالفة لرأي المذهب، وتفرق بين ما يُقبل من الأحاديث وما يُرفض على أساس مدى مطابقة مضمونه، وأحياناً انتماء رواته للمذهب أو مخالفتهم له، ففضائل الصحابة غير المرضي عنهم عند الشيعة أو الخوارج، وكذا رواياتهم باطلة، وأحاديث الصفات والشفاعة والقدر غير مقبولة عند المعتزلة، وهكذا انتشرت هذه النزعة، وسَرَت بين الكثير من الفِرَق.

ووُجد بجانب ذلك موقف أشد خطورة؛ وهو التشكيك في طريقة نقل السُّنَّة، ورد الأخبار كلها بغض النظر عن معناها، وقد ناقش الإمام الشافعي هذا الرأي في كتابه «جماع العلم»[٤]، ورد على أصحابه ردوداً مطولة، وإن كان لم يذكر أسماءهم تحديداً، واكتفى بالإشارة إلى أنهم من البصرة، مما جعل آراء الدارسين تختلف في تعيينهم، وهل هم المعتزلة، أم طائفة غيرهم؟[٥]

وأيّاً كان القائلون بذلك، فالذي يهمنا الآن هو أن الفرق المختلفة التي نشأت بعد

---

(١) رواه أبو داود (١٥٦١)، وابن أبي عاصم في «السُّنَّة» (٨١٥)، وضعفه الشيخ الألباني في تحقيقه لكتاب ابن أبي عاصم (٢/٣٨٦)، وفي «ضعيف سنن أبي داود».

(٢) أخرجه أبو خيثمة في كتاب «العلم» رقم (٩٧).

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في كتابه «الكفاية» ص٤٩.

(٤) انظر: الشافعي «جماع العلم» الموجود بآخر كتاب «الأم» (٧/٢٨٧ ـ ٢٩٢).

(٥) انظر: محمد الخضري «تاريخ التشريع الإسلامي» ص١٣٧، ١٣٨، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٥٥ ـ ٢٧٢، ود. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص١٤٨، ١٤٩.

وقوع الفتن في الأمة لم تنكر الأحاديث بالكلية، بل كان إنكارها جزئيّاً، وانصب على الروايات المخالفة لمذهبها، أما الأحاديث الواردة في الأبواب الأخرى، فكانوا يقبلونها ويعتمدون عليها[(١)].

وأما ما نسبه عدد من مؤرخي الفرق إلى بعض الطوائف من أنها تنكر حجية السُّنَّة، فالظاهر أن المراد بهذه النسبة ـ إذا ما استثنينا آراء الغلاة الخارجين عن الإسلام أصلاً ـ هو الشك في طريقة رواية السُّنَّة وكيفية ثبوتها، وما يمكن أن يلحق رواتها من خطأ أو وهم.

ولذا ذهب بعضهم إلى وجوب الاقتصار على القرآن وحده، وعدم الاعتماد على السُّنَّة، لا لكونهم «أنكروها من حيث هي أقوال للنبي وأفعال وتقريرات، فإن مسلماً لا يقول بذلك، ولم ينقل عن طائفة من طوائف المسلمين أنها قالت بأن اتباع أمر رسول الله ﷺ ليس بواجب، وأن أقواله وأفعاله ليست من مصادر التشريع، ولا شك أن في القول بذلك ردّاً لأحكام القرآن، وما أجمع عليه الصحابة والمسلمون، نعم نُسب هذا القول إلى طائفة من غُلاة الروافض التي تنكر نبوة محمد ﷺ، وهذا لا كلام لنا فيه، فالبحث إنما هو في آراء الطوائف الإسلامية، لا المرتدين الملحدين وأشباههم»[(٢)].

ويشهد لهذا التوجيه الذي ذكرناه ما أكد عليه الإمام الشافعي من أنه لم يسمع «أحداً نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم، يخالف في أن فرض الله ﷻ اتباع أمر رسوله ﷺ، والتسليم لحكمه»[(٣)].

وكذلك أشار ابن تيمية إلى أنه ليس في المعتزلة «ولا غيرهم من المسلمين، من يقول: لا أقر بما أخبر به الرسول، بل كل مسلم يقول: إن ما أخبر به الرسول فهو حق يجب تصديقه به، وكل المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة يقولون: آمنت بالله وما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله، فإنه متى لم يقر بهذا فهو كافر كفراً ظاهراً»[(٤)].

وبعد أن انقضت فترة ظهور الفرق والمذاهب وتصارعها الشديد، ظلت فتنة

---

(١) انظر: صلاح الدين مقبول «زوابع في وجه السُّنَّة قديماً وحديثاً» ص٥١.
(٢) د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص١٤٩.
(٣) الشافعي «جماع العلم» الموجود بآخر كتاب «الأم» (٧/ ٢٨٥).
(٤) ابن تيمية «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٥٩.

التشكيك في السُّنَّة أو الطعن فيها خامدة ومتوارية عبر قرون طويلة، باستثناء حالات شاذة ونادرة، تظهر فيها بعض الشخصيات التي تعتنق تلك الدعوة، وإن كانت تُوَاجه بالرد والوأد في مهدها، ومن أمثلة ذلك رجل ظهر في عصر السيوطي (ت٩١١هـ) ـ أي: أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجري ـ وزعم أن السُّنَّة وأحاديثها لا تصلح للاحتجاج، وإنما الحجة في القرآن وحده، وقد ردَّ عليه السيوطي بكتاب ألَّفه خصيصاً لهذا الغرض، وهو كتاب «مفتاح الجَنَّة في الاحتجاج بالسُّنَّة»[١].

وعندما جاء **العصر الحديث** بدأت الفتنة تطل برأسها من جديد في حدة وعنف، وتخطيط كبير، وكان من أخطر المواقع التي خرجت منها هذه المرة شبة القارة الهندية؛ حيث أدرك الاحتلال الإنجليزي ـ الذي كان مسيطراً على الهند حينذاك ـ أنَّ السيطرة التامة على المسلمين لن تتسنى له إلا إذا هُزموا داخليّاً، وابتعدوا عن مصادر دينهم الصحيحة ـ أي: القرآن والسُّنَّة ـ ومن ثَمَّ شجع سائر الدعوات والمذاهب المنحرفة.

وفي عام (١٩٠٠م) ظهر في تلك البقعة غلام أحمد القادياني وادَّعى النبوة، وبعدها بعامين ـ أي: في سنة (١٩٠٢م) ـ بدأ غلام نبي المعروف بعبد الله جكرالوي، مؤسس ما يُعرف بالحركة القرآنية نشاطه الهدَّام، داعياً إلى إنكار السُّنَّة كلها، ومتأثراً بأفكار السيد أحمد خان الموغلة في العقلانية والتقليد للفكر الغربي[٢].

ثم سار على هذا الدرب كثيرون، مثل: أحمد الدين الأمرتسري، وأسلم جراجبوري، وغلام أحمد برويز، وغيرهم، وقد أصدروا العديد من الكتب والمجلات، وأسسوا أكثر من جماعة لنشر هذا الفكر المنحرف، والذي يقوم على مبدأ الأخذ بالقرآن وحده، وأن السُّنَّة ليست بحجة معتبرة في الدين، ولا حاجة إليها أصلاً، وقد اشتهرت تلك الطائفة باسم القرآنيين[٣].

---

(١) انظر: السيوطي «مفتاح الجَنَّة في الاحتجاج بالسُّنَّة» ص١٣.

(٢) انظر: خادم حسين إلهي بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» ص١٩ ـ ٢١، وأبو إسلام أحمد عبد الله «شبهات وشطحات منكري السُّنَّة» ص٤٧ ـ ٥٠.

(٣) وانظر عرضاً مفصلاً عن هذه الطائفة، وقادتها، وكتبها، وأفكارها في: كتاب خادم حسين إلهي بخش المذكور آنفاً: «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» مكتبة الصديق، السعودية، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

وإذا ما انتقلنا إلى موضع اهتمامنا الأساسي وهو مصر؛ فسوف نجد أن بدء ظهور دعوة التشكيك في أحاديث السُّنَّة والهجوم عليها كان في أوائل القرن العشرين الميلادي؛ أي: في فترة مقاربة للدعوة التي ظهرت في الهند، ومن الصعب أن نجزم بمدى عمق العلاقة بين الدعوتين، وأيتهما تأثرت بالأخرى، وإن كان القاسم المشترك بينهما هو الاحتلال الإنجليزي، الذي كان جاثماً على أنفاس المسلمين في شبه القارة الهندية وفي مصر.

لكن يلاحظ أنه بينما كانت حركة الهجوم على السُّنَّة في الهند منتظمة في جمعيات وهيئات لها قادة وأتباع وتمويل، وتنشر مجلات وكتباً باسمها، فإن الأمر في مصر اقتصر على شخصيات وأفراد بأعينهم، كانت أفكارهم تخرج بين الحين والآخر على هيئة كتاب، أو مقال في مجلة أو جريدة، ثم تُواجَه بالرفض والاستنكار، ولم تتحول مطلقاً إلى تيار جارف أو دعوة منظمة، كما لم يعتنقها إمام مشهور أو شخصية بارزة معروفة بالعلم، يمكن أن تُحدث تأثيراً كبيراً في المجتمع المصري.

كما يلاحظ أن ظاهرة الهجوم على السُّنَّة بمصر لم تأخذ مساراً واحداً، وإنما مضت في أكثر من اتجاه؛ فهي أحياناً تنادي بالاقتصار على القرآن وحده، وعدم الحاجة إلى السُّنَّة، وهي نفس فكرة القرآنيين بالهند والباكستان، وأحياناً أخرى تعترف بأن السُّنَّة حجة واجبة الاتباع، مع الطعن في طريقة نقلها والتشكيك في صحتها، سوى القليل من الأحاديث المتواترة أو السُّنَّة العملية، وفي أحيان ثالثة لا تصرح بهذا ولا بذاك؛ وإنما تركز على الطعن في رواة بأعينهم كأبي هريرة مثلاً، أو تتخذ من أحد كتب السُّنَّة الأساسية ـ كصحيح البخاري ـ موطناً للهجوم والتجريح.

ولعل من المهم أن نستعرض سريعاً أبرز الشخصيات التي شاركت في أحد المجالات السابقة، مع التنبيه إلى أنهم ليسوا على درجة واحدة من الخطورة، أو الاتفاق في الرأي، أو الانتماء لاتجاه فكري بعينه، وإن جمعهم في النهاية إثارة الشكوك حول أحاديث السُّنَّة الثابتة كلياً أو جزئياً.

١ ـ وربما كان أول ما ظهر من تلك الآراء مقال نشره الطبيب **محمد توفيق صدقي** على صفحات «مجلة المنار» عام (١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م) تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده»(١)، وافق فيه تماماً ما ذهب إليه القرآنيون في شبه القارة الهندية من

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (٩/ ٥١٥ ـ ٥٢٤).

أن القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع، ويجب الاقتصار عليه مع استعمال العقل والنظر، وعلى المسلم أن يطالع كتاب الله مطالعة إمعان وتدقيق، وأن يستنتج من آياته جميع ما يجب عليه في دينه ودنياه من اعتقادات وعبادات وأخلاق ومعاملات، «وأما السُّنَّة فما زاد منها عن الكتاب، إن شئنا عملنا به، وإن شئنا تركناه، وما فيها من الحِكَم الكثيرة نقبلها على العين والرأس»[١].

وقد بنى رأيه هذا على مجموعة شبهات[٢]، أهمها مسألة عدم تدوين السُّنَّة وكتابة أحاديثها، خلافاً للقرآن الذي دُون أولاً بأول حال نزوله، بينما نهى ﷺ في أول الأمر عن كتابة الحديث، وبناء على ذلك استخلص توفيق صدقي أنه لو كان الحديث ضرورياً في الدين لأمر النبي ﷺ بتقييده وكتابته، ولما جاز لأحد روايته بالمعنى أو ما يقاربه، ومن الشبه التي اعتمد عليها أيضاً اختلاط الصحيح بالضعيف، والاختلاف الواسع بين العلماء في ذلك، وصعوبة التمييز بين ما ثبت وما لم يثبت بالنسبة للمسلم العادي.

وللخروج من مأزق كيفية أداء الصلاة والزكاة والحج وغيرها من العبادات التي وردت مجملة في القرآن وفصلتها السُّنَّة، انتهى محمد توفيق صدقي إلى قول في غاية التهافت، خلاصته: أن الواجب في الصلاة هو أداء ركعتين فما زاد، ولا يصح الاقتصار على ركعة واحدة، والمكلف مخير بعد ذلك في العدد، وهو مخير أيضاً في طريقة أدائها، وكذلك الأمر بالنسبة للزكاة، فالواجب هو إخراج قدر من المال يختلف باختلاف الأعراف والبيئات والأزمنة والأمكنة[٣].

وقد أثارت هذه المقالة انتقاد الكثيرين، وردَّ عليها عدد من الباحثين في «مجلة المنار» وغيرها ردوداً مفصلة[٤]، فَنَّدوا ما اشتملت عليه من شبه وإشكالات، وانتقدها أيضاً صاحب «المنار» رشيد رضا[٥].

ويبدو أن محمد توفيق صدقي أحسَّ بالخطورة الشديدة لآرائه؛ فتراجع جزئياً عن بعضها على إثر الردود والمناقشات التي كُتبت تعليقاً على مقاله، وبعد أن كان يرى

(١) انظر: «مجلة المنار» (٩/ ٥٢٢).
(٢) المصدر السابق (٩/ ٥١٥ ـ ٥١٧، ٩١٣، ٩١٤).
(٣) المصدر السابق (٩/ ٥١٧ ـ ٥٢٣، ٩١٨ ـ ٩٢٣).
(٤) المصدر السابق (٩/ ٦١٠ ـ ٦١٣، ٦٩٩ ـ ٧١١، ٧٧١ ـ ٧٨١).
(٥) المصدر السابق (٩/ ٩٢٥ ـ ٩٣٠).

أن الإسلام وأحكامه العلمية والعملية منحصرة في القرآن وحده، ولا دور للسُّنَّة مطلقاً، أضاف إلى ذلك السُّنَّة العملية التي أجمع المسلمون على نقلها جيلاً بعد جيل، وجرى عليها العمل، أما السنن القولية غير المُجمع عليها، فتبقى خارج دائرة السُّنَّة الواجبة الاتباع[١].

٢ ـ بعد إعلان بريطانيا حمايتها على مصر، وفصلها عن الدولة العثمانية، ترتب على ذلك إلغاء منصب القاضي الشرعي الذي كان يُعين من قِبَلِ الخليفة العثماني، ومن ثَمَّ شرعت مصر في إعداد قانون جديد للأحوال الشخصية[٢].

وأثارت بعض مواد هذا القانون معارضة عدد من العلماء؛ نظراً لاشتمالها على مخالفات صريحة لما تقتضيه أحكام الشرع، كما مثَّل إعداد قانون جديد فرصة سانحة للمغتربين والمتفرنجين؛ كي يطالبوا بالمزيد مما يسمونه إصلاحاً واعتدالاً ومسايرةً للواقع؛ كالدعوة لإبطال تعدد الزوجات، وتقييد الطلاق، وما أشبه ذلك من قضايا[٣].

وفي عام (١٩١٧م) ألقى أحد الحقوقيين، ويُدعى **أحمد أفندي صفوت**، وكان يعمل وكيلاً للنيابة، محاضرة في قاعة المحامين بالإسكندرية، ثم طبعها فيما بعد، ولم يقتصر في محاضرته على الكلام عن القانون الجديد وما له وما عليه، بل تعدى ذلك إلى النظر في أصول الشريعة ومصادر الاستدلال، والذي يعنينا هنا هو رأيه في السُّنَّة وحجية أحكامها؛ حيث ذهب إلى ما يشبه مذهب القرآنيين في الاكتفاء بالقرآن وحده، وبقاء الأمر على التخيير فيما يتعلق بالسُّنَّة، وحجته في هذا الرأي أن القرآن بوصفه كتاب الله ووحيه إلى البشر جميعاً، قد تضمن كل حكم شاء الله أن يفرضه على كافة المكلفين.

وعليه: فإن ما لم يرد في القرآن متروك للفرد؛ كي يتصرف فيه بحرية كاملة تُجاه ما يعرض له من أمور، ولولي الأمر أن يحكم بما يراه لازماً لمصلحة الأمة، وهكذا كان يفعل الرسول ﷺ باعتباره ولي الأمر وحاكم الأمة وقاضيها، فإذا سُئل عن واقعة أجاب فيها وحكم بما يراه محققاً للمصلحة، سواء صدر ذلك على صورة حكم في حالة فردية خاصة، أم في صورة تقرير لقاعدة قانونية عامة، وحتى في هذه

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (١٠/ ١٤٠).

(٢) See: J. N. D. Anderson: Islamic Law in the Modern World, p.22.

(٣) انظر: «مجلة المنار» (٢٠/ ٤٠٤، ٤٠٥).

الحالة الأخيرة يجوز للحكام في عصور تالية أن يلغوا هذه القاعدة، ويشرعوا ما شاءوا من أحكام(١).

ووفقاً لهذا التصور الفاسد؛ فإن أحاديث السُّنَّة في رأيه تدور ما بين احتمالين؛ فإما «أنها تخصصت بحوادث فردية، فصارت أحكاماً قضائية في طبيعتها، وإما تعممت في شكل قواعد وقوانين، فصارت تشريعاً صادراً من ولي الأمر لزمنه، وإذا ظهر من بعد للَّاحقين من أولياء الأمر مصلحة للناس في تغييرها أو إلغائها؛ كان ذلك ولا حرج»(٢).

والظاهر أنه أحسَّ بمصادمة هذا الكلام صراحةً لأصول الإسلام، وما عُلِمَ منه بالضرورة، فحاول تخفيف وقعه بعض الشيء، وذكر أن عدم لزوم اتباع السُّنَّة وطاعة أوامرها ينطبق على الأحكام المدنية دون الدينية، من غير أن يفرق بوضوح بين ما هو ديني وما هو مدني.

كما أن ذلك في تصوره لا يتناقض مع النصوص الآمرة بطاعة الرسول ﷺ، ووجوب اتباعه على سبيل العموم، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢، والتغابن: ١٢]، وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] لأن الخروج عن السُّنَّة لمصلحة لا يعد مخالفة أو عدم طاعة، ولو كان الرسول ﷺ يعيش في عصرنا لاختلفت سُنَّته عما كان في الأزمنة الأولى(٣).

ولا أعتقد أننا بحاجة للرد على هذا الكلام، فبطلانه أوضح من أن نطيل في إثباته، وبيان تهافت ما بني عليه من حجج، وقد رد عليه رشيد رضا في أكثر من موطن من مجلته «المنار»(٤).

٣ ـ وفي عام (١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م) ألَّف رجل اسمه **محمد أبو زيد الدمنهوري**(٥) تفسيراً سماه «الهداية والفرقان في تفسير القرآن بالقرآن» ملأه بالآراء الشاذة والغريبة والتأويلات المنحرفة، والبعيدة كل البعد عما تقتضيه اللغة والشرع.

---

(١) «مجلة المنار» (٢٠/٤٠٧) (٢١/٧٣ ـ ٧٧).

(٢) المصدر السابق (٢٠/٤٠٧).

(٣) المصدر السابق (٢٠/٤٠٧).

(٤) المصدر السابق (٢٠/٤٠٣، ٤٢٩ ـ ٤٧٣) (٢١/٧٣ ـ ٨٠).

(٥) ومع عدم شيوع ذكر هذا الرجل أو اشتهاره فقد اهتم بعض المستشرقين بالكتابة عنه، وعن الضجة التي أثارها تفسيره:

See: Kenneth Cragg: Islamic Surveys, p.173 - 174.

وقد أحدث هذا التفسير ضجةً في الأوساط العلمية، «وقام رجال من الأزهر وقعدوا من أجله، ثم أُلِّفت لجنة من بعض العلماء؛ لتنظر في هذا الكتاب، ولتحكم عليه بما ترى فيه، ثم رفعت اللجنة تقريرها لشيخ الأزهر إذ ذاك، وفيه تفنيد لآراء الرجل، وحكم عليه بأنه أفاك خراص، اشتهى أن يُعْرَف فلم يَرَ وسيلة أهون عليه وأوفى بغرضه من الإلحاد في الدين بتحريف كلام الله عن مواضعه؛ ليستفز الكثير من الناس إلى الحديث في شأنه وترديد سيرته، ثم صودر الكتاب واختفى عن أعين الناس»(١).

وكما هو متوقع فقد امتدت آراء هذا الرجل إلى السُّنَّة وحجيتها، فحاول أن يثبت اكتفاء القرآن بنفسه، وعدم حاجته لبيان معانيه وتفسير آياته إلى شيء من الخارج، سوى الواقع الذي ينطبق عليه ويؤيده من سنن الله في الكون ونظامه في الاجتماع، ومن ثَمَّ فالقرآن ودين الإسلام مستغنيان عن السُّنَّة وغير محتاجين إليها أصلاً، ولما كانت آيات القرآن صريحة في إثبات خلاف ذلك؛ فقد بذل غاية جهده لحملها ـ بتعسف وتكلف ـ على ما لا يتعارض مع مذهبه الباطل.

وعلى سبيل المثال نجده يفسر قول الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] بأن المخالفة الممنوعة هي التي يُقصد من ورائها الإعراض عن أمره، أما التي تكون للرأي والمصلحة فلا مانع منها؛ بل هي من حكمة الشورى ومقتضياتها، وطاعة الرسول ﷺ في عصره كانت بموجب أنه إمام المسلمين وقائدهم، لا لأن ذلك وحي وتشريع(٢).

وفي موضع آخر كشف هذا الرجل عن حقيقة موقفه من السُّنَّة بلا مواربة، وأفصح عن عدائه الشديد لها، فصرح بأن «السُّنَّة نكبت على المسلمين وعلى دين الله ﷻ، وتمنى إحراقها وإعدامها من الوجود، وتكون نقطة بداية التحريق من صحيح البخاري فمسلم؛ ليرتاح الناس من شر ما فيهما»(٣).

ونظراً لأن الدمنهوري كان في فترة ما من تلامذة رشيد رضا في المدرسة الخيرية التي أنشأها وسماها بدار الدعوة والإرشاد، ثم أصابه بعد ذلك ما أصابه، فقد أحسَّ

---

(١) د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٢/ ٥٧٢).

(٢) انظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٢/ ٥٧٢)، ورشيد رضا «مجلة المنار» (٣١/ ٦٨٢، ٧٥٦، ٧٦١، ٧٦٠).

(٣) «مجلة الفتح» (٢/ ٥٠٤) نقلاً عن خادم بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» ص١٨١.

رشيد بالحرج والضيق، ونشر ردّاً شديداً على هذا الرجل في «مجلة المنار» واصفاً إياه بالملحد، وحكم على آرائه وأقواله بأنها إلحاد جديد في كتاب الله تعالى أعرق في الجهل ومحاولة هدم الإسلام من إلحاد الباطنية القدماء[(١)].

٤ ـ وفي عام (١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م) نشر **إسماعيل أدهم**[(٢)] كتاباً عنوانه «مصادر التاريخ الإسلامي» ضمَّنه آراء في غاية الخطورة، شعر هو نفسه بما يمكن أن تثيره من ردود فعل، فكان حريصاً على أن يذهب إلى المطبعة؛ ليأخذ تجارب الطبع ملزمة إثر ملزمة؛ خشية أن يطلع أحد عليه قبل نشره، وقد خصص جزءاً من كتابه للكلام عن تاريخ السُّنَّة، وانتهى فيه إلى «أن هذه الثروة الغالبة من السُّنَّة، التي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول والدعائم، بل هي مشكوك فيها، ويغلب عليها صفة الوضع»[(٣)].

وقد قُوبل هذا الكتاب بانتقاد شديد، وطلب مشايخ الأزهر سحبه من الأسواق ومصادرته، واضطرت الحكومة للموافقة على ذلك تحت تأثير الضغط، وحاول مؤلفه الدفاع عن نفسه في رسالة بعث بها إلى «مجلة الفتح» التي كان يصدرها محب الدين الخطيب، وزعم أن ما قال به من التشكيك في صحة ثبوت السُّنَّة أمر لم ينفرد به وحده؛ بل وافقه عليه جماعة من كبار الأدباء والعلماء، وذكر منهم أحمد أمين صاحب «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام»[(٤)].

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣١/ ٦٧٣ ـ ٦٩٧، ٧٥٣ ـ ٧٧٠).

(٢) وتجدر الإشارة إلى أن إسماعيل أدهم مؤلف هذا الكتاب تركي الأصل، وُلِدَ بالإسكندرية، ونال الدكتوراه من جامعة موسكو، وعمل مدرساً للرياضيات بعض الوقت في جامعة «سان بطرسبرج»، وفي معهد أتاتورك بأنقرة، ثم عاد إلى مصر واشتغل بالتأليف والكتابة في الصحف، ووصل به الحال إلى أن أصبح عضواً فيما يُعرف بالمجمع الشرقي لنشر الإلحاد، وتوَّج ذلك بتأليف كتاب عنوانه «لماذا أنا ملحد؟»، وأخيراً كانت النتيجة المتوقعة لمثل هذا الرجل أن أقدم على الانتحار عام (١٩٤٠م) وله من العمر تسعة وعشرون عاماً. انظر: د. أحمد الهواري «إسماعيل أدهم» ص٣ ـ ١٢، سلسلة نقاد الأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢م).

(٣) د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٢٣٧.

(٤) انظر: صلاح الدين مقبول «زوابع في وجه السُّنَّة قديماً وحديثاً» ص٦٣، ٦٤، ود. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٢٣٧، ود. محمد مصطفى الأعظمي «دراسات في الحديث النبوي» ص٢٧، ٢٨، وخادم بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» ص١٨٠.

٥ ـ وقد امتدت ظاهرة الهجوم على السُّنَّة إلى ساحة الجرائد والمجلات، وتجرأ على الخوض فيها من ليس لهم أدنى إلمام بالعلوم الشرعية، ومن نماذج ذلك ما حدث حينما تصاعدت حدة النقاش حول قضية الوقف الأهلي؛ أي: الوقف على الأولاد والذرية(١)، وهل هو جائز شرعاً أم لا؟ لا سيما مع وقوع بعض التجاوزات من الواقفين ومن الموقوف عليهم، وقد كان هذا النقاش مدعاة لأن يدلي الكثيرون بدلوهم في هذا الموضوع على هيئة مقالات تنشرها الصحف السيارة.

ومن بين تلك المقالات مقال كتبه رجل يُدعى **حسين عامر** بالأهرام، هاجم فيه الشريعة وأحكامها، وشتم المتمسكين بها، ونفى الثقة بسائر الأحكام المأخوذة من السُّنَّة، فقال: «إن الشريعة لا سبيل إلى أخذها إلا من الكتاب الحكيم، وأما السُّنَّة فلا ثقة بها، ولا يعول عليها في الأحكام»(٢).

٦ ـ ولم يقتصر التشكيك في الأحاديث والمرويات على المشتغلين بالدراسات الشرعية أو الفكرية وحدهم، بل ظهر أيضاً عند نفرٍ من الأدباء والشعراء، فقد أَلَّف الشاعر **أحمد زكي أبو شادي** كتاباً عنوانه «ثورة الإسلام» ضمَّنه الكثير من الآراء الغريبة حول الإسلام وأحكامه ومصادره.

وفيما يتعلق بالسُّنَّة زعم أن كتب الحديث اشتملت على جم غفير من المرويات التي لا يقبلها العقل، وتدعو للسخرية بالإسلام والمسلمين، فقال: «وهذه سنن ابن ماجه والبخاري، وجميع كتب الحديث والسُّنَّة طافحة بأحاديث وأخبار لا يمكن أن يقبل صحتها العقل، ولا نرضى بنسبتها إلى رسول الله ﷺ، وأغلبها يدعو إلى السخرية بالإسلام والمسلمين، وبالنبي العظيم»(٣).

وقد بنى على المقدمة الفاسدة السابقة نتيجة أشد منها فساداً؛ وهي أن التمسك بالأحاديث والاعتماد عليها نوع من الجناية على الإسلام ورسالته، فقال: «وأما

---

(١) وقد صدرت بعض القوانين لتنظيم الوقف، ثم قامت ثورة يوليو بإلغائه بعد قيامها بقليل، وكان لذلك نتائج خطيرة لا مجال لتفصيلها الآن، وانظر ما كتبه بعض المستشرقين عن القوانين التي صدرت بحق الوقف الأهلي والخيري قبل ثورة يوليو وبعدها:

See: J. N. D. Anderson: Islamic Law in the Modern World, p. 30.

Morroe Berger: Islam in Egypt today, pp. 47-52.

(٢) «مجلة الفتح» (٥٠٧/٢) نقلاً عن خادم بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» ص١٨٤.

(٣) أحمد زكي أبو شادي «ثورة الإسلام» ص٢٥، وانظر: أبو إسلام أحمد عبد الله «شبهات وشطحات منكري السُّنَّة» ص٣٨، وخادم بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة» ص١٧٦.

التغني بأبي داود، والنسائي، ومسلم، وترديد الأحاديث الملفقة التي لا تنسجم وتعاليم القرآن، وسوء تفسير آيات الكتاب العزيز، والجهل بروح القرآن، والتنازل عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، فبمثابة الخيانة لرسالة الإسلام الخالدة»[١].

وإضافة لتشكيكه في صحة جُلِّ أحاديث السُّنَّة، فقد زعم أن الأحكام التي جاءت بها الأحاديث الصحيحة؛ بل ما ورد في القرآن نفسه ـ أحكام وقتية، قابلة للتغيير بتغير الزمان والمكان؛ لأن «القرآن الشريف، والأحاديث النبوية مجموعة مبادئ خلقية وسلوكية مسببة؛ بحيث إن أحكامها عرضة للتبدل بتبدل الأحوال والأسباب، ففيه شواهد هادية على ضوئها وأسبابها وظروفها، لا أحكام متزمتة لا تقبل التعديل، وفاقاً لتبدل الأسباب والظروف»[٢].

٧ ـ كذلك تَبنَّى **عبد المتعال الصعيدي** مسلكاً غريباً في التعامل مع أحاديث السُّنَّة والاحتجاج بها، وهو متفرع عن رأيه في أن نقل السُّنَّة قد أحاط به العديد من الإشكالات؛ نظراً لعدم كتابتها في عهد النبي ﷺ، وروايتها عن طريق المشافهة قريباً من مائة عام، حتى جاء عصر التدوين والذي بدأ متأخراً، وبعد أن تشعبت الأحاديث واختلفت اختلافاً كبيراً، فضلاً عن الاختلاف الواسع في علم الجرح والتعديل حول تضعيف بعض الرواة أو توثيقهم[٣].

ونظراً لهذه الاحتمالات الكثيرة التي تفتح باب الشك والارتياب في ثبوت الشطر الأكبر من السُّنَّة، وبسببها اختلفت الآراء في تصحيح الأحاديث وتضعيفها، ذهب عبد المتعال الصعيدي إلى أن الحل الأمثل للخروج من هذا المأزق يتلخص في التخلي بالكامل عن قواعد الجرح والتعديل الموروثة، والنظر إلى الأحاديث كلها بمنظار جديد، هو مدى النفع أو المصلحة المتحققة من وراء العمل بها، سواء أكانت أسانيدها صحيحة أم لا[٤].

٨ ـ وعلى يد **محمود أبي رية** انتقل الطعن في ثبوت السُّنَّة وأحاديثها من مجرد مقال عابر يكتب في جريدة أو مجلة، أو فصل عارض في كتاب، إلى تخصيص مؤلفات مستقلة تفرد من أولها إلى آخرها لهذا الموضوع، وقد ألَّف أبو رية كتابين

---

(١) أحمد زكي أبو شادي «ثورة الإسلام» ص١٧.
(٢) المصدر السابق ص٦٣.
(٣) انظر: عبد المتعال الصعيدي «في ميدان الاجتهاد» ص٢٠ ـ ٢٢.
(٤) المصدر السابق ص٢٣.

عن السُّنَّة وأحاديثها ورواتها[(١)]: الكتاب الأول هو «أضواء على السُّنَّة المحمدية»[(٢)] وقد وقع اختياره على طه حسين ليقدم للكتاب ويقرظه، وهو اختيار لا يخفى مغزاه.

وأما الكتاب الثاني فعنوانه «شيخ المضيرة أبو هريرة»[(٣)]، وقد خصصه بكامله بدءاً من العنوان الذي يحمل اسماً ساخراً للطعن في الصحابي أبي هريرة ﵁، وملأه سبّاً وشتماً وسخرية بهذا الصحابي الجليل، وعرض لكافة جوانب حياته وأخلاقياته ومروياته بأسلوب غاية في التدني، ومجافاة الأدب الواجب مع الصحابة، ولا أظن أن أحداً سبقه إلى مثله حتى غُلاة الشيعة والخوارج.

أما عن سر اختيار أبي هريرة من بين سائر الصحابة، فالسبب واضح جدّاً؛ إذ من المعروف أن أبا هريرة أكثر الصحابة حديثاً على الإطلاق، وإذا تمَّ التشكيك في عدالته ومروياته؛ فسوف ينهار الشطر الأكبر من السُّنَّة وأحاديثها.

وقد أثار هذان الكتابان ضجةً كبيرةً عند صدورهما، وطبعا عدة طبعات، وافتخر أبو رية بأنه منذ صدور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» لم يثر كتاب مثل كتابه «أضواء على السُّنَّة المحمدية» هذا القدر من الاهتمام والنقاش، وبلغ ما أُلِّف في الرد عليه حوالي خمسة عشر كتاباً، ونُقل عن إسماعيل مظهر أنه ينبغي لكل مسلم في القرن العشرين أن يقرأ هذا الكتاب، ويطيل التأمل في حقائقه؛ ليعرف أين هو من دينه[(٤)].

وإزاء هذا الوضع الخطير توالت ردود أهل العلم في نقد كتابي أبي رية، وبيان أخطائه وتجاوزاته، وافتقاده للأمانة العلمية في نقل النصوص وفهمها، وممن كتب في الردِّ عليه: الدكتور مصطفى السباعي[(٥)]، وعبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني[(٦)]،

---

(١) وهناك كتاب ثالث لم يأت فيه بجديد؛ وإنما هو تلخيص لكتاب «أضواء على السُّنَّة» وعنوانه «قصة الحديث النبوي»، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر (١٩٦٩م).

(٢) محمود أبو رية «أضواء على السُّنَّة المحمدية» دار المعارف، الطبعة السادسة (١٩٩٤م).

(٣) محمود أبو رية «شيخ المضيرة أبو هريرة» دار المعارف، الطبعة الثالثة (١٩٦٩م).

(٤) انظر: محمود أبو رية «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٧، ٢٩.

(٥) انظر: د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

(٦) انظر: عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي «الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السُّنَّة من الزلل والتضليل والمجازفة» المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

ود. محمد محمد أبو شهبة[١]، وغيرهم[٢].

وبعد أن استعرضنا النماذج السابقة، والتي تندرج جميعها في إطار التشكيك في السُّنَّة وأحاديثها، وهو ما يؤدي بالتبعية إلى تنحيتها عن الاستدلال الفعلي، سواء في مجال العقيدة أم التعبد، يجدر بنا أن نشير إلى **ملاحظتين مهمتين**:

الملاحظة الأولى: أن المصادر التي اعتمد عليها هؤلاء النفر في إثارة الشكوك حول السُّنَّة تنوعت ما بين نوعين من المصادر:

أولهما: مصادر قديمة مثل آراء طوائف من الشيعة[٣] والمعتزلة، وقصص وحكايات غير ثابتة امتلأت بها كتب الأدب، وتضمنت طعناً في بعض الأحاديث أو الرواة من الصحابة ومَنْ بعدهم.

والنوع الثاني: هو كتب وآراء المستشرقين الذين بذلوا الكثير من الجهد للتشكيك في السُّنَّة، والطعن في صحة أحاديثها، ومن المستغرب حقّاً أن نجد آراء المستشرقين وأفكارهم تتردد بمعناها وأحياناً بنفس ألفاظها عند عدد من الباحثين المُحْدَثين[٤].

---

(١) انظر: د. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة ورد شبه المستشرقين والكُتَّاب المعاصرين، وبيان الشبه الواردة على السُّنَّة قديماً وحديثاً، وردها ردّاً علمياً صحيحاً» مكتبة السُّنَّة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٩م).

(٢) ومن ذلك كتاب عبد الرازق حمزة «ظلمات أبي رية».

(٣) ومن اللافت للناظر أن محمود أبا رية قد اختار أحد الشيعة وهو صدر الدين شرف الدين لتقديم كتابه «شيخ المضيرة أبو هريرة»، وفي ثنايا هذا الكتاب نجد آراء تنم عن نزعة شيعية واضحة؛ ففي ص١٦٦ ـ ١٧٠ هاجم عثمان بن عفان ﷺ، ونقده نقداً شديداً، وفي ص١٦٦ شكك في إيمان معاوية وأبيه أبي سفيان، ورجح أن معاوية لم يكن صادق الإيمان، بل كان مخادعاً محتالاً، وفي ص١٧٠، ١٧١، هاجم عائشة ﷺ، ووصفها بالمحرضة على الفتنة، وفي ص١٦٩ رأي أن لفاطمة ﷺ الحق في أخذ ميراثها في النبيِّ ﷺ، مع أن من المتفق عليه بين أهل السُّنَّة أن الأنبياء لا يورثون وما تركوه صدقة، وأخيراً فقد ذكر في ص٣٠٩ أنه لا يعرف شيئاً اسمه أهل السُّنَّة، ولا ما يقابلها من الفرق الأُخر، وأن مصطلح أهل السُّنَّة لم يظهر إلا في عهد معاوية ﷺ، وقد استحدث لأغراض سياسية.

(٤) ولعلنا لا نستغرب كثيراً إذا وجدنا محمود أبا رية يرد على أحد علماء الأزهر الذي انتقده بسبب متابعته لآراء المستشرقين وتقليدهم، فيقول: «ألا فليعلم شيوخنا ـ سلمت عقولهم ـ أن المستشرقين إنما يعرفون من أمر الإسلام وتاريخه ما لو عرفتم أنتم بعضه لكنتم من العلماء المحققين» «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٢، ثم يصف المستشرقين بأنهم «قوم يفهمون بعقول راجحة، وأذهان مستنيرة، وعلوم واسعة، وأفكار متحررة، لا يكبلهم شيء من تقليد أو عبادة =

وأبرز ما يشار إليه في هذا الصدد تشكيك الكثير من المستشرقين في حجية السُّنَّة بالكلية، والزعم أن الإمام الشافعي هو أول من أشاع ورسخ القول بحجيتها، واعتبارها مصدراً أساسيّاً للتشريع خلافاً لما كان عليه الفقهاء من قبله، وممن قال بذلك: ماكدونالد[١]، وجوزيف شاخت[٢]، وأندرسون[٣]، ومونتجمري وات[٤]، وغيرهم[٥]، وردد آراءهم هذه نفرٌ من الكُتَّاب المعاصرين[٦].

وهناك فكرة أخرى ترددت عند كثير من المستشرقين، وهي اتهام علماء الحديث بأنهم عنوا بالسند ونقده، ولم يولوا متون الأحاديث العناية اللائقة بها، وممن قال بذلك جب[٧]، وشاخت[٨]، وجوستاف جرونبيام[٩]، ودومنيك سورديل[١٠]، ولويس غرديه[١١]، وغيرهم[١٢].

وقد قلدهم في كلامهم هذا عدد من الباحثين المُحْدَثين مثل: أحمد أمين[١٣]،

= للأسلاف، ولا يعرفون عبارة قال المصنف ﷺ» «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٣.

(١) See: Macdonald: Development of muslim Theology p. 104.

(٢) See: J. Schacht: The origins of Muhammadan jurisprudence. P. 57.

(٣) See: Anderson: Islamic Law in the modern world, P. 12.

(٤) انظر: مونتجمري وات «الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية» ترجمة: صبحي حديد ص١٢٧.

(٥) See: Coulson: Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence, P. 6.

(٦) انظر: حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟» ص١٠٧ ـ ١٣٢، و«حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية»، وراجع في الرد عليه منذر الأسعد «الكاذب الحزين حسين أحمد أمين» ص٢٣ ـ ٢٨، ٥٩ ـ ١٢١، وانظر أيضاً د. نصر حامد أبو زيد «التفكير في زمن التكفير» ص١٦٤، و«الشافعي» ص٣٧، وكتاب محمد سعيد العشماوي «حقيقة الحجاب وحجية الحديث»، وانظر في مناقشة آرائه، علي محمود الجاموس «نقض افتراءات المعاصرين حول أصول الفقه» ص١٦٢ ـ ٢١٧.

(٧) See H. A. R Gibb: Islam, pp. 56 - 57.

(٨) See: J. Schacht: The origins of Muhammadan jurisprudence, p. 4 - 5.

(٩) انظر: جوستاف جرونبيام «حضارة الإسلام» ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ص١٤٥.

(١٠) انظر: دومنيك سورديل «الإسلام» ترجمة: د. خليل الجر، ص٤٢، ٤٣.

(١١) انظر: لويس غرديه وجورج قنواتي «فلسفة الفكر الديني» (٣/ ١٩٤ ـ ١٩٦).

(١٢) انظر: كلام المستشرق الإيطالي كايتاني، ورد أمين الخولي عليه في كتاب د. كامل سعفان «أمين الخولي» ص١٧٠ ـ ١٧٢.

(١٣) انظر: أحمد أمين «فجر الإسلام» ص٢١٧، و«ضحى الإسلام» (٢/ ١٣٠، ١٣١)، و«ظهر الإسلام» (٢/ ٤٨، ٤٩).

ومحمود أبي رية[١]، وهي فكرة غير صحيحة بالمرة، وتنم عن جهل واضح بمنهج المحدِّثين، وجهودهم العظيمة في خدمة الحديث النبوي، وهناك الكثير من الشواهد التي تدلل على بطلان تلك الفكرة ومخالفتها للواقع[٢].

الملاحظة الثانية: إن ظاهرة التشكيك في السُّنَّة، والتي تَقدَّم معنا ذكر بعض الشخصيات التي تبنتها بصورة أو بأخرى، لا تعبر عن الاتجاه العام أو السمة السائدة لدى الباحثين المُحْدَثين، بل الأمر على العكس من ذلك، وباستثناء الأسماء المتقدم ذكرها، والتي لا تتضمن شخصية ذات وزن كبير، أو تأثير واضح، فإن الموقف الشائع عند جل الباحثين المُحْدَثين هو الاعتداد بالسُّنَّة، والتسليم الكامل بحجيتها، وعدِّها مصدراً تشريعياً مهمّاً وأساسياً، يجب على كل مسلم الإيمان به، والعمل بما فيه، ولهم أقوال ونصوص عديدة تصرح بذلك، كما عُني الكثيرون منهم بالرد على من شكك في السُّنَّة أو طعن في حجيتها.

فمن المدرسة العقلية نجد محمد عبده في معرض تقريره لأهمية اتباع السُّنَّة والآثار الناتجة عن ذلك يذكر أنه «لا بركة لنا في شيء من أعمالنا إلا باتباع سُنَّته ﷺ، والسير على المأثور من سيرته، والتخلق بأخلاقه، والتماس خَلاقِه، واقتفاء أعلاقه، هذا صلاحنا، وهو سلاحنا»[٣].

وحينما كان ذات يوم في اجتماع مجلس إدارة الأزهر، وسمع شيخاً من أكابر شيوخ الأزهر سنّاً وشهرة يقول على مسمع الملأ من العلماء: من قال: إنني أعمل بالكتاب والسُّنَّة فهو زنديق، قاصداً بذلك غلق باب الاجتهاد، ولزوم العمل بكتب الفقهاء فحسب، رد عليه محمد عبده بعبارة شديدة يقول فيها: «من قال: إنني أعمل في ديني بغير الكتاب والسُّنَّة فهو الزنديق»[٤].

---

(١) انظر: محمود أبا رية «شيخ المضيرة» ص١٠٠.

(٢) وانظر في الرد على تلك الفكرة تفصيلاً: د. محمد لقمان السلفي «اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم» الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م)، ود. صلاح الدين الأدلبي «منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي»، والصادق الأمين «موقف المدرسة العقلية من السُّنَّة النبوية» (٢/ ١٧١ ـ ١٧٩) (٢/ ٤٠٢ ـ ٤٢٧)، ومحمد بن صامل السلمي «منهج كتابة التاريخ الإسلامي» ص١٥٣ ـ ١٥٦، ود. يوسف محمود «أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي» ص٣٤١ ـ ٤١٠.

(٣) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (١/ ٦٠٢).

(٤) رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٢٨٣).

ولرشيد رضا جهد واضح وكتابات عديدة في هذه القضية، ولا سيما على صفحات «مجلة المنار»، فالسُّنَّة في رأيه هي البيان لكتاب الله ﷻ، والتفسير والشرح لهدايته وتفصيل أحكامه، وكما عصم الله رسوله عن الخطأ في إبلاغ دينه المودع في كتابه فقد عصمه عن الخطأ في بيانه وإبلاغه للناس، وقد قرن الله طاعته بطاعة رسوله أمراً ونهياً، ووعداً ووعيداً، وناط باتباع الرسول ﷺ حب الله والفلاح في الآخرة، ومن شك في شيء من ذلك فقد خالف ما جرى عليه المسلمون، وابتغى غير سبيلهم، وخرج عن إجماعهم، ولن يعود روح الدين إلى المسلمين، ولن يشرق نور الإسلام في قلوبهم، إلا بالعودة لتلاوة القرآن بالتدبر، ومدارسة السُّنَّة بالتفقه والتأدب(١).

وعندما نشرت إحدى مجلات المنصِّرين، وتسمى «الشرق والغرب» مقالة بعنوان «السُّنَّة وصحتها» عام (١٣٣٤هـ ـ ١٩١٦م) وملأتها بالمطاعن على السُّنَّة، والتشكيك فيها جملةً وتفصيلاً، وتحدت المسلمين جميعاً يومئذٍ أن يردوا على ما أوردته من اعتراضات، قام رشيد رضا بتتبع تلك المقالة جزئية جزئية، وناقشها نقاشاً علميّاً مفصلاً، أبان فيه تهافت ما ورد في المقال، وكونه مجموعة أكاذيب لا تستند إلى علم أو منطق(٢).

وقد ردَّ أيضاً على من قال: إنه لم يثبت عن النبيِّ ﷺ إلا اثنا عشر حديثاً أو أربعة عشر حديثاً، وأثبت بطلان كلامه هذا، كما حكم بالكفر على من لا يعتقد أن سُنَّة النبي ﷺ التي بيَّن بها القرآن، وبلَّغ الدين، واجبة الاتباع، واستحل معصيته فيما صحَّ عنه، وزعم أن العمل إنما يكون بما دلَّ عليه ظاهر القرآن فقط، ومن قال بذلك فهو مشاق للرسول، وغير متبع لسبيل المؤمنين؛ لأن الإيمان بالقرآن والعمل بما أمر الله تعالى به، يستلزم حتماً الإيمان بالرسول الذي جاء به من عند الله تعالى ووجوب طاعته؛ لأن المعلوم بنصوص القرآن وإجماع الأمة أن الرسول هو المبيِّن لكلام الله والمنفذ له(٣).

ومن الاتجاه الكلامي، أنكر يوسف الدجوي بشدة على من يدعي أن الحكم لا يؤخذ إلا من القرآن، وأشار إلى أن ذلك بعينه هو «نزعة الطاعنين في السُّنَّة التاركين

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢١/٧٣، ٧٤) (٢٥/١١٣) (٣١/٧٥٧).
(٢) المصدر السابق (١٩/٢٥ ـ ٥٠، ٩٧ ـ ١٠٩).
(٣) المصدر السابق (٣٤/٣٥٩، ٣٦٠).

لها، ومن ترك السُّنَّة فقد ترك الدين كله؛ لأن السُّنَّة مبينة للكتاب، ومن قطع النظر عن السُّنَّة ضل في الكتاب لا محالة»[١]، وإذا فُقدت الثقة بكتب الحديث كلها، فمن أين نأخذ ديننا؟! ومن أين نعرف عدد الركعات، ومقادير الزكوات، وتفاصيل سائر العبادات؟![٢].

ومن نفس الاتجاه أيضاً قرر حسين والي أن دلائل السُّنَّة مثلها مثل دلائل القرآن، تعد من أقوى الدلائل وأوثقها، والخاضع لها أصح وأوثق إيماناً من الخاضع للسيف؛ ولذا فمن الواجب على المكلف الاشتغال بالكتاب والسُّنَّة؛ لأن فيهما تمام الهداية إلى العلوم النافعة، وفي مقدمتها العقائد الإيمانية[٣].

كذلك أرجع محمد الخضر حسين فتنة إنكار العمل بالأحاديث النبوية الصحيحة إلى زيغ في عقيدة أصحاب هذا الرأي، ممن أظهروا الإسلام، وأخفوا الإلحاد، وقصدوا هدم الشريعة، ولما علموا أن التصريح بإنكار القرآن صعب وعسير، لجئوا إلى إنكار وجوب العمل بالحديث، ولفقوا في سبيل ذلك شبهاً لا طائل من ورائها، ورأيهم هذا يؤدي بالضرورة إلى إسقاط جانب كبير من أحكام الإسلام، وفاعل ذلك خارج من دائرة الدين، وضال عن سبيله المستقيم[٤].

ومن الاتجاه السلفي، وصف عبد الرحمٰن الوكيل القائلين بأن القرآن وحده هو مصدر التشريع بأنهم أشد خطراً على الدين ممن ينابذونه العداوة جهرة، وأنهم ممن ختم الله على قلوبهم، ودفعهم الكيد الشيطاني إلى حمأة جديدة من الكفر، متسائلاً عن كيفية طاعة الله إذا عُصي رسوله، وعن كيفية تحقق الإيمان بالقرآن إذا كُفر بسُنَّة من أنزل الله عليه القرآن، ثم كيف يزعم هؤلاء الإيمان بمحمد ﷺ رسولاً جاء بالقرآن، ويكفرون به رسولاً بيَّن ما في القرآن، وهو الذي ائتمنه الله على كتابه كي يبلغه ثم يبينه ويفسره؟[٥].

وينبه الشيخ أحمد شاكر إلى أن السُّنَّة هي البيان الواضح المنير للقرآن، وقد

(١) يوسف الدجوي «رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص١١٨.
(٢) المصدر السابق ص٩.
(٣) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٨٠.
(٤) انظر: محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص١١٠ ـ ١١٤، و«رسائل الإصلاح» (١/ ٢١٨).
(٥) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل «دعوة الحق» ص١٣٧.

أمر الله الناس كلهم بطاعة الرسول في سائر شئونهم، ولا عذر لأحد يعلم حديثاً صحيحاً أن يخالفه بأي حجة كانت؛ سواء عن تقليد أم اجتهاد أم استحسان أم استنباط، ولا يحتاج مع قول رسول الله إلى قول من سواه، والزعم بأن الأحاديث كلها لا صحة لها، أو لا يجوز الاحتجاج بها في الدين، أو تصحيحها وتضعيفها بالهوى، كل ذلك من صنيع أذناب أوروبا، والمفتونين بالمستشرقين بغير حجة أو مستند، وهو إعلان واضح بالعداء للمسلمين، وحكم على جميع الرواة من الصحابة فمن بعدهم بأنهم كاذبون مخادعون مخدوعون، مع أن المتتبع لسيرتهم وأخلاقهم يعلم تمام العلم كذب هذا الادعاء وبطلانه، فضلاً عن أن قواعد علم الحديث واهتمام الأمة به قد بلغ أقصى ما في الوسع الإنساني، واعتبرت تلك القواعد أصح طرق الإثبات التاريخي وأعلاها وأدقها[١].

ومن أساتذة الجامعات المشتغلين بالفلسفة نجد د. محمد يوسف موسى يهاجم دعاة إنكار حجية السُّنَّة والمشككين فيها بدعوى الاكتفاء بالقرآن، أو عدم إمكانية الوثوق بما روي من أحاديثها[٢]، كما صرح د. النشار بأن الحديث كالقرآن أصل من أصول الإسلام[٣]، وأشار د. يحيى هويدي إلى أن «الأحاديث النبوية الصحيحة من وحي الله تعالى؛ لأن الرسول لا ينطق عن الهوى، وكل ما صدر عنه إن هو إلا وحي أُوحي له به»[٤].

وثمة أقوال ونصوص أخرى كثيرة تصب في نفس الغرض، ويطول المجال بذكرها تفصيلاً، وأصحابها من اتجاهات مختلفة، مثل: **محمد مصطفى المراغي**[٥]، **ومحمود شلتوت**[٦]، **ومصطفى صبري**[٧]، **ود. محمد أحمد الغمراوي**[٨]، **وحسن**

---

(١) انظر: أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٦ ـ ٨، ٧٢، و«التعليق على مسند الإمام أحمد» (٢/ ١٩١)، و«التعليق على سنن الترمذي» (١/ ٧٢، ٧٣)، و«التعليق على الرسالة للإمام الشافعي» ص٢٢٤.

(٢) انظر: د. محمد يوسف موسى «التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي» ص٣٩، ٤٠.

(٣) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (٣/ ٥٨).

(٤) انظر: د. يحيى هويدي «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص٣٩.

(٥) انظر: محمد مصطفى المراغي «الدروس الدينية» ص٢٤.

(٦) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٤٩٥ ـ ٤٩٨.

(٧) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٥٥) (٧/ ٥٩، ٦٠، ٧٧)، و«القول الفصل» ص٢١ ـ ٢٤.

(٨) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٩٩، ١٠٨ ـ ١١٢.

البنا[١]**، وعبد الحليم محمود**[٢] **ومحمد الغزالي**[٣]، وغيرهم.

لكن يبقى أن هذه الأقوال النظرية ـ على كثرتها ـ لا تكفي وحدها فيما أعتقد لبيان حقيقة موقف الباحثين المُحْدَثين من السُّنَّة كمصدر للاستدلال العقدي، والحيز الذي شغلته من منهج الاستدلال عندهم، فالأقوال النظرية شيء، والمواقف العملية شيء آخر، ولعل أهم مسألة يمكن أن نستهدي بها في هذا الصدد؛ هي البحث عن طريقة تعاملهم مع أحاديث الآحاد، والتي تمثل الشطر الأعظم من السُّنَّة، وهذا ما نعرض له في المسألة التالية.

٢ ـ أخبار الآحاد وموقف الباحثين المُحْدَثين من الاحتجاج بها:

درج أهل العلم المتقدمون من المُحَدِّثين، والأصوليين، والمتكلمين على تقسيم السُّنَّة من حيث عدد رواتها إلى قسمين أساسيين، هما: المتواتر والآحاد، ويقصد بالمتواتر ما رواه عدد كثير من الرواة في كل طبقات السند؛ بحيث تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وأما الآحاد فهو ما لم يبلغ حد التواتر؛ بأن فقد أي شرط من شروطه[٤].

وهناك ما يشبه الاتفاق على أن الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي اليقيني الذي لا يُحتاج معه إلى بحث عن السند، أو الصحة والضعف، أما عدد الأحاديث التي توافرت فيها شروط التواتر، فقد مال الكثيرون إلى أن الأحاديث التي تستحق الوصف بالتواتر قليلة جداً، ولا تكاد تجاوز أصابع اليد الواحدة، وبقية السُّنَّة من قبيل الآحاد، وإن كان البعض ـ وقولهم هو الأرجح فيما أرى ـ قد خالف في ذلك؛ بناءً على توسيع مفهوم التواتر، والإلحاح على فكرة التواتر المعنوي، ومن ثَمَّ اتسعت لديهم دائرة الأحاديث المتواترة[٥]، لكن يبقى مع ذلك أن الشطر الأكبر من السُّنَّة لا يخرج عن كونه من أحاديث الآحاد.

---

(١) انظر: حسن البنا «مباحث في علم الحديث» ص٥٧ ـ ٦٤.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الرسول ﷺ لمحات من حياته» ص١١٥، ١١٦، و«القرآن والنبي» ضمن «الأعمال الكاملة» (٩/ ٣٥٩ ـ ٣٧٢)، و«الفتاوى» (٢/ ٢٧٦ ـ ٣٠٠).

(٣) انظر: محمد الغزالي «دستور الوَحدة الثقافية بين المسلمين» ص٢٥.

(٤) انظر: ابن حجر «نزهة النظر» ص١٨، ١٩، والسخاوي «فتح المغيث» (٣/ ٣٥)، وعبد العزيز بن راشد «رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد»، «تحديد التواتر عند أهل الكلام» ص٩ ـ ١٤، ود. محمود الطحان «تيسير مصطلح الحديث» ص١٧، ١٨.

(٥) انظر في عرض وجهة نظر الفريقين: ابن الصلاح «مقدمة ابن الصلاح مع شرح العراقي» =

ولا يختلف الأمر كثيراً عند الباحثين المُحْدَثين؛ حيث ظهر لديهم نفس التقسيم الثنائي لأحاديث السُّنَّة، وبنفس المفاهيم تقريباً، وعلى سبيل المثال فقد عرَّف محمد عبده الخبر المتواتر بأنه «ما أخبر به جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة في أمر محسوس»[١]، وعلامة حصول التواتر عنده هي «قهر النفس بما جاء فيه؛ كالإخبار بوجود مكة، أو أن للصين عاصمة تسمى بكين، وسبب استحالة التواطؤ على الكذب استيفاء الخبر لشرائط معلومة، وخلوه من عوارض تضعف الثقة به، ومرجع كل ذلك إلى العدد، وبُعد الراوي عن التشيع لمضمون الخبر»[٢].

ونجد قريباً من هذا المفهوم والشروط عند آخرين؛ مثل: رشيد رضا[٣]، ومحمد الخضر حسين[٤]، وأحمد شاكر[٥]، وعبد الوهاب خلاف[٦]، وغيرهم[٧]، وبينما ذهب البعض إلى ندرة المتواتر[٨]، فقد وسع آخرون[٩] من مجال تحققه؛ اعتماداً على فكرة التواتر المعنوي الموجودة لدى بعض العلماء المتقدمين.

ولا خلاف تقريباً بين الباحثين المُحْدَثين حول إفادة المتواتر للعلم اليقيني، وصحة الاعتماد عليه في كافة مسائل الدين، وإذا كان ابن حزم قد قرر قديماً أن المتواتر «خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه»[١٠] فإن محمد عبده ينتقل بالمسألة إلى مدى أوسع، ولا يقصر الاتفاق على المسلمين، بل يعممه على سائر العقلاء؛ فيذكر أنه «لا نزاع بين العقلاء في أن هذا النوع من الأخبار يحصل اليقين بالمخبر به»[١١].

= ص٢١٦، وابن حجر «نزهة النظر» ص٢٣، وابن تيمية «درء التعارض» (١/١٩٦ ـ ١٩٨)، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٦٧، ٥٦٨، والكتاني «نظم المتناثر» ص١٧.

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص١٦١، وانظر أيضاً: «تفسير جزء عم» ص١٢٧.

(٢) المصدر السابق ص٩٤.

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٦/ ٣٤).

(٤) انظر: محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص١١٨، ١١٩.

(٥) انظر: أحمد شاكر «شرح ألفية السيوطي» ص٤٢، ٤٣.

(٦) انظر: عبد الوهاب خلاف «أصول الفقه» ص٢٣ ـ ٢٥.

(٧) انظر: يوسف الدجوي «رسائل السلام» ص٧١، ١١١، ١٢٤، وحسن البنا «مباحث في علم الحديث» ص٣٤.

(٨) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦١.

(٩) انظر: أحمد شاكر «شرح ألفية السيوطي» ص٤٢ ـ ٤٤.

(١٠) ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٠٠).

(١١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩٤.

ولما كانت إفادة المتواتر للعلم وصحة الاعتماد عليه محل اتفاق بين القدامى والمُحْدَثين؛ فسوف نتجاوز هذه المسألة، ونقف بشيء من التفصيل عند مسألة أخرى، وهي موقف الباحثين المُحْدَثين من خبر الواحد، وهل يصح الاعتماد عليه في مسائل العقيدة أم لا؟ مع ضرورة التنبيه إلى أن هذه المسألة هي المحك الحقيقي لبيان حجم التعويل على السُّنَّة كمصدر معتبر في الاستدلال على مسائل العقيدة؛ وذلك لأن أحاديث الآحاد تمثل الغالبية العظمى من السُّنَّة، بل لا نبالغ إذا قلنا: إنها ـ وفقاً لرأي الكثيرين ـ تمثل أكثر من تسعة وتسعين بالمائة من أحاديث السُّنَّة، ولا يبقى للمتواتر إلا أقل القليل، مما يعني أن القول بعدم صلاحية الاعتماد عليها في مسائل العقيدة ـ هكذا على سبيل الإطلاق ـ يعتبر بمثابة تفريغ شبه كامل لدور السُّنَّة في الاستدلال العقدي.

والمتتبع لكتابات الباحثين المُحْدَثين ومواقفهم حول هذه المسألة، يمكنه أن يمايز بين اتجاهين رئيسين، مال كلٌّ منهما إلى رأي مخالف للآخر، مع التنبيه إلى أن هناك مقدمتين أساسيتين ترتب عليهما كل ما حدث من خلاف، **وهما**:

(أ) طبيعة الدليل المستخدم في مجال العقيدة، وهل لا بدَّ أن يكون قطعياً، أم يكتفى بالدليل الظني ظنّاً راجحاً، والذي يترجح فيه جانب الثبوت على جانب النفي؟

(ب) هل يفيد خبر الآحاد العلم مطلقاً، أم الظن مطلقاً، أم يفصل بين حالات يفيد فيها العلم، وأخرى يفيد فيها الظن؟

وبناءً على الموقف الذي اتخذه الباحثون المُحْدَثون من هاتين المقدمتين تشكل **هذان الاتجاهان الرئيسان**:

الاتجاه الأول: وقد ذهب أصحابه إلى أن خبر الآحاد في جميع حالاته لا يفيد إلا الظن، ولا يرقى مطلقاً لدرجة القطع واليقين، ولما كانت مسائل العقيدة لا يعول فيها إلا على الأدلة القطعية وحدها؛ فلا يصح الاحتجاج بخبر الآحاد في إثبات قضايا العقيدة، ويجوز العمل به في المسائل الفقهية التي يُكتفى فيها بالظن الراجح.

ولهذا الاتجاه جذور كلامية وأصولية قديمة؛ حيث تبناه جماهير المصنفين في هذين العلمين، وهو القول الشائع عند المعتزلة والماتريدية والأشاعرة، ونفر من المُحَدِّثين المتأثرين بنزعات أشعرية، بل حاول البعض تصوير هذا القول كما لو كان من الأمور الضرورية البدهية التي لا يتصور الخلاف فيها.

فذكر أبو حامد الغزالي أن «خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة،

فإنا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين، فكيف نصدق بالضدين؟ وما حُكي عن المُحَدِّثين من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يسمى الظن علماً»[١].

كما نقل فخر الدين الرازي «اتفاق الناس على أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، والظن إنما يُنتفع به في العمليات»[٢]، وسوف نرى فيما بعد أن حكاية الإجماع أو الاتفاق على هذه المسألة أبعد ما يكون عن توخي الدقة والصواب.

وأما الباحثون المُحْدَثون فقد تبنى أكثريتهم هذا الرأي نظرياً وعملياً، ويأتي في مقدمتهم مدرسة الأفغاني ومحمد عبده والمتأثرون بها، وربما كان ذلك لغلبة المنحى العقلي على تفكيرهم، وإيثارهم لأدلة العقول على ما سواها في مجال الاستدلال، ولقلة اشتغالهم بالحديث وعلومه، وهو أمر اعترف به رشيد رضا[٣] في حق شيخه محمد عبده، كما أسلفنا من قبل.

وإذا بدأنا بجمال الدين الأفغاني، فرغم قلة ما له من نصوص في أمثال تلك القضايا؛ فإننا نجد تلميذه عبد القادر المغربي ينقل عنه القول بأن: «التواتر، والإجماع، وأعمال النبي المتواترة إلى اليوم هي السُّنَّة الصحيحة، التي تدخل في مفهوم القرآن وحده، والدعوة إلى القرآن وحده»[٤]، وهو ما يفهم منه أن مدار الاحتجاج عنده على المتواتر فقط دون غيره.

وأما محمد عبده فقد أولى هذه المسألة اهتماماً كبيراً، وعرض لها في أكثر من موضع من كتبه على المستويين النظري والتطبيقي، مقرراً عدة أسس وقواعد كلية، ومن أهمها ما يلي:

(أ) التأكيد على أن مسائل العقيدة لا بد فيها من القطع واليقين، ولا تكفي الأدلة الظنية، ومن المتحتم على كل من أراد أن يدعو إلى عقيدة «أن يقيم عليها الدليل الموصل إلى اليقين»[٥]، ولا يعول على الظن مثلما يفعل بعض المتأخرين من الجامدين الذين «نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السُّنَّة من أن الإيمان يعتمد على

---

(١) الغزالي «المستصفى» ص١١٦.

(٢) الرازي «عصمة الأنبياء» ص١٠٥.

(٣) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٥، ١٠٣٣)، و«مجلة المنار» (٣٣/ ٣٧٥).

(٤) عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني، أحاديث وذكريات» ص٦٢، ٦٣.

(٥) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١).

اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن»[١]، وخلاصة الأمر عنده: أن باب العقائد «مبني على اليقين الذي لا يمكن الأخذ فيه بالظن والوهم»[٢].

(ب) والسبيل الوحيد لتحصيل العلم واليقين من جهة الأخبار منحصر في المتواتر وحده[٣]، أما أخبار الآحاد فمهما «صح سندها، أو اشتهر، أو ضعف، أو وَهَى؛ فليس مما يوجب القطع»[٤]، وإنما غاية ما تفيده الظن، ولا يكتفي محمد عبده ببيان أن هذا الرأي هو الراجح أو مذهب جمهور العلماء، وإنما ينسبه تارة إلى سائر الأئمة فيقول: «إن المعروف عند الأئمة قاطبة أن أحاديث الآحاد لا تفيد إلا الظن»[٥]، وتارة ينسبه إلى المسلمين أجمعين[٦].

(ج) ولما كانت أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن، والعقيدة يشترط فيها القطع واليقين؛ فلا يجوز عند محمد عبده «أن يُتَّخذ من حديث الآحاد دليلٌ على العقيدة مهما قَوِيَ سنده»[٧]، وكل ما يتعلق بالعقائد والتوحيد لا يعتمد فيه على أحاديث الآحاد وإن صحت[٨].

(د) والقول بعدم جواز الاعتماد على أحاديث الآحاد في العقيدة يتسع عند محمد عبده ليشمل كل مسائل الاعتقاد، حتى ما يُعرف بالسمعيات، ويدخل في ذلك الإخبار عن الغيبيات أو الأحداث الماضية، فأي خبر غيبي لا يجوز الاعتقاد به إلا بعد التيقن بوروده عن المعصوم ﷺ[٩].

وعلى سبيل المثال فقد سُئل عن طوفان نوح، وهل عَمَّ الأرض أم لا؟ فقال في ضمن جوابه: «أما القرآن فلم يرد فيه نص قاطع على عموم الطوفان، ولا على عموم رسالة نوح عليه السلام، وما ورد من الأحاديث على فرض صحة سنده فهو آحاد لا يوجب اليقين، والمطلوب في تقرير مثل هذه الحقائق هو اليقين لا الظن، إذا عُدَّ اعتقادها

---

(١) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٢٤.
(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٣)، وانظر: «تفسير جزء عم» ص١٣٩.
(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١١٤، ١٢١).
(٤) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٥، ٥٦.
(٥) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١).
(٦) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٥، ٥٦.
(٧) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١)، وانظر: «تفسير المنار» (٣/ ٢٦١).
(٨) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢٧).
(٩) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٢٧، و«رسالة التوحيد» ص١٦١.

من عقائد الدين»[١].

ولعله مما يستغرب حقّاً، أننا إذا قارنّا هذا الموقف بما تبناه أكثر المتكلمين القدامى ـ بما في ذلك المعتزلة ـ فسوف نلاحظ أنهم مع عدم تعويلهم على أخبار الآحاد في مسائل التوحيد والصفات، فقد كانوا يقبلونها، ويأخذون بما دلت عليه في باب السمعيات، والإخبار عن الأمم السابقة، ما دام الخبر ممكن الوقوع، ولا دليل من العقل على استحالته، ووَرَدَ به النص الصحيح[٢].

(هـ) وترتيباً على المقدمات السابقة من كون المتواتر وحده هو المفيد للعلم، وأن خبر الآحاد ظني، وأنه يندر أن نجد حديثاً تحققت فيه شروط حصول التواتر، انتهى محمد عبده إلى ما يشبه القول بالاعتماد على القرآن وحده كأصل تُحمل عليه سائر الآراء والمذاهب.

ومن المهم أن ننقل هنا نص عبارة تلميذه، وأحد أتباع مدرسته الكبار؛ وهو الشيخ مصطفى عبد الرازق، حيث يقول: «الكتاب العزيز وقليل من السُّنَّة العملية هو الأصل الذي ينبغي أن يرد إليه الدين الإسلامي في مذهب أستاذنا، ولما كان الثابت بالتواتر من السُّنَّة قليلاً؛ فقد صرح الشيخ ـ في تفسير سورة الفاتحة ـ أنه يجب أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء في الدين»[٣].

وقريباً مما حكاه مصطفى عبد الرازق نجد نصّاً لمحمد عبده يقول فيه: «والذي يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم ﷺ، فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبته، وعدم الاعتقاد بما ينفيه»[٤].

وبعد محمد عبده نجد الكثيرين من المنتمين لمدرسته، والمتأثرين بفكره يتبنون نفس الرأي، ويسيرون على ذات القواعد، بل إن منهم من تخطى موقف محمد عبده بمراحل؛ مثل: عبد المتعال الصعيدي الذي يكرر الادعاء بأن أخبار الآحاد ظنية الثبوت والدلالة بالإجماع، ويحكم على أحاديث الآحاد في جميع أحوالها بأن

(١) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥١٢)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٦٦٧)، وهناك مسلك مشابه تعامل به محمد عبده مع ما جاء في الحديث من إعطاء الله لنبيه نهراً اسمه الكوثر، وسنعرض له فيما بعد، وانظر: «تفسير جزء عم» ص١٢٧.

(٢) انظر: الآمدي «غاية المرام» ص٢٨٢ ـ ٢٨٩، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٣.

(٣) مصطفى عبد الرازق «الشيخ محمد عبده وجبهته في الإصلاح» ص١١٩.

(٤) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٣٩.

«دلالتها ظنية بالإجماع؛ بل إن بعض المذاهب الإسلامية ـ وإن كان ضعيفاً ـ لا يرى العمل بخبر الواحد»[١].

وأقول: إنه حتى مع صرف النظر عما في هذا الإجماع المدعى من توسع، وإغفال لآراء جمهرة كثيرة من أهل العلم على الضد من ذلك، فيبقى أن عبد المتعال الصعيدي نفسه من المشككين بقوة في إمكانية وقوع الإجماع وحجيته.

وللشيخ محمود شلتوت كلام مطول حول هذه المسألة، بدأه بالإشارة إلى أن العقيدة لا تثبت إلا بنص قطعي في وروده ودلالته، ثم ذكر أن الظنية تلحق السُّنَّة من جهة ورودها، ومن جهة دلالتها، ولا يمكن للحديث أن يثبت العقيدة، أو ينهض حجة عليها إلا إذا توافرت له قطعية الورود وقطعية الدلالة[٢].

ولا إشكال عنده في إفادة الخبر المتواتر للعلم القطعي، لكن المتواتر في رأيه قليل جداً، كما أنه ينتقد ظاهرة الإسراف في وصف الحديث بالتواتر دون تحقيق وتثبت، معللاً ذلك بأسباب متعددة[٣]، وأما أخبار الآحاد فقد نقل مذاهب القائلين بظنيتها، وأوَّلَ رأي القائلين بإفادتها للعلم، ثم توصل في النهاية إلى رأي يصعب التسليم به؛ حيث رفع الخلاف في المسألة بالكلية، وصور مذهب القائلين بالظنية كما لو كان هو الرأي الوحيد والمجمع عليه؛ بل الثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا تسع عاقلاً ـ فضلاً عن أن يكون عالماً ـ المنازعة فيها.

ويحسن بنا أن ننقل عبارته بألفاظها، وإن طالت بعض الشيء؛ حيث يقول: «وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمين وأصوليين، مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين فلا تثبت به العقيدة، ونجد المحققين من العلماء يصفون ذلك بأنه ضروري، لا يصح أن ينازع أحد في شيء منه، ويحملون قول من قال: إن خبر الواحد يفيد العلم، على أن مراده العلم بمعنى الظن كما ورد، أو العلم بوجوب العمل، على أن الكلام إنما هو في إفادته العلم على وجه تثبت به العقيدة، وليس معنى هذا أنه لا يُحدث علماً لإنسان ما، فإن من الناس من يُحدث العلم في نفسه ما هو أقل من خبر الواحد الذي نتحدث عنه، ولكن لا يكون ذلك حجة على أحد، ولا تثبت به عقيدة يكفر جاحدها؛ فإن الله تعالى لم يكلف عباده عقيدة من العقائد

(١) عبد المتعال الصعيدي «من أين نبدأ؟» ص١١٠.
(٢) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٨، ٥٩، و«الفتاوى» ص٦٦، ٦٧.
(٣) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦١ ـ ٦٥.

عن طريق من شأنه ألا يفيد إلا الظن، ومن هنا يتأكد أن ما قررناه من أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات، **قول مجمع عليه، وثابت بحكم الضرورة العقلية** التي لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء»[١].

وبعد هذه المقدمات الطويلة انتهى إلى رأي خطير جدّاً؛ وهو «انحصار مصدر العقيدة في القرآن، وعدم الاعتماد في ثبوتها على السُّنَّة»[٢].

وقد أثار كلام الشيخ شلتوت هذا انتقاداً شديداً من مخالفيه في الرأي[٣]؛ حيث تعجبوا من إطلاقه الحكم بسلب العقل عن جماعة علماء الأمة الذين يقولون بإفادة خبر الواحد للعلم، وهم جمع غفير من القدامى واللاحقين، ويزداد الأمر غرابة أن يحكي الشيخ شلتوت الإجماع على ذلك الرأي مع أن له موقفاً معروفاً من الإجماع، يشكك في إمكان وقوعه، وتحققه، ونقله، والعلم به، وحجيته، وينتقد المسرفين في ادعاء حصوله اعتماداً على ما اشتهر عند المتأخرين من أقوال، وهو هنا يعول على أقوال جماعة من متأخري الأصوليين والمتكلمين المخالفة لآراء الأئمة الكبار من المتقدمين.

ومن أصحاب الاتجاه العقلي أيضاً ساق عبد الوهاب النجار في مقدمة كتابه «قصص الأنبياء» مجموعة من الأسس والقواعد التي سار عليها في التعامل مع ما نُقِلَ عن الأنبياء من أخبار ومرويات، ويهمنا هنا ما كان ذا صلة بأحاديث الآحاد، وما تفيده من علم أو ظن، ومن ذلك[٤]:

(أ) الخبر الوارد عن المعصوم إذا كان قطعي الثبوت والدلالة؛ فهو حجة قاطعة على ما تضمنه، وليس ذلك متحققاً إلا في القرآن الكريم والسُّنَّة المتواترة.

(ب) أما خبر الآحاد، فلا يصلح أن يكون دليلاً على ثبوت الأمور الاعتقادية؛ لأن الغرض منها القطع، والخبر الظني الثبوت أو الدلالة لا يفيد القطع.

(ج) المعجزات المنسوبة للأنبياء لا تثبت بخبر الآحاد؛ لأن المطلوب فيها اليقين، وخبر الآحاد لا يقين فيه.

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦٠، ٦١.
(٢) المصدر السابق ص٤٩٩.
(٣) انظر: محمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة» ص٤٨، ٤٩، والغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى ﷺ» ص٤٩، ٥٠، ٥٤.
(٤) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص (س، ع، ص، ٢٨٧، ٣٢٩).

(د) ما نقل عن الأنبياء مما يُشعر بكذب أو معصية، إن كان منقولاً بطريق الآحاد رُدَّ ولم يعول عليه؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، أما إن كان منقولاً بالتواتر فيصرف عن ظاهره، ويؤول إن أمكن، وإلا فيحمل على أنه من باب ترك الأولى، أو أنه كان قبل البعثة.

وبناءً على هذه القواعد ضعَّف عبد الوهاب النجار، أو أوَّلَ كثيراً من الأحاديث الصحيحة الواردة في البخاري ومسلم أو في أحدهما؛ بحجة أنها أخبار آحاد، وسوف نرى نماذج لذلك فيما بعد، لكن الخطير في الأمر هو توسعه في مفهوم العقيدة أو المعجزة التي يشترط التواتر لثبوتها؛ حيث أدخل في ذلك أي خبر تاريخي أو قصة عن نبي من الأنبياء وردت في السُّنَّة، واشتملت على ما يعتقد أنه مخالف للقرآن أو العقل أو الحس، ولا أظن أن أي أحد من القائلين بظنية أخبار الآحاد، وعدم الاعتماد عليها في مسائل العقيدة، كان يقصد هذا المفهوم.

وتأخذ المسألة بعداً أخطر عند محمد توفيق صدقي، فإذا كان كل مَن سبقه مِن القائلين بظنية أحاديث الآحاد يقرون بجواز العمل بها في مجال التعبد، ويمنعون ذلك في العقائد، فهو يمنع الأمرين جميعاً؛ بناءً على **مقدمتين** ليس فيهما ما يثبت صحة دعواه:

الأولى: أن أحاديث الآحاد لا تُحصِّل اليقين لأسباب كثيرة؛ منها اعتماد الرواة قبل زمن التدوين على ذاكرتهم، ومَن اعتمد على ذاكرته فقط فلا يمكن أن يسلم من الخطأ والنسيان، ومنها أن الراوي قد يكون كذوباً في الأصل لكنه يتظاهر بالصلاح، ويروج ذلك على علماء الجرح والتعديل، أو يكون من الصالحين بالفعل لكنه يخطئ المراد، ولا يفهم المعنى على حقيقته[1].

الثانية: أن الله تعالى نهى عن اتباع الظن، وذمَّ الآخذين به، والمعولين عليه، فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦، يونس: ٦٦] ويستفاد من هذه الآية وما أشبهها أن الله يذم اتباع الظن، والقول في الدين بغير علم؛ أي: بما لا يفيد اليقين، والحكم بتحريم أي شيء بمثل هذا النوع من الأدلة[2].

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (١١/ ٦٩٢، ٦٩٣).

(٢) المصدر السابق (١١/ ٦٩٤).

ومن خلال هاتين المقدمتين خلص محمد توفيق صدقي إلى أن «العمل بالظن في شريعة الله غير جائز، اللهم إلا إذا اضطررنا إليه كما في بعض الأحكام القضائية، بناء على قاعدة الضرورات تبيح المحظورات المؤيدة بالكتاب والسُّنَّة، وإلا فإنه يحرم على الإنسان أن يحل شيئاً أو يحرمه لدليل ظني، فما بالك بمن يعارض القطعي بالظني، لا شك أنه يكون مرتكباً لإثم كبير»[١]، ولا يخفى ما في هذا الكلام من خطورة كبيرة، وإذا كانت السُّنَّة لا يُعمل بها لا في العقائد ولا في الأحكام، فما الفائدة منها إذن؟!

وقد ظهر القول بعدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقيدة أيضاً عند سيد قطب مع أنه كثيراً ما يلح على ضرورة التلقي عن الوحي ونصوصه، والتعامل معه دون مقررات سابقة، وينتقد علم الكلام ومنهجه وطريقته في التعامل مع النصوص الشرعية، إلا أنه وافق المتكلمين في هذه المسألة، وظهرت آثار ذلك في أكثر من نموذج[٢].

ففي كلامه عن حديث سحر النبي ﷺ الوارد في الصحيحين، مال إلى التشكيك في صحته، معللاً ذلك بعدة علل، يعنينا منها حكمه على هذا الحديث بأنه من الآحاد «وأحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في أمر العقيدة، والمرجع هو القرآن، والتواتر شرط للأخذ بالأحاديث في أصول الاعتقاد، وهذه الروايات ليست من المتواتر»[٣].

وتكرر موقف مشابه لهذا حينما عرض لكيفية تزيين الشيطان للكافرين في غزوة بدر، والمذكور في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ لَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٨] فقد أشار إلى الخلاف الذي دار حول الطريقة التي زين لهم بها الشيطان، وهل تشكل في صورة محسوسة أم لا؟ ثم عقب على ذلك بنص مهم قال فيه: «ونحن على منهجنا في هذه الظلال، لا نتعرض لهذه الأمور الغيبية بتفصيل لم يرد به نص قرآني، أو حديث نبوي صحيح

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (١١/ ٦٩٤).

(٢) انظر: د. صلاح الخالدي «في ظلال القرآن في الميزان» ص٩٠ ـ ٩٤، ٣٠٣، ومحمد توفيق بركات «سيد قطب: خلاصة حركته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه» ص٢٥١ ـ ٢٥٧، ود. ربيع بن هادي المدخلي «أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكره» ص٢٠٣ ـ ٢٠٥.

(٣) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٦/ ٤٠٠٧، ٤٠٠٨).

متواتر؛ فهي من أمور الاعتقاد التي لا يُلتزم فيها إلا بنص هذه درجته، ولكننا في الوقت ذاته لا نقف موقف الإنكار والرفض»[١].

وثمة معركة فكرية أثيرت على صفحات المجلات والجرائد، وأحدثت ضجةً كبيرة واختلافاً واسعاً حول مسألة نزول عيسى ﷺ آخر الزمان، وهل هو حي الآن أم ميت؟

ونظراً لأن الاعتماد الأكبر في هذه المسألة على أحاديث السُّنَّة الواضحة الدلالة في إثبات نزوله، بخلاف آيات القرآن التي يبقى فيها مجال للاحتمال، فقد تعرض أكثر من أدلوا بدلوهم فيها إلى قيمة أحاديث الآحاد، وهل يصح الاعتماد عليها في إثبات العقائد أم لا؟ فذهب محمد مصطفى المراغي ـ شيخ الأزهر الأسبق ـ إلى أن «هذه الأحاديث لم تبلغ درجة الأحاديث المتواترة التي توجب على المسلم عقيدة، والعقيدة لا تجب إلا بنص من القرآن أو بحديث متواتر»[٢]، ووافقه في نفس الرأي أخوه المفسر أحمد مصطفى المراغي، والذي قرر أن «حديث الرفع والنزول آخر الزمان حديث آحاد يتعلق بأمر اعتقادي، والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالدليل القاطع من قرآن أو حديث متواتر»[٣].

وأما الاتجاه الكلامي فقد مال جلُّ المنتمين إليه للقول بظنية خبر الواحد، وعدم حجيته في مسائل العقيدة؛ تأثراً منهم بما استقر عليه الفكر الماتريدي والأشعري في مراحله المتأخرة من الإطباق على ظنية أحاديث الآحاد، ومن القائلين بذلك محمد بخيت المطيعي، والذي رأى أن أحاديث الآحاد «لا تفيد القطع الذي لا بد منه في باب العقائد»[٤]، وحكى إجماع الأصوليين على ذلك[٥].

وبناء على كونها ظنية الثبوت فهي لا تقوى على معارضة الأدلة العقلية القطعية، وما يقتضيه الحس الصادق المعاين، وإذا حدث شيء من ذلك وجب تأويلها وردها إلى ما يوافق دلالة العقل[٦]، ولكنه يستثني صورة من صور أخبار الآحاد يصح

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٣/ ١٥٣١).
(٢) «مجلة الرسالة» العدد (٥١) (جمادى الآخرة ١٣٦٢هـ ـ يونيو ١٩٤٣م).
(٣) أحمد مصطفى المراغي «تفسير المراغي» (٣/ ١٦٥).
(٤) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد» ص٦٩.
(٥) انظر: الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى ﷺ» ص١١٢.
(٦) انظر: محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن» ص٢٧، ٢٨.

الاحتجاج بها في مسائل العقيدة؛ وهي ما إذا ورد خبر الواحد مفسراً لنص قطعي مجمل، كما في قول الله تعالى عن عيسى ﷺ: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩].

وقد جاءت الأحاديث تبين أن عيسى ﷺ لم يمت، وأنه سوف ينزل قبل قيام الساعة، ويؤمن به أهل الكتاب جميعاً، وعلى فرض أن هذه الأحاديث أخبار آحاد، فهي تفسر الإجمال الموجود في الآية، ويصلح الاستدلال بها؛ ومن ثَمَّ تثبت عقيدة نزول عيسى ﷺ آخر الزمان بأدلة قطعية[1]، لكن حتى مع هذا الاستثناء، فمن الواضح أن أحاديث الآحاد لم تكن هي الدليل المعتمد عليه بمفردها، وأن الاحتجاج الحقيقي كان بالنص القرآني القطعي، وانحصر دور الحديث في التفسير والبيان، وإزالة الإجمال في تعيين المراد من الآية.

ومن أصحاب الاتجاه الكلامي أيضاً ذهب حسين والي إلى أن الخبر الصحيح غير المتواتر من قبيل المظنون صدقه، ولو رواه جماعات، وهو يمثل معظم أحاديث السُّنَّة، ويصح العمل به في الفروع الفقهية، كما قال الجمهور، «أما أصول الدين فلا ينفع فيها إلا العلم، لا الظن»[2].

كذلك فإن الرأي الغالب على من صنَّفوا في أصول الفقه، وساروا على طريقة الأحناف في الأصول؛ هو القول بظنية أخبار الآحاد، وأنه يحتج بها في الفقه لا العقائد، وهذا ما نجده في مؤلفات محمد الخضري[3]، وأحمد إبراهيم[4]، ومحمد أبو زهرة[5]، وعبد الوهاب خلاف[6]، وغيرهم.

ويظهر لنا مما سبق أن هناك عدداً كبيراً من الباحثين المُحْدَثين قد تبنوا الرأي القائل بإفادة أحاديث الآحاد للظن فقط، وعدم جواز الاعتماد عليها في باب الاعتقاد، وهم ينتمون إلى أكثر من اتجاه فكري، ولا سيما الاتجاهين: العقلي والكلامي.

---

(١) انظر: الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى ﷺ» ص١١١ ـ ١١٣.
(٢) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٦٤.
(٣) انظر: محمد الخضري «أصول الفقه» ص٢١٥.
(٤) انظر: أحمد إبراهيم «أصول الفقه» ص١٨.
(٥) انظر: محمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص١٠٠.
(٦) انظر: عبد الوهاب خلاف «أصول الفقه» ص٢٥.

الاتجاه الثاني: وقد رفض أصحابه ما انتهى إليه أصحاب الاتجاه السابق من أن أخبار الآحاد لا تفيد سوى الظن، ولا يصح الاعتماد عليها في إثبات المسائل العقدية، فكل ذلك مجرد دعوى ليس عليها دليل معتبر؛ بل الأدلة الشرعية على خلافها، والصحيح عندهم أن خبر الآحاد الصحيح قد يفيد العلم، وهو حجة في إثبات كافة مسائل الدين، دون فرق بين نوعٍ وآخر على اختلاف بينهم في الشروط والتفاصيل.

ويأتي في مقدمة المتبنين لهذا الاتجاه أتباع المدرسة السلفية، والتي يعتبر موقفها من خبر الواحد وطريقة تعاملها معه من أهم ما يميزها عن المدارس الأخرى؛ حيث عُنيت بالحديث، وعظمت من شأنه، وعكفت على دراسته، والتأليف في علومه المختلفة، واعتبرته مع القرآن المصدر الأول والأهم والمقدَّم على كل ما سواه، وقد توالت نصوص أئمة هذه المدرسة القدامى في إثبات حجية خبر الواحد، والدفاع عنه أمام المقللين من شأنه، وهو نفس الموقف الذي نجده عند السلفيين المُحْدَثين.

وقد هاجم الشيخ أحمد شاكر فكرة عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد، بحجة أنها ظنية الثبوت، واصفاً إياها بأنها بدعة سيئة بنيت على «اصطلاح لفظي، لا أثر له في القيمة التاريخية لإثبات صحة الرواية، فما كل رواية صادقة يثق بها العالم المطلع المتمكن من علمه بواجب في صحتها، والتصديق بها، واطمئنان القلب إليها، أن تكون ثابتة ثبوت التواتر الموجب للعلم البديهي، وإلا لما صحَّ لنا أن نثق بأكثر النقول في أكثر العلوم والمعارف»(١).

وبعد أن أشار إلى الخلاف الذي دار حول حديث الآحاد، وهل يفيد الظن، أم يفيد العلم كما هو قول داود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي، وابن حزم وغيرهم، قال: «والحق الذي ترجحه الأدلة الصحيحة ما ذهب إليه ابن حزم ومن قال بقوله؛ من أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي، سواء أكان في الصحيحين أم في غيرهما، وهذا العلم اليقيني علم نظري برهاني، لا يحصل إلا للعالم المتبحر في الحديث، العارف بأحوال الرواة والعلل»(٢).

لكنه ينبه إلى أن العلم اليقيني المستفاد من خبر الواحد ليس من قبيل العلم

---

(١) أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٨.

(٢) المصدر السابق ص٣٠، و«شرح ألفية السيوطي» ص٥.

الضروري الذي يفيده المتواتر؛ وإنما هو من قبيل العلم النظري الذي يبدو ظاهراً جليّاً عند المتبحرين في علم ما، بصورة تتيقن معها نفوسهم بنظرياته، وتطمئن إليها قلوبهم.

وأما تفريق المتكلمين بين العلم والظن، فهو من باب الاصطلاح الخاص بهم، وليس بلازم لغيرهم؛ حيث يريدون به معنى غير ما يريده المُحَدِّثون، ومن فروع هذا التصور الكلامي لمفهوم اليقين والظن ما زعمه البعض من أن الإيمان حقيقة واحدة، غير قابلة للزيادة أو النقصان، مع مصادمة ذلك لما يشعر به كل واحد من الناس باليقين بالشيء ثم ازدياد هذا اليقين ورسوخه[1]، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ومن الاتجاه السلفي أيضاً ينكر د. محمد خليل هراس على المتكلمين، ومن سار على طريقتهم الطعن في أحاديث الصفات أو تأويلها؛ بحجة أنها أحاديث آحاد لا يعول عليها في باب الاعتقاد، مع أنهم في الوقت الذي يثيرون فيه الشكوك حول صحة هذه الأحاديث، ويرفضون أخذ عقائدهم منها، إذا جاءهم خبر منقطع عن شخص مجهول يوافق أهواءهم طاروا به فرحاً، وجعلوه حجة يعتمدون عليها في التأويل والإنكار، ومنهم من ينقل عن أفلاطون الفيلسوف وغيره، مع بعد الزمن واحتمال التحريف والخلط في نقل أقوالهم، وحتى إذا سلمنا بأن أحاديث الصفات آحاد، ولا يفيد كل خبر منها سوى الظن، فحينما يُضم بعضها إلى بعض تبلغ مبلغ التواتر المعنوي، وهو مفيد للعلم اليقيني[2].

وإضافة لموقف أصحاب الاتجاه السلفي الذين نصروا القول بإفادة حديث الآحاد الصحيح الثابت للعلم، هناك شخصيات أخرى يمكن إدراجها في نفس المسلك، وإن كانت مواقفها تتضمن قدراً من الاختلاف في الرأي أحياناً، أو تفصيل أنواع حديث الآحاد، وعدم الحكم عليها بحكم كلي واحد في أحيان أخرى.

ومن تلك الشخصيات رشيد رضا، الذي تباينت آراؤه في هذه المسألة بصورة واضحة، ففي مواضع من «تفسير المنار» تابع رأي شيخه محمد عبده ومدرسته العقلية في القول بظنية أحاديث الآحاد، وحكم على حديثين مشكلين بأنهما من

---

(١) انظر: أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٣١، و«شرح ألفية السيوطي» ص٥، ٦.

(٢) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح نونية ابن القيم» (١/ ٢٥٢).

«الأخبار الظنية؛ لأنهما من رواية الآحاد، ولما كان موضوعهما عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا»[١].

وربما كان أخطر من الرأي السابق ما حكاه عن أستاذه محمد عبده وأقره عليه؛ من أن أحاديث الآحاد في مجال الأحكام التعبدية، إنما تكون حجة على من ثبتت عنده، واطمأن قلبه بها، ولا تكون حجة على غيره يلزم العمل بها، كما لا تكون من قبيل التشريع العام الملزم للجميع؛ مستدلاً على ذلك بأن الصحابة ما كانوا يكتبون جميع ما سمعوا من الأحاديث، ولم يكونوا يدعون إليها دعوة عامة، ثم انتهى إلى أن الاعتماد في دين الإسلام إنما هو على القرآن، وسنن الرسول المتواترة، وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف، وما عداها من أحاديث الآحاد غير القطعية في الثبوت والدلالة محل اجتهاد لا يُضلل من لم يأخذ بها[٢].

لكن يبدو أن موقف رشيد رضا قد تغير في مرحلة لاحقة؛ حيث عرض بشيء من التفصيل للخلاف حول إفادة حديث الآحاد للعلم أو الظن، وبدأ أولاً بتحرير مفهومي اليقين والظن، مشيراً إلى أن الظن له **إطلاقان**[٣]:

أحدهما: اعتقاد أن الشيء ثابت مع احتمال ألا يكون ثابتاً، وهذا هو الظن الذي ورد في القرآن أنه لا يغني من الحق شيئاً.

والثاني: اعتقاد أن هذا الشيء ثابت مع عدم ملاحظة الطرف المخالف، وإن لم يوجد برهان على امتناعه، وهذا قد يسمى يقيناً وعلماً في اللغة والشرع، أما عند المناطقة والمتكلمين والفلاسفة، فلا يطلقون اليقين إلا على الشيء الثابت قطعاً، مع امتناع وقوع مقابله بحال.

وفي ضوء تلك التفرقة بين اليقين اللغوي والشرعي، وبين اليقين المنطقي انتهى

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ٢٩٢).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١١٦)، و«مجلة المنار» (٢٧/ ٦١٦)، و«يسر الإسلام وأصول التشريع» ص١٨.

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١١٢، ١١٣، ١١٨)، و«مجلة المنار» (١٢/ ٦٩٥، ٦٩٦) (١٩/ ٣٤٢ ـ ٣٤٦).

رشيد رضا إلى أن بعض أخبار الآحاد تفيد العلم واليقين لغة وشرعاً وعادة، وبعضها لا يفيد ذلك، وإن لم يكن شيء منها مفيداً لليقين بالمعنى المنطقي(١)، ومن أدرك الفرق بين النوعين المذكورين علم «أن أكثر الأحاديث الآحادية المتفق على صحتها لذاتها، كأكثر الأحاديث المسندة في صحيحي البخاري ومسلم، جديرة بأن يجزم بها جزماً لا تردد فيه، ولا اضطراب، وتعدُّ أخبارها مفيدة لليقين بالمعنى اللغوي الذي تقدم»(٢).

ولا يقتصر الأمر عنده على أحاديث الصحيحين، فكثير من الأحاديث المروية في دواوين المُحَدِّثين المشهورة تفيد ذلك النوع من العلم واليقين، ومن غير الممكن أو المتصور أن يكون جميع ما رواه المسلمون في كتبهم عن النبي ﷺ غير صحيح، مع أن المُحَدِّثين بلغوا الغاية القصوى في الضبط والتحري والإتقان(٣).

وإن كان رشيد رضا مع ذلك لا يجزم بصحة كل ما ورد في البخاري ومسلم، أو ما صححه المُحَدِّثون، بل يرى وجود ما ينتقد في هذا وذاك؛ بحجة مخالفته للقرآن أو العقل أو الواقع؛ وعليه فإن مَن خالف شيئاً من هذه الأحاديث لعذر ارتآه فلا يُضلل أو يُكفر(٤)، وسوف ترد معنا لاحقاً نماذج من الأحاديث الصحيحة التي طعن في ثبوتها.

ومن الاتجاه الكلامي نجد نموذجاً آخر للاختلاف في الموقف تجاه أحاديث الآحاد عند محمد زاهد الكوثري؛ حيث ذهب في بعض مؤلفاته إلى أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يعتمد عليه في المطالب العقدية التي تحتاج لدليل قاطع(٥).

لكنه عاد في مواضع أخرى من كتبه فاستفاض ـ خلافاً للمسلك الشائع عند المتكلمين ـ في بيان إفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم، وصحة الاحتجاج به في مسائل العقيدة، وانتقاد المُهَوِّنين من قيمة أحاديث الآحاد، والمقللين من شأنها؛ إذ تعد هذه النزعة ـ والتي شاعت على ألسنة كثير من أبناء العصر الحديث ـ سلماً للتخلص من كتب السُّنَّة؛ من صحاح وسنن ومصنفات ومسانيد، فلا معجزة كونية

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٢/ ٦٩٥).
(٢) المصدر السابق (١٩/ ٣٤٨).
(٣) المصدر السابق (١٢/ ٦٩٦).
(٤) المصدر السابق (١٢/ ٦٦٦ ـ ٦٩٨).
(٥) انظر: محمد زاهد الكوثري «مقالات الكوثري» ص٤٦١.

تستفاد منها، ولا أحكام شرعية تستنبط من نصوصها، ولا يسلك هذا السبيل من سبل الشيطان ـ في رأيه ـ إلا من كان صنيعة من صنائع أعداء الإسلام[١].

وينبه الكوثري إلى أنَّ إفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم، بما في ذلك أحاديث الصحيحين، هو مذهب عدد كبير من أهل العلم؛ مثل: أبي حامد الإسفراييني، والقاضي أبي الطيب، وأبي إسحاق الشيرازي، والسَّرْخَسي، والقاضي عبد الوهاب، وأبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن الزاغوني، وابن فُورَك، وغيرهم، فكيف يقال مع كل هذه الأسماء: إن إفادة خبر الواحد للظن محل اتفاق وإجماع بين أهل العلم كافة؟![٢]

وحتى مع القول بأن خبر الواحد يفيد العمل لا العلم، فمفهوم العمل واسع؛ بحيث يشمل عمل القلب وعمل الجوارح، ولما كان الاعتقاد عملاً قلبيّاً بمقتضى اللغة والشرع؛ فإن منكر أخذ الاعتقاد من خبر الواحد يعد منكراً للدليل القطعي الدال على وجوب العمل بخبر الآحاد، سواء أكان العمل عمل القلب أو عمل الجوارح.

وإضافة لما سبق، فإن الكوثري يشير إلى انتفاء التلازم بين العلم والاعتقاد، فالمكلف عندما يجزم بخبر آحاد يسمعه في أمر اعتقادي، فقد تم إيمانه المنجي في الآخرة؛ لأن المطلوب منه هو الاعتقاد الجازم بغض النظر عن طريقة تحصيله، وإن كان ذلك لا ينفي وجود حجج قطعية على كل مسألة اعتقادية، ولكن يبقى أن المقصود الأساسي هو تحصيل الاعتقاد الجازم المطابق[٣].

وعلى غرار الموقف السابق ذهب عبد الله الصديق الغماري إلى ترجيح القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم، ونقل العديد من الأقوال والنصوص لشخصيات تبنت هذا الرأي[٤]، كما وجه انتقاداً شديداً للشيخ شلتوت الذي ادعى إجماع أهل العلم ـ بل سائر العقلاء ـ على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، وعدم جواز الاعتماد عليه في قضايا العقيدة، فقال: «أما دعواه الإجماع على أن حديث الآحاد لا يعتمد عليه في المغيبات فأوضح كذباً وأظهر بطلاناً من سابقتها، وإذا

(١) انظر: محمد زاهد الكوثري «مقالات الكوثري» ص١٣٥.
(٢) انظر: محمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة» ص٤٦، و«المقالات» ص٧٠.
(٣) انظر: محمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة» ص٤٤ ـ ٤٧.
(٤) انظر: الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٥٠ ـ ٥٤.

استثنينا طائفة من الفقهاء قالوا بذلك في الوعيد، فإنه لا يوجد في الدنيا عالم رأى هذا الرأي، فضلاً عن أن يكون إجماعاً، بل قرر العلماء أن الاعتماد في المغيبات على الكتاب والسُّنَّة مما صحَّ نقله أو حسن»[١].

وفي محاولة للتوسط بين مذهب القائلين بعدم جواز الاعتماد على خبر الواحد في أي مسألة عقدية لإفادته الظن، والقائلين بصحة الاعتماد عليه في جميع مسائل العقيدة، فرَّق الشيخ محمد الخضر حسين بين **مسألتين** في هذا الباب:

الأولى: وهي ماذا يستفاد من خبر الآحاد؟ وهل يحصل العلم أم الظن؟ والصحيح في رأيه «أن ما رواه الشيخان متصل الإسناد من طريقين فأكثر، وتلقاه نقاد الحديث بالقبول، يفيد العلم بصحة نسبته إلى النبيِّ ﷺ، كخبر الآحاد الذي تحتف به قرائن الصدق، فلا تبقي لمتلقيه شيئاً من التردد في صحته»[٢].

وذلك لأن هذا النوع من الأحاديث يتحقق في رواته من الضبط والصدق ما يطمئن معه السامع إلى صدقهم اطمئناناً لا يخالجه تردد، والعلم لا يتوقف على كثرة رواة الخبر، بل يحصل أحياناً من تحقق أمانتهم وضبطهم، وجل أحاديث الصحيحين من هذا النوع؛ لحرص أئمة الحديث على سلوك سبيل الاحتياط في قبول المرويات، فلم يكونوا يكتفون بصدق الراوي وتقواه وورعه، بل لا بد أيضاً من اشتهاره بالضبط لما يحفظ، والإتقان لما يروي[٣].

الثانية: حكم الاعتماد على خبر الآحاد في مسائل العقيدة، وبخصوص هذه المسألة قسم محمد الخضر حسين ما جاء به الشرع إلى **أقسام ثلاثة**، وهي[٤]:

(أ) أصول الدين، وهي الأمور التي لا تتم حقيقة الإيمان إلا بها، وهذا القسم لا يُحتج عليه إلا بالحديث المتواتر.

(ب) الأحكام العملية؛ كالوجوب، والحرمة، والجواز، وما أشبهها، وهذا مما يصح فيه الاحتجاج بخبر الواحد.

(ج) أمور أخبر بها الشرع ليعلمها الناس، من غير أن يتوقف صحة إيمانهم على معرفتها، كأن يَرد حديثٌ صحيح عن النبي ﷺ بوقوع أمر ما آخر الزمان، وهذا

---

(١) انظر: الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٥٤.

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص١٢٠.

(٣) المصدر السابق ص١٢٠.

(٤) المصدر السابق ص١٢٨.

النوع يُكتفى فيه بخبر الواحد، ويجب التصديق بما فيه دون حاجة لتحقيق التواتر، ومن أمثلته: أحاديث المهدي الذي يظهر آخر الزمان.

وأخيراً، وبعد أن عرضنا للمواقف المختلفة من أحاديث الآحاد، وهل تفيد العلم أم الظن؟ ثم هل يُحتجُّ بها في قضايا العقيدة أم لا؟ يحسن بنا أن ننبه على عدة ملاحظات تعبر عن رأي الباحث في هذه القضية برمتها:

١ ـ لعله بدا واضحاً من خلال النقول السابقة أن ادعاء وقوع الاتفاق ـ فضلاً عن ادعاء وقوع الإجماع ـ على عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد على مسائل العقيدة ـ أمر غير صحيح بالمرة، وهو أبعد ما يكون عن مطابقة الواقع، وهناك كثير من الشخصيات التي عارضت هذا القول بشدة في القديم والحديث[١]، ولا يمكن إهمال أقوالهم أو عدم الاعتداد بها.

٢ ـ وطالما أنه لم يثبت وقوع الإجماع على القول بعدم الأخذ بأحاديث الآحاد في قضايا العقيدة؛ فلم يبقَ لأصحاب هذا الرأي دليل يثبت صحة قولهم سوى التمسك بالآيات التي نهت عن اتباع الظن، وذمت المعولين عليه، وتتبع معنى تلك الآيات يدل على أن الظن الذي ورد ذمه وتوبيخ أصحابه هو الظن المرجوح، المخالف للقطعيات واليقينيات، والذي أدى بمتبعيه إلى الوقوع في الشرك، واتخاذ الأنداد والأرباب من دون الله.

أما الظن الراجح الذي تشهد له عمومات الأدلة، فلم يرد مطلقاً ذم لأصحابه أو نهي عن اتباعه؛ بل هناك اتفاق تام بين أهل العلم ـ حتى من الرافضين للاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد ـ على أنه يجب العمل بأحاديث الآحاد[٢]، وكذا العمل بالظن الراجح في مسائل الفقه والتعبد، وبمثل هذا الظن يحكم القاضي في الأموال والدماء بشهادة الشهود والقرائن، وكلها من قبيل الظن الراجح.

---

(١) وانظر قائمة طويلة بأسماء هذه الشخصيات عند ابن القيم: «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٧٣، ومحمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة» ص٤٦، و«المقالات» ص٧٠، وعبد الله الصديق الغماري «عقيدة أهل الإسلام بنزول عيسى ﷺ» ص٥٠، ٥١، وثناء الله الزاهدي «أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين» ص٦ ـ ١٦، وأبي عبد الرحمٰن القاضي برهون «خبر الواحد في التشريع الإسلامي وحجيته» (٢/٢٦٩ ـ ٣٥٩).

(٢) انظر: الشافعي «الرسالة» ص٤٥٧، ٤٥٨، والباقلاني «التمهيد» ص١٦٧، والزركشي «البحر المحيط» (٤/٢٥٦ ـ ٢٦١)، وعبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» ص٢٥، ٢٦، ومحمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص١٠٠.

٣ ـ لا شك أن القول بعدم جواز الاعتماد على أحاديث الآحاد في العقيدة يستلزم تنحية القدر الأكبر من السُّنَّة عن الفائدة في باب العقائد، ولا يتبقى منها سوى أحاديث قليلة جداً، كما يلزم عن هذا القول أيضاً رد أو تأويل مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة، وعدم لزوم الاعتماد عليها.

ومن الواضح أن قولاً كهذا يعد بمثابة أصل كلي أو عقيدة، وإذا خاطبنا أصحابه بما يعتقدون؛ فإننا نطلب منهم دليلاً يقينيّاً قطعي الثبوت والدلالة على صحة ذلك[١]، وأظن أنه لا يكفي بحالٍ من الأحوال الاحتجاج بنصوص عامة أو آيات محتملة الدلالة تنهى عن اتباع الظن، وتذم أصحابه.

٤ ـ ليس باستطاعة أحد الادعاء بأن الآيات القرآنية الآمرة باتباع الرسول ﷺ وطاعته؛ مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] أو قوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩، النور: ٥٤، محمد: ٣٣] تقتصر على نوع من الأحاديث دون آخر؛ إذ أين الدليل على هذا التفريق؟ لا سيما أن الغرضَ الأول من بعثة الرسل هو تعريف الناس بربهم، وأمرهم بعبادته وحده، وتوحيده في القصد، والدعاء، والشعائر، والنسك، وغير ذلك.

وقد دلت نصوص القرآن وسُنَّة النبي ﷺ القولية والعملية على قبول خبر الواحد أو خبرِ الآحاد الثقات العدول[٢]، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] إشارة إلى قبول خبر الطائفة الثقة، وهي تقع على الواحد فما فوق[٣]، وهذه الطائفة حين تتعلم ثم ترجع لتعليم قومها، فإن أهم ما يجب أن تبدأ به هو العقيدة والتوحيد.

وأما الأدلة من السُّنَّة، فقد تواترت سُنَّته ﷺ العملية في إرساله الدعاة والمعلمين

(١) انظر: الشيخ الألباني «وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة، والرد على شبه المخالفين» ص٦، و«الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام» ص٤٨.

(٢) وقد عقد البخاري كتاباً في صحيحه سماه بكتاب «أخبار الآحاد» وأول باب فيه هو «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام»، وانظر أيضاً ابن القيم: «مختصر الصواعق المرسلة» ص٦٠٩.

(٣) انظر: الطبري «جامع البيان في تأويل آي القرآن» (١١/ ٧٠)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٨/ ٢٩٤)، وابن حزم «الإحكام» (١/ ١٠٤)، وابن حجر «فتح الباري» (١٣/ ٢٢٤)، وابن منظور «لسان العرب» (٩/ ٢٢٦).

إلى أطراف البلاد، وإلى ملوك الفرس والروم؛ لدعوتهم إلى دين الله، وكان أول ما يأمرهم بتعليمه هو التوحيد، وفي قصة معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن قال له: «**إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم...**»(١).

ومن المقطوع به أنه لو لم تكن الحجة قائمة بخبر هؤلاء الآحاد لما بعثهم النبي ﷺ أصلاً، وكما يقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «وقد كان قادراً - أي: النبي ﷺ - على أن يبعث إليهم فيشافههم، أو يبعث إليهم عدداً، فبعث واحداً يعرفونه بالصدق، وهو لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله ﷺ»(٢).

٥ - يترتب على التفرقة بين المسائل العقدية والمسائل الفقهية، والقول بجواز العمل بأحاديث الآحاد في الفقه، وعدم العمل بها في العقائد الكثيرُ من الإشكالات(٣).

وقد بنيت هذه التفرقة على أساس أن التصديق بالمسائل العقدية لا يقترن به عمل، وامتثال الأحكام العملية لا يصاحبه اعتقاد، وهو أساس غير صحيح؛ إذ «المطلوب من العلميات العلم والعمل أيضاً، وهو حب القلب وبغضه، حبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته، وبغضه الباطل الذي يخالفها، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح؛ بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح، وأعمال الجوارح تبعٌ، فكل مسألة علمية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه وحبه، وذلك عمل؛ بل هو أصل العمل... فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية، فإن الشارع لم يكتفِ من المكلفين في العمليات بمجرد العمل دون العلم، ولا في العلميات بمجرد العلم دون العمل»(٤).

٦ - ومن الإشكالات التي تترتب على التفرقة بين المسائل العلمية والمسائل العملية، وعدم قبول أحاديث الآحاد في النوع الأول وقبولها في الثاني، أننا يمكن

---

(١) رواه البخاري (١٤٥٨، ١٤٩٦، ٤٣٤٧)، ومسلم (١٩).
(٢) الشافعي «الرسالة» ص٤١٢.
(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٣٢٥، و«الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة» ص١٩٦، ١٩٧.
(٤) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» ص٦١٩، ٦٢٠.

أن نجد حديثاً صحيحاً لا مطعن في إسناده، وعلينا أن نأخذ ببعضه ونترك البعض الآخر، وأضرب لذلك مثالاً بما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «**إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع، يقول: اللهمَّ إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب جهنم، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر فتنة المسيح الدجال**»[(١)].

فهذا الحديث فيه حكم عملي؛ وهو الإتيان بذكر معين في التشهد الأخير، وفيه إخبار عن أمور اعتقادية، كعذاب القبر، ووجود شخص اسمه المسيح الدجال، له فتنة عظيمة، وبموجب قاعدة التفريق بين العقيدة والعمل في قبول أحاديث الآحاد؛ فإن المكلف مطالبٌ بأن يقول هذا الذكر، لكنه غير مطالب باعتقاد صحة ما تضمنه مما لم يرد في القرآن الكريم، مثل فتنة المسيح الدجال، ومثل هذا التفريق أمر في غاية الغرابة والصعوبة[(٢)].

٧ ـ كذلك يترتب على القول بعدم جواز الاعتماد على أحاديث الآحاد في العقيدة حصول نوع من التفاوت بين أفراد الأمة في القدر الواجب عليهم اعتقاده، مع مناقضة ذلك لما هو متفق عليه من تساوي جميع المكلفين في المخاطبة بنفس الأحكام العلمية والعملية، وتفسير ذلك أن الصحابي الذي سمع من النبيِّ ﷺ حديثاً يتضمن مسألة عقدية، فالواجب عليه اعتقاده؛ لأن الحديث بالنسبة إليه قطعي الثبوت، أما التابعي الذي سمع الحديث من الصحابي، وبقية الأمة من بعد التابعي، فلا يجب عليهم ذلك لأن الحديث في حقهم حديث آحاد، وهو ظني الثبوت[(٣)].

٨ ـ وأخيراً، ففي ظني أن الأدلة التي ذكرناها آنفاً تكفي كي تطمئن النفس لترجيح الرأي القائل بأن حديث الآحاد المحتف بالقرائن، والذي حكم الأئمة بصحته، وليس في متنه ما يخالف ما هو أقوى منه في الدلالة ـ حجة واجبة الاتباع، لا فرق في ذلك بين العقائد أو العبادات، ومن ادعى التفريق فعليه الدليل.

ومما يؤيد الرأي الذي اخترناه أن هناك جانباً مهمّاً جدّاً أغفله كثير ممن عرضوا لهذه المسألة؛ حيث طبقوا على أحاديث السُّنَّة ما يسري على الأخبار بصفة عامة من

---

(١) رواه البخاري (١٣٧٧)، ومسلم (٥٨٨)، وأبو داود (٩٨٣)، والنسائي (١٣١٠)، والترمذي (٣٦٠٤)، وابن ماجه (٩٠٩).

(٢) انظر: الشيخ الألباني «وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة، والرد علي شبه المخالفين» ص٢٢، ٢٣.

(٣) المصدر السابق ص١٢.

أحكام ولوازم، وساووا بين الأمرين؛ باعتبار أن الأحاديث نوع من الأخبار، وفي ذلك إغفال لفارق جوهري وخطير؛ وهو عامل الحفظ الإلهي للسُّنَّة، والذي يضفي عليها وثاقة ويقينية، واطمئناناً كبيراً لدى السامع.

ومن مقتضيات هذا الحفظ «أنه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تَعبَّدَ اللهُ به الأمةَ، وتعرَّف به إليهم على لسان رسوله ﷺ في إثبات أسمائه وصفاته ـ كذباً وباطلاً في نفس الأمر، فإنه من حجج الله على عباده، وحجج الله لا تكون كذباً وباطلاً، بل لا تكون إلا حقّاً في نفس الأمر، ولا يجوز أن تتكافأ أدلة الحق والباطل، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتبهاً بالوحي الذي أنزله الله على رسوله، وتعبد به خلقه؛ بحيث لا يتميز هذا من هذا»[١].

٣ ـ نماذج تطبيقية لطريقة تعامل الباحثين المُحْدَثين مع أحاديث الآحاد:

تبين لنا من خلال العرض السابق طبيعة الموقف الذي سلكه الباحثون المحدثون تجاه أحاديث الآحاد على المستوى النظري، وكان من الواضح أن السمة السائدة لدى الأكثرين منهم هي القول بإفادة أحاديث الآحاد للظن، وقصورها عن تحصيل اليقين؛ وبناءً على ذلك فلا يجوز التعويل عليها في المسائل العقدية العلمية، بينما يصح الاحتجاج بها في مسائل الفقه والتعبد.

ويبقى من اللازم بعد هذا العرض النظري، أن ننظر في مسلكهم التطبيقي والعملي في التعامل مع أحاديث الآحاد المشتملة على ما له صلة بأمور الاعتقاد والمسائل الغيبية، والتي ربما تضمنت ما يرونه مخالفاً لما هو أقوى منها في الثبوت والدلالة، وهل اكتفوا بالقول بعدم حجيتها في أمثال تلك القضايا، دون أن يتعدى ذلك إلى الطعن في صحتها أو تأويل معانيها، أم ظهر لديهم نفس المسلك الكلامي القديم، والذي تبنته المعتزلة وبعض الأشاعرة، حينما ردوا أو تأوَّلوا عدداً غير قليل من أحاديث السُّنَّة بعلل مختلفة؛ كمخالفة القرآن، أو العقل، أو آراء المذهب؟

ولعل باستطاعة المتتبع لكتابات الباحثين المُحْدَثين ـ ولا سيما ذوي النزعة العقلية منهم ـ أن يقف على صورة مشابهة للمسلك الكلامي القديم في التعامل مع السُّنَّة؛ بل ربما وجد نفس الأحاديث التي طعن في صحتها المتكلمون القدامى، مع نوع من التفاوت في مواقف الباحثين المُحْدَثين وكيفية توجيههم لها، ما بين التصريح الواضح

---

(١) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» ص٥٧٨.

برد الحديث والطعن في صحته، وما بين تأويله أو تفويض العلم بمعناه إلى الله، وأحياناً يكتفى بالإشارة إلى كونه حديث آحاد لا يجب الإيمان به لظنية ثبوته، والمهم هو أن هذه المواقف جميعاً تشترك في الحكم على مضمون الحديث ومعناه الظاهر بأنه غير مراد ولا يصح اتباعه.

ومن أبرز ما يلاحظ على تلك الطريقة في التعامل مع السُّنَّة، أن عناية أصحابها قد انصرفت في جانبها الأكبر إلى النظر في متن الحديث دون الوقوف كثيراً عند سنده، ولم يعد كافياً أن يكون الحديث مرويّاً عن طريق رواة في أعلى درجات العدالة والثقة، وحتى على فرض إيراد الشيخين البخاري ومسلم للحديث في صحيحيهما؛ فلا يكفي ذلك للحكم بصحته والاحتجاج به؛ وإنما المحك الحقيقي هو ما يتضمنه متنه من معنى، وهل يتعارض مع ما هو أقوى منه أم لا؟

وقد عبَّر أحد الباحثين المحدثين ـ وهو رشيد رضا ـ عن هذا الأمر فقال: «من الأصول المتفق عليها، أن كل ما صحَّ سنده يكون متنه صحيحاً، وكل ما لم يصح سنده يكون متنه غير صحيح، وإنما يعول على صحة السند إذا لم يعارض المتن ما هو قطعي في الواقع أو في النصوص، وأن القرآن مقدم على الأحاديث عند التعارض وعدم إمكان الجمع»[(١)].

وفي نفس المعنى أشار محمد الغزالي إلى ضرورة عرض الحديث على «معايير نقد المتن، حتى لو كان صحيح السند؛ بل الحديث الصحيح الآحادي ليس مقطوعاً بصحته، سواء أكان في الصحيحين أم غيرهما، وصحته ثابتة بطريق غلبة الظن ما دام غير متواتر، ولا مدعم بالقرائن المؤيدة»[(٢)]، وحتى مع افتراض «أن السند متصل، فما قيمته مع متن فاسد؟ إن الذين ينحصرون في السند، ويعمون عن المتن لا ثقة فيهم»[(٣)].

ومن هذا المنطلق تعددت العلل التي طُعن في صحة الأحاديث بسببها، ويأتي في مقدمتها الادعاء بمخالفة الحديث للقرآن، وما يستفاد من معاني آياته، وقد نصَّ

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١٠/ ٥٨٠).

(٢) محمد الغزالي «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» ص١٧٣.

(٣) المصدر السابق ص١٢٧.

الكثيرون مثل محمد عبده[(١)]، ود. محمد حسين هيكل[(٢)]، وعبد الوهاب النجار[(٣)]، وطه حسين[(٤)]، ومحمود أبي رية[(٥)]، وعبد الرزاق نوفل[(٦)]، ومحمد الغزالي[(٧)]، وغيرهم، على أن الحديث إذا خالف القرآن أو تعارض معه، حُكِم ببطلانه، مهما كانت صحة سنده ووثاقة رواته.

وأصَّل رشيد رضا قاعدة كلية في هذا الباب؛ وهي أن «الأحاديث المخالفة للقرآن في خبره أو معناه، أو أي نوع من أنواع المخالفة الحقيقية، فلا يمكن أن تكون صحيحة في الواقع، وإن وثَّق المُحَدِّثون رجال أسانيدها، ولكن يجب التدقيق في ذلك قبل الحكم به»[(٨)].

ولا أظن أن أحداً ينازع في كون القاعدة السابقة صحيحة في مجملها، ولا غبار عليها من الناحية النظرية؛ إذ يستحيل أن يوجد حديث صحيح ثابت في نفس الأمر، يتعارض تعارضاً حقيقيّاً مع آية قرآنية، ويتعذر الجمع بينهما بإحدى طرق الجمع والتوفيق المعروفة، وثمة أقوال كثيرة لأهل العلم المتقدمين تؤكد هذا المعنى.

فالإمام الشافعي يؤكد أنه: «ليس يخالف القرآن الحديث، ولكن حديث رسول الله ﷺ مبين معنى ما أراد الله: خاصّاً وعامّاً، وناسخاً ومنسوخاً، ثم يلزم الناس ما سنَّ بفرض الله، فمن قَبِلَ عن رسول الله، فعن الله ﷻ قَبِلَ»[(٩)].

ويجزم ابن حزم بأنه «لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلاً، وكل خبر شريعة فهو إما مضافاً إلى ما في القرآن، ومعطوفاً عليه، ومفسر لجملته، وإما مستثنى منه لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث»[(١٠)].

---

(١) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٤٢٢)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٤٧، ٣٤٨).

(٢) انظر: د. محمد حسين هيكل «حياة محمد ﷺ» ص٥٥، وانظر في الكلام عن منهج د. هيكل في كتابه المذكور ومدى اعتداده بالحديث وروايات السيرة
Kenneth Cragg: Islamic Surveys P. 91.

(٣) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٨٧، ٨٨.

(٤) انظر: طه حسين «مرآة الإسلام» ص٢٠٥.

(٥) انظر: محمود أبا رية «أضواء على السُّنَّة المحمدية» ص١١٣.

(٦) انظر: عبد الرزاق نوفل «أسئلة حرجة» ص٩١ ـ ٩٧.

(٧) انظر: محمد الغزالي «فقه السيرة» ص١٠ ـ ١٢.

(٨) رشيد رضا «مجلة المنار» (١٢/ ٦٩٨).

(٩) الشافعي «الأم» (٧/ ٣٤٠، ٣٤١).

(١٠) ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٢٠٩).

كذلك يقول ابن القيم: «والذي يشهد الله ورسوله به، أنه لم تأتِ سُنَّة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله وتخالفه ألبتة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله وعليه أُنزل، وبه هداه الله، وهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده، ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ؛ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب، لرُدَّت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية»[1].

ويبقى أن موضع الإشكال الحقيقي ينصب على جانب التطبيق، والذي كثيراً ما شابته العجلة والتسرع والمبادرة إلى ادّعاء وقوع التعارض نتيجة خطأ في فهم الآية أو الحديث، ولا وجود أصلاً لهذا التعارض المدعَى، وقديماً أنكر الإمامان الشافعي وأحمد على من رد أحاديث رسول الله ﷺ لزعمه أنها تخالف ظاهر القرآن، وألف الإمام أحمد في ذلك كتاباً مفرداً سماه كتاب طاعة الرسول[2].

وإلى جانب الخلل في مجال التطبيق، فإن الأمر لم يخلُ من تصريح البعض بعبارات لا تخلو من غلو ومجافاة للصواب، فضلاً عما تشي به من تقليل وانتقاص من مكانة السُّنَّة ومنزلتها؛ كقول أحدهم: «إن المسلمين قاطبة قد أجمعوا على امتياز القرآن الكريم، وعدّه المشرعون منهم المصدر الأول في التشريع، وزادوا على ذلك بأن السُّنَّة ليست إلَّا للبيان والتفسير، وأنها حين تخالفه تهدر، وتصبح كأن لم تكن»[3]، وهذا الكلام غير صحيح، ووظيفة السُّنَّة لا تقتصر فقط على البيان والتفسير؛ بل قد تأتي بأحكام زائدة على ما في القرآن الكريم.

وإلى جانب رد الحديث تعللاً بمخالفته للقرآن، فقد تذرع نفر من الباحثين المحدثين بعدد من العلل الأخرى؛ كتعارض الحديث مع مقررات العقول القطعية، أو حقائق العلم التجريبي أو الواقع المشاهد؛ بل ذكر البعض أنه «مما يجب أن يكون من موازين الحديث ألا يمجه الذوق السليم مثل حديث الذباب، وألا يخالف أغراض الإسلام العليا التي ترمي إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة»[4]، ولا شك أن مثل هذه الموازين الفضفاضة وغير المنضبطة تفتح الباب واسعاً لأن يَرُدَّ أي أحد ما شاء من أحاديث السُّنَّة بتلك الحجج الغريبة.

---

(١) ابن القيم «الطرق الحكمية» (١/١٠٧).
(٢) المصدر السابق (١/١٠٧).
(٣) د. محمد أحمد خلف الله «القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» ص١٥.
(٤) محمود أبو رية «أضواء على السُّنَّة المحمدية» ص١١٦.

وسوف نعرض لنماذج من العلل السابقة بشيء من التفصيل في فصول قادمة، ونكتفي الآن باختيار عدد من الشخصيات البارزة في العصر الحديث؛ لنرى كيف كانت تتعامل مع السُّنَّة وأحاديثها التي اعتقدت أنها تخالف أو تتعارض مع أدلة أخرى أقوى منها دلالة أو ثبوتاً:

١ ـ وإذا بدأنا بالشيخ **محمد عبده**، فسوف نلاحظ أن له موقفاً متشدداً وغير راضٍ عن طريقة المُحَدِّثين في التعامل مع المرويات، ومنتقداً في الوقت نفسه لتصحيحهم عدداً من الأحاديث المشكلة في رأيه، ويحكي عنه تلميذه رشيد رضا أنه «كان يرى أن المُحَدِّثين قد غلطوا في تصحيح كثير من أحاديث الفتن والفرق؛ لأن أصحاب الأهواء عنوا بترويجها، وكذا الأحاديث المخالفة للقرآن كحديث السحر، وقد جادلته في بعض هذه المسائل، وقلتُ له: إن علماء الجرح والتعديل يقولون بوضع الحديث المخالف لنص القرآن، ولغيره من القطعيات، قال: نعم، وإنها لنعمت القاعدة؛ ولكن لا نرى فيهم من طبقها على جزئياتها»[١]، كما نقل عنه رشيد رضا أيضاً أنه كان يقول: «إن الإسلام الصحيح هو ما كان عليه أهل الصدر الأول، قبل ظهور الفتن، ولم يكن يثق إلا بأقل القليل مما رُوي في الصحاح من أحاديث الفتن»[٢].

وقد فهم البعض من موقف محمد عبده هذا أن دائرة الأحاديث الصحيحة في نظره قليلة جداً، وأكثر السُّنَّة عنده مما فيه مجال للنظر والتعقب، ويرجح هذا الفهم نص لأحد تلامذة محمد عبده المعجبين به أشد الإعجاب، وهو مصطفى عبد الرازق؛ حيث يقول: «الكتاب العزيز، وقليل من السُّنَّة العملية، هذا هو الأصل الذي ينبغي أن يرد إليه الدين الإسلامي في مذهب أستاذنا، ولما كان الثابت بالتواتر من السُّنَّة قليلاً، فقد صرح الشيخ في تفسير الفاتحة أنه يجب أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء في الدين»[٣].

ويصل المستشرق هنري لاوست بالمسألة إلى مدى أبعد وأخطر، حينما يقرر أن القرآن يكاد يكون هو المصدر الوحيد المعتبر في رأي محمد عبده، أما السُّنَّة «فدورها عنده محدود للغاية، وكل ما في الأمر أنها تحتفظ بمقام من التقدير، بينما

---

(١) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠٣٣).

(٢) رشيد رضا «تفسير المنار» (٩/ ٤٦٥).

(٣) مصطفى عبد الرازق «الشيخ محمد عبده وجبهته في الإصلاح» ص١١٩.

هي تكاد لا تقوى في نظره على الصمود أمام نقد الرواة؛ لأن محمد عبده يرى أن عدداً زهيداً للغاية من الأحاديث المتعلقة بحياة النبي ﷺ هي التي يمكن اعتبارها صحيحة»(١).

وأيّاً ما كان الأمر، فالنصوص السابقة تؤكد أن محمد عبده كانت له نظرة متشددة تجاه المنهج الواجب اتباعه في نقد المرويات(٢)، ومن الممكن أن يُضعِّف حديثاً صحيحاً وارداً في البخاري ومسلم إذا خالف ما يراه أقوى منه في الدلالة، أو يكفي أنه حديث آحاد لا يعول عليه في مسائل العقيدة.

ومن أشهر الأحاديث التي طعن محمد عبده في صحتها حديث سِحْر النبي ﷺ، والذي رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قَالَتْ: سُحِرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي، دَعَا اللهَ وَدَعَاهُ، ثُمَّ قَالَ: **«أَشَعَرْتِ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ؟»** قُلْتُ: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: **«جَاءَنِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ، ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطْبُوبٌ، قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ الْيَهُودِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ، قَالَ: فِي مَاذَا؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةِ ذَكَرٍ، قَالَ: فَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بِئْرِ ذِي أَرْوَانَ»**.

قَالَ: فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى الْبِئْرِ، فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نَخْلٌ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ، فَقَالَ: **«وَاللهِ لَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ، وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ»** قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَأَخْرَجْتَهُ؟ قَالَ: **«لَا، أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِيَ اللهُ وَشَفَانِي، وَخَشِيتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرّاً»** وَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ(٣).

---

(١) هنري لاوست «شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية» (٣/ ٦١، ٦٢) ترجمة: محمد عبد العظيم علي.

(٢) See: Trevor J. Le Gassick: Major themes in Modern Arabic thought, p. 32.

(٣) رواه البخاري (٥٧٦٣، ٥٧٦٦، ٦٣٩١)، ومسلم (٢١٨٩)، وأحمد (٢٣٧٧٩، ٢٣٨٢٦، ٢٣٨٢٧) ومعنى لفظة (مطبوب) أي: مسحور، يقال: طُب الرجل ـ بالضم ـ أي: سُحِرَ، والمشط: هو الآلة المعروفة التي يسرح به شعر الرأس واللحية، والمشاطة: هي ما يسقط من الشعر حين يمشط، وجف الطلعة: هو وعاء طلع النخل؛ أي: الغشاء الذي يكون عليه. انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (١٤/ ١٧٧، ١٧٨)، وابن حجر «فتح الباري» (١٠/ ٢٢٩ ـ ٢٣٢).

ووجه الإشكال في هذا الحديث عند محمد عبده يتمثل في **أمرين**:

الأول: أنه يتضمن تأثير السحر في نفس النبي ﷺ، حتى وصل به الأمر إلى حال يظن معها أنه فعل الشيء وهو لم يفعله، وهذا الأمر مخالف ومعارض تماماً للقرآن، الذي نفى ما افتراه المشركون على الرسول ﷺ من أن الشياطين تتنزل عليه، أو أنه ساحر، أو أن القرآن سحر، وإذا جاز أن يظن أنه فعل شيئاً وهو لم يفعله، فماذا يمنع الكافرين من ادعاء أنه يظن تبليغ الشيء وهو لم يبلغه، أو يظن أنه نزل عليه وحي وهو لم ينزل عليه؟[(١)]

الثاني: أن الإقرار بتأثيرات السحر الحسية على النفوس والأبدان أمر لم يرد عليه دليل شرعي ثابت، ونافي السحر بالمرة لا يجوز أن يعد مبتدعاً، وأما ما ورد في القرآن عن السحر والسحرة، فلا يصح أن يُفهم بالمعنى الشائع عند أكثر الناس؛ إذ السحر في اللغة معناه: صرف الشيء عن حقيقته، وسحر سحرة فرعون كان نوعاً من الحيلة، ويمكن فهم السحر الذي يفرق بين المرء وزوجه بأنه نوع من تلك الطرق الخبيثة الدقيقة التي يسعى بها بعض الأشرار؛ لصرف الزوج عن زوجته أو العكس[(٢)].

وإذا تضمن حديث ما أمراً، وجاء القرآن نافياً له، ومنكراً على قائليه، فالقاعدة الواجب التعويل عليها حينئذٍ عند محمد عبده هي: «أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم ﷺ، فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبته، وعدم الاعتقاد بما ينفيه، وقد جاء بنفي السحر عنه ﷺ؛ حيث نسب القول بإثبات حصول السحر له إلى المشركين أعدائه، ووبخهم على زعمهم هذا؛ فإذن هو ليس بمسحور قطعاً، **وأما الحديث على فرض صحته فهو آحاد، والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد**، وعصمة النبي من تأثير السحر في عقله عقيدة من العقائد، لا يؤخذ في نفيها عنه إلا باليقين، ولا يجوز فيها بالظن والمظنون»[(٣)].

وتعقيباً على كلام محمد عبده أقول: إنه ليس أول من استشكل هذا الحديث، بل سبقه إلى ذلك نفر ممن رد عليهم شراح الحديث المتقدمون[(٤)] بعدة أوجه؛ أقواها:

---

(١) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٣٨، ١٣٩.

(٢) المصدر السابق ص١٣٩، ١٤٠.

(٣) المصدر السابق ص١٣٩.

(٤) انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (١٤/ ١٧٤ـ١٧٨)، وابن حجر «فتح الباري» (١٠/ ٢٢٦ـ٢٣٢).

أن السحر الذي أصابه ﷺ لم يؤثر على عقله مطلقاً - حاشاه من ذلك ﷺ - وإنما انصب تأثيره على البدن، وهو من جنس الأمراض التي كثيراً ما أصابت جسده الشريف، وكان يوعك كما يوعك الرجلان من أمته، وليس في ذلك ما يخل بصفة العصمة، أو بمقام تبليغ نصوص الوحي، والسحر الذي كان المشركون يتهمون به الرسول؛ هو السحر الذي يفضي بصاحبه إلى الجنون وذهاب العقل، والنطق بكلام غير معقول ولا منضبط، وأما السحر المذكور في الحديث فغاية ما كان من تأثيره عليه ﷺ هو ظنه أنه أتى نساءه ولم يكن أتاهن، وقد استمر ذلك لفترة قصيرة ثم شفاه الله سبحانه.

وكما قال القاضي عياض فقد «جاءت روايات هذا الحديث مبينة أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه، لا على عقله وقلبه واعتقاده، ويكون معنى قوله في الحديث: «حتى يظن أنه يأتي أهله ولا يأتيهن»، ويروى: «يخيل إليه»؛ أي: يظهر له من نشاطه ومتقدم عادته القدرة عليهن، فإذا دنا منهن أخذته أخذة السحر؛ فلم يأتهن ولم يتمكن من ذلك، كما يعتري المسحور، وكل ما جاء في الروايات من أنه يخيل إليه فعل شيء لم يفعله ونحوه، فمحمول على التخيل بالبصر، لا لخلل تطرق إلى العقل، وليس في ذلك ما يُدخل لبساً على الرسالة، ولا طعناً لأهل الضلالة»[(١)].

وما نريد أن نخلص به من ذلك كله أنه طالما كان الحديث متفقاً على ثبوته، ومروياً في الصحيحين، ولا غبار على إسناده، ويمكن حمله على توجيه صحيح، لا يصادم حقيقة عقدية أو شرعية ثابتة؛ فلا مبرر مطلقاً للمسارعة برده، أو الطعن في صحته.

ومن مواقف محمد عبده الأخرى، ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١] حيث عرض للأقوال الكثيرة التي رويت في بيان المراد بالكوثر[(٢)]، ومن أشهرها أنه نهر في الجنة أعطاه الله لنبيه ﷺ، ويدل على ذلك ما ثبت من حديث أنس رضي الله عنه قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا، إذ أغفى

---

(١) النووي «شرح صحيح مسلم» (١٤/ ١٧٥).

(٢) وانظر في كلام المفسرين حول معنى الآية تفصيلاً: الطبري «جامع البيان في تفسير آي القرآن» (٣٠/ ٣٢٠ - ٣٢٥)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٢٠/ ٢١٦ - ٢١٨)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ٥٥٧ - ٥٥٩).

إغفاءةً، ثم رفع رأسه متبسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: «**أُنزلت عليَّ آنفاً سورة، فقرأ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾» ثم قال: «أتدرون ما الكوثر؟» فقلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنه نهر وعدنيه ربي ﷻ عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد النجوم**»[(١)].

وقد رجَّح محمد عبده أن المقصود بالكوثر الخير الكثير، وجملة المواهب والنعم الدنيوية والأخروية التي أعطاها الله لنبيه؛ كالعلم، والحكمة، والهدى، وغيرها، منبهاً إلى أنه لا يفهم من الآية أن هناك نهراً في الجنة اسمه الكوثر أعطاه الله لرسوله[(٢)].

ولست أدري ما الذي يمنع من دخول هذا النهر في جملة الخير الكثير الذي وهبه الله لنبيه[(٣)] مع عدم وجود ما يحول دون ذلك لغة أو شرعاً، وحتى مع التسليم بأن الآية لا تدل صراحةً على وجوده، أفلا يكون ورود حديث صحيح في أمر غيبي، ولا يترتب عليه محال عقلي ـ كافياً في إثبات ذلك؟

والمهم هو أن محمد عبده بعد أن نفى دلالة الآية على وجود هذا النهر، أخذ يناقش إمكان ثبوته بحديث آحاد، فذكر أن الاعتقاد بوجوده في الجنة موقوف على ورود خبر متواتر، وتواتر هذا الحديث في رأيه غير صحيح؛ لأن من المحتمل تساهل الرواة في حديث كهذا؛ لغرابة ما فيه من الكرامة وجمال الوصف، فتميل نفوسهم إلى تصديقه؛ مما يخل بشرط التواتر.

وأخيراً، خلص إلى ترك الأمر لحالة كل مكلف، ومدى تحقق اليقين لديه أو عدم تحققه، فقال: «وبالجملة، فخبر وجود النهر من الأمور الغيبية، لا يجوز الاعتقاد به إلا بعد التيقن أنه ورد عن المعصوم ﷺ، فإذا وصلت فيه إلى اليقين الذي لا يجوز

---

(١) رواه مسلم (٤٠٠)، وأبو داود (٧٨٤، ٧٧٤٧)، والنسائي (٩٠٤) وقد ورد ذكر نهر الكوثر في حديث المعراج عند البخاري (٤٩٦٤، ٦٥٨١، ٧٥١٧)، والترمذي (٣٣٦٠).

(٢) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٢٦، ١٢٧.

(٣) وقد روى البخاري في صحيحه (٤٩٦٦) عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في الكوثر: هو الخير الذي أعطاه الله إياه، قال أبو بشر: قلت لسعيد بن جبير: فإن الناس يزعمون أنه نهر في الجنة، فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الذي أعطاه الله إياه.

عندك تبدله، وكان علمك بصدوره عنه ﷺ كعلمك بوجود مكة أو المدينة قبل أن تراهما فاعتقد به، وإلا ففوِّض الأمر إلى الله، وقل: لا أعلم والله أعلم»[١].

٢ ـ ومع أن **رشيد رضا** كان أكثر اهتماماً بالسُّنَّة والحديث، وأطول باعاً في دراستهما من أستاذه محمد عبده، إلا أنه تبنَّى مسلك شيخه في التعامل مع عدد من أحاديث الآحاد المشكلة في نظره، وقد وافقه في إثارة الإشكال حول حديث سحر النبي ﷺ[٢]، وزاد عليه أحاديث أخرى كثيرة؛ منها عدد من الأحاديث التي تتحدث عن علاقة الشيطان بالإنسان؛ كقول النبي ﷺ: «**كل بني آدم يمسه الشيطان يوم ولدته أمه، إلا ما كان من مريم وابنها**»[٣]، وحديث شق صدره ﷺ، وغسل قلبه بعد استخراج حظ الشيطان منه[٤]، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ[٥].

ووجه الإشكال في هذه الأحاديث الثلاثة عند رشيد، هو ما يفيده ظاهرها من أن للشيطان نوع وسوسة وسلطان على الأنبياء والمرسلين، مع أن آيات القرآن تقطع بنفي مثل هذا السلطان؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢، الإسراء: ٦٥].

وفي حالة كهذه، فالواجب التعويل على ما في القرآن، أما الأحاديث فهي من الأخبار الظنية؛ لأنها من رواية الآحاد، «ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا»[٦].

ولا يخفى ما في الاستدلال السابق من نظر، وهناك فرق كبير جدّاً بين السلطان

---

(١) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٢٧.

(٢) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٢/ ٦٩٧) (٢٩/ ١٠٤)، ود. فهد الرومي «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» ص١٣٨، ١٣٩، ود. يوسف عبد المقصود «جهود رشيد رضا في خدمة السُّنَّة» ص٧٨ ـ ١٠٨.

(٣) رواه البخاري (٣٤٣١، ٤٥٤٨)، ومسلم (٢٣٦٦، ٢٦٥٨).

(٤) رواه البخاري (٧٥١٧)، ومسلم (١٦٢)، وأحمد (١٢٠٩٧، ١٣٦٥٥).

(٥) ونص الحديث: «**ما منكم من أحد إلا وقد وكِّل به قرينه من الجن**» قالوا: وإياك يا رسول الله؟ قال: «**وإياي إلا أن الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير**» رواه مسلم (٢٨١٤)، وأحمد (٣٦٤٠، ٣٧٧٠).

(٦) رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ٢٩٢)، وانظر أيضاً: «مجلة المنار» (١٩/ ٩٣٠ ـ ٩٣٧).

المنفي وجوده في الآية، وإمكان وقوع الوسوسة الذي لا مانع منه؛ بل إن القرآن يثبت وقوعه لبعض الأنبياء، كما في قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠] وفي قصة موسى عليه السلام: ﴿قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: ١٥] ويمكن أن يضاف إلى ذلك أيضاً ما ورد في قوله تعالى في سورة الحج: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

كما يلاحظ أن نفي السلطان المذكور في آية سورة الإسراء عام في حق عباد الله الصالحين جميعاً، وليس مقتصراً على الأنبياء وحدهم، ولا أظن أن أحداً يستطيع نفي وقوع الوسوسة لسائر الصالحين بحجة أن الله نفى وجود سلطان للشيطان عليهم.

كذلك طعن رشيد رضا في صحة الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة أنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: **«خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبثَّ فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق، في آخر ساعة من ساعات الجمعة، فيما بين العصر إلى الليل»**(١).

وقد حكم عليه بأنه حديث مردود وغير صحيح؛ لمخالفة متنه لنص كتاب الله، ولاشتمال سنده على رواة مطعون في حفظهم، وكيف يقول الله تبارك وتعالى: إن السمٰوات والأرض خلقتا في ستة أيام، ويجعلها هذا الحديث سبعاً؟ لذا فالأظهر عنده أنه من الإسرائيليات المتلقاة عن أهل الكتاب(٢).

وقد سُبق رشيد رضا في استشكاله لهذا الحديث بجمع من أهل العلم المتقدمين؛ منهم: الإمام البخاري، ويحيى بن معين، وعبد الرحمٰن بن مهدي، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم(٣)، وقد مالوا إلى ترجيح أن الحديث موقوف على كعب الأحبار،

---

(١) رواه مسلم (٢٧٨٩)، وأحمد (٨١٤١).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٨/ ٤٤٩) «مجلة المنار» (٢/ ٦٩٦، ٦٩٧).

(٣) انظر: ابن تيمية «الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح» (٢/ ٤٤٣)، و«بغية المرتاد» ص٣٠٧، و«مجموع الفتاوى» (١/ ٢٥٦) (١٧/ ٢٣٦) (١٨/ ١٨، ٧٣)، وابن القيم «المنار المنيف» ص٨٤ ـ ٨٦، و«بدائع الفوائد» (١/ ٩٣).

أخطأ بعض الرواة في رفعه إلى النبي ﷺ، وإذا ثبت قولهم هذا فلسنا بحاجة أصلاً للنظر في متن الحديث، وهل يعارض القرآن أم لا؟

أما على فرض ثبوت صحته؛ فيمكن حمله على وجه لا يخالف الآيات القرآنية التي نصت على خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام بأن يقال: إن هذه الأيام السبعة المذكورة في الحديث جزء من يوم أو أكثر من الأيام الستة التي خُلقت السمٰوات والأرض فيها؛ إذ من المعروف أن الأيام الستة كانت ظرفاً لخلق السمٰوات والأرض معاً، والحديث إنما يفصل خلق الأرض وحدها، والذي استغرق أربعة أيام كما في سورة فصلت[1]، وبذلك يزول التعارض بين الآية والحديث، ويكون كل يوم من الأيام الستة مقسماً إلى عدة أيام من أيام الأسبوع المعروفة عندنا.

وقد طعن رشيد رضا أيضاً في صحة الأحاديث التي وردت بشأن الدجال، وخروجه آخر الزمان، ووصف شكله وهيئته، وما يأتي به من الخوارق والغرائب، مع أنها واردة في الصحيحين وغيرهما، وتصل إلى درجة التواتر لكثرتها وتعدد طرقها، وهي من باب الإخبار عن أمور غيبية، ولا أعتقد أنه يوجد أي مانع من تحققها، وقد حكم على حديث تميم الداري الطويل، والمروي في صحيح مسلم[2] بأنه حديث مصنوع، وساق عدة أوجه لرد كل ما ورد من روايات بشأن الدجال[3].

ومن المستغرب أن دائرة استشكاله وطعنه في الأحاديث قد امتدت إلى بعض الروايات، التي لا تتضمن حقيقة عقدية يمكن أن يقال بعدم كفاية خبر الواحد لإثباتها، أو أن معناها يتعارض مع القرآن أو العقل أو العلم، ومن ذلك مثلاً ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩] وصفاً لبني إسرائيل لما أُمروا بدخول القرية ساجدين قائلين: حطة، فالآية لم تذكر اللفظ الذي قالوه، وخالفوا به أمر الله بأن يقولوا: حطة، لكن ورد في

---

(١) وذلك في قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ٩، ١٠].

(٢) الحديث رواه مسلم (٢٩٤٢)، والترمذي (٢٢٥٣)، وأبو داود (٤٣٢٥)، وابن ماجه (٤٠٧٤)، وأحمد (٢٧٨٣١، ٢٦٥٦١، ٢٦٧٨٦).

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٩/٤٠٨ ـ ٤١٦)، وخليفة أبو سعدة «موقف الشيخ محمد رشيد رضا من القضايا الكلامية» ص٤٤٥، ٤٤٦.

الصحيحين من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**قيل لبني إسرائيل: ادخلوا الباب سجداً، وقولوا: حطة، فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حنطة، حبة في شعيرة**»(١).

وقد علق رشيد على ذلك قائلاً: «ولا ثقة لنا بشيء مما روي في هذا التبديل من ألفاظ عبرانية ولا عربية، فكله من الإسرائيليات الوضعية، كما قال الأستاذ الإمام هنالك، وإن خُرِّجَ بعضه في الصحيح والسنن»(٢)، ولا أظن أن في تعيين اللفظ الذي قاله اليهود أي محذور أو مانع شرعي حتى يرد الحديث من أجله، أو يقال: إنه من الإسرائيليات، مع أنه وارد في الصحيحين.

٣ ـ ضعَّف **عبد الوهاب النجار** في كتابه «قصص الأنبياء» عدداً من الأحاديث المتضمنة لأخبار الأنبياء وقصصهم، إما بحجة معارضتها للقرآن أو العقل أو العلم، وإما بحجة أنها أخبار آحاد لا تفيد العلم، ولا تصلح لإثباب أمر اعتقادي، أو معجزة من معجزات الأنبياء والرسل، بناء على أن خوارق العادات لا تثبت في رأيه إلا بالمشاهدة، أو عن طريق نص قطعي، ونكتفي هنا بذكر **ثلاثة أمثلة** تدل على الصنيع المشار إليه:

الأول: ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: «**لم يكذب إبراهيم قطُّ إلا ثلاث كذبات؛ ثنتين في ذات الله**»(٣).

ووجه الطعن في الحديث عنده أنه يتضمن نسبة الكذب إلى إبراهيم عليه السلام، مع مصادمة ذلك لما تقرر في العقيدة من أن الأنبياء معصومون عن الكذب، وأن الصدقَ أخص الصفات الواجبة لهم، وهو مصادم أيضاً لآيات القرآن التي وصفت إبراهيم عليه السلام بالصديقية، والإمامة والصلاح، وهي صفات لا يمكن أن ينالها كاذب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٤١] وقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُۥ فِي ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النحل: ١٢٢].

والمنهج الأمثل في رأيه للتعامل مع ما يُنقل عن الأنبياء ويُشعر بكذب أو معصية، هو ما ذكره المتكلمون من وجوب رده إن كان منقولاً بطريق الآحاد، وتأويله إن كان

---

(١) رواه البخاري (٣٤٠٣، ٤٤٧٩، ٤٦٤١)، ومسلم (٣٠١٥)، وأبو داود (٤٠٠٦)، وأحمد (٨٠٤٨).

(٢) رشيد رضا «تفسير المنار» (٩/٣٤٨).

(٣) رواه البخاري (٣٣٥٨)، ومسلم (٢٣٧١)، وأبو داود (٢٢١٢)، والترمذي (٣١٦٦).

منقولاً بالتواتر، فإن لم يمكن تأويله حمل على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة، ولما كان هذا الحديث آحاداً تعين رده[١].

وليس عبد الوهاب النجار أول من طعن في صحة هذا الحديث، فقد سبقه إلى ذلك الرازي في «تفسيره»[٢]، ورد شراح الحديث على من طعن في صحته بأجوبة عديدة[٣]، ولست أدري ماذا يفعل الرازي أو عبد الوهاب النجار أو غيرهما مع قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩] وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣].

بالطبع سوف تُحْمَل الآيتان على محمل مقبول، فما المانع أن يُحمل الأمر الثالث أيضاً، وهو قول إبراهيم عن سَارَة: إنها أختي، مع أن الجميع من باب واحد، كما لا ننسى أن إبراهيم عليه السلام عندما قال عن زوجته: إنها أخته ـ وهي بالفعل أخته في الإسلام والإيمان ـ كان في مواجهة حاكم كافر طاغ، والحرب خدعة، كما ورد في الحديث[٤]، ويجوز فيها ما لا يجوز في غيرها، وكلامه أيضاً يعتبر نوعاً من الكيد والحيلة الجائزة، ولا أرى كبير فرق بينها، وبين ما حدث في قصة يوسف؛ حيث وضع صواع الملك في رحل أخيه؛ كي يتوصل لإبقائه معه[٥].

الثاني: ما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«إن موسى كان رجلاً حييّاً ستيراً، ما يُرى من جلده شيء؛ استحياء منه، فآذاه من آذاه من بني إسرائيل، فقالوا: ما يستتر هذا التستر إلا من عيب بجلده؛ إما برصٌ، وإما أدرةٌ ـ وهي الانتفاخ في خصية الرجل ـ وإما آفة، وإن الله عز وجل أراد أن يبرئه مما قالوا، وإن موسى عليه السلام خلا يوماً وحده، فوضع ثيابه على حجر ثم اغتسل، فلما فرغ أقبل إلى ثيابه ليأخذها، وإن الحجر عدا بثوبه؛ فأخذ موسى عصاه فطلب الحجر، فجعل يقول: ثوبي حجر! ثوبي حجر! حتى انتهى إلى ملأ من بني إسرائيل، فرأوه عرياناً، أحسن الناس خلقاً، وأبرأه مما كانوا يقولون»**.

---

(١) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٨٧ ـ ٩٣.
(٢) انظر: الرازي «مفاتيح الغيب» (٢٢/ ١٨٥، ١٨٩).
(٣) انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (١٥/ ١٢٤، ١٢٥) ابن حجر «فتح الباري» (٦/ ٣٩٢، ٣٩٣).
(٤) رواه البخاري (٣٠٢٩، ٣٠٣٠)، ومسلم (١٧٣٩، ١٧٤٠)، وأبو داود (٢٦٣٦)، والترمذي (١٦٧٥)، وابن ماجه (٢٨٣٣، ٢٨٣٤)، وأحمد (٦٩٨، ٨٠٥٠، ١٢٩٢٨).
(٥) انظر: سورة يوسف [٧٠ ـ ٧٦].

قال: **«وقام الحجر حتى نظر إليه، فأخذ ثوبه ولبسه، وطفق بالحجر ضرباً بعصاه، فوالله إن بالحجر لندباً من أثر عصاه ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً، فذلك قوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩]»(١).

وقد طعن عبد الوهاب النجار في صحة الحديث متسائلاً عن «الداعي الذي أراده الله من جعل الحجر يشتد في الجري، وموسى في أثره مكشوف العورة، ولِمَ كانت هذه المعجزة التي تهتك ستر نبي كريم، يحنق بسببها ويضرب الحجر حتى يؤثر فيه ندوباً؟ وأيضاً فإني لم أفهم كيف يكون ابتلاء الله موسى بالأدرة عيباً، يحول بينه وبين الوجاهة عند الله تعالى؟»(٢).

ثم أضاف وجوهاً أخرى؛ منها أن جري الحجر حصل رغماً عن موسى، ولم يعهد في المعجزات أن تحل رغماً عن النبي، كما أن حصول الندب في الحجر من أثر العصا أمر عادي وليس معجزاً، وكون نبي من الأنبياء مصاباً بالأدرة ليس عيباً منفراً يخل بمكانته ووجاهته(٣).

ولعله من اليسير الإجابة عن هذه الإشكالات كلها، فلا شك أولاً أن جري الحجر وفراره بالثوب معجزة باهرة، ولا يوجد اعتراض صحيح عليها، وعلى فرض أن التعري بين الرجال لعلة ـ كالاغتسال ـ كان محرماً في شريعة بني إسرائيل، فقد يُفعل المحرم لتحصيل مصلحة أكبر وأعظم أثراً، وأيهما أرجح في نظر أي عاقل: وقوع أمة بأسرها في الكفر، وانتقاص وإيذاء نبي كريم، أم كشف عورة لظرف عارض؟

أما مسألة الأدرة، وهل هي عيب أم لا؟ فلا أظن أن أحداً يجادل في كونها نوعاً من النقص بالنسبة للرجال عموماً، فما بالنا بالأنبياء؟! إضافة لعدم وقوفنا على تفاصيل نمط الحياة السائد في بني إسرائيل حينذاك، وماذا كان يعد عندهم عيباً وما لا يعد كذلك؟(٤)

---

(١) رواه البخاري (٢٧٨، ٣٤٠٤)، ومسلم (٣٣٩، ١٧٤٠)، والترمذي (٣٢٢١)، وأحمد (١٠٣٠٠).

(٢) عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٢٩٠.

(٣) المصدر السابق ص٢٨٦ ـ ٢٩١.

(٤) انظر: نقد اللجنة الأزهرية الموجود بكتاب «قصص الأنبياء» ص٢٨٣.

الثالث: ما رواه البخاري ومسلم أن النبيَّ ﷺ قال: «**قال سليمان بن داود** عليه السلام: **لأطوفنَّ الليلة على مائة امرأة أو تسع وتسعين، كلهن يأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: إن شاء الله، فلم يقل: إن شاء الله، فلم يحمل منهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، والذي نفس محمد بيده لو قال: إن شاء الله؛ لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون**»(١).

ووجه الإشكال في الحديث عند عبد الوهاب النجار أن قدرة الإنسان تعجز عن الطواف بمثل هذا العدد من النساء في ليلة واحدة، فضلاً عن أن الليلة لا تسع ذلك، حتى لو فرضنا وقتاً صغيراً جدّاً لكل امرأة، كما أن الله لم يجعل معجزات الأنبياء في السفاد وغشيان النساء(٢).

وأقول: إن المسألة كلها من باب خوارق العادات، وهي لا تسير على نمط القوانين العادية حتى نقيسها على قدرة الإنسان العادي ووقته، ولا ينازع أحد في أن الأنبياء خُصوا بخصائص روحية وبدنية، يتميزون بها على كل من سواهم، وليس في الحديث أن سليمان عليه السلام كان يفاخر بغشيان النساء؛ وإنما جعل ذلك وسيلةً يتقرب بها إلى الله، ويرجو أن يولد له أبناء مجاهدون، يرفعون راية الحق وينصرون دين الله.

٤ ـ حاول **طه حسين** أن يؤصل لقاعدة عامة في التعامل مع أحاديث السُّنَّة؛ مفادها أن «من الواجب على كل مسلم حين يُروى له الحديث عن النبيِّ ﷺ أن يحتاط قبل الأخذ به، وأن يعرضه على القرآن، فإن كان لا يناقض القرآن في قليل ولا كثير، ولا يناقض المألوف من سيرة النبي وعمله، أخذ به، وإلا وقف فيه»(٣).

وواضح ما في هذه القاعدة من توسع وعدم ضبط دقيق؛ بحيث تسمح لكل أحد أن يردَّ ما شاء من الأحاديث بحجة جاهزة سلفاً؛ وهي مخالفة القرآن أو سيرة الرسول ﷺ، وربما أضيف العقل والعلم.

وأما من الناحية العملية، فقد شكك في صحة عدد من الأحاديث الثابتة؛ منها الحديث المعروف والمتفق عليه بين البخاري ومسلم، وفيه أن جبريل أتى النبي ﷺ

---

(١) رواه البخاري (٣٤٢٤، ٥٢٤٢، ٦٦٣٩، ٦٧٢٠، ٧٤٦٩)، ومسلم (١٦٥٤)، والترمذي (١٥٣٢)، والنسائي (٣٨٣١، ٣٨٥٦)، وأحمد (٧٠٩٧، ٧٦٥٨، ١٠٢٠٢).

(٢) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٣٣١.

(٣) طه حسين «مرآة الإسلام» ص٢٠٥.

في صورة رجل، وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان، وفي آخر الحديث قال: أخبرني عن الساعة؟ قال: «**ما المسئول عنها بأعلم من السائل**» قال: فأخبرني عن أمارتها، قال: «**أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحُفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان**»[١].

وبينما رجَّح طه حسين أن الجزء الأول من الحديث مطابق للقرآن ومعاني آياته، فالجزء الأخير في رأيه يخشى أن يكون فيه شيء من التزيد والوضْع، وكذلك القول بأن جبريل جاء على هيئة رجل ليعلم المسلمين دينهم، وهو يقول في عبارة لا تخلو من لمز لأبي هريرة والرواة عنه: «فأما أشراطها ـ أي: الساعة ـ التي جاءت في الحديث، وأن الرجل الذي جاء يسأل النبي كان جبريل، أقبل يعلِّم الناس دينهم، فإنا نتركه لأبي هريرة ولمن روى عنه يحملون تبعته»[٢].

وقد طعن أيضاً في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عباس ﷺ أنه قال: لما اشتد بالنبي ﷺ وجعه، قال: «**ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده**» قال عمر: إن النبيَّ ﷺ غلبه الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا، فاختلفوا وكثر اللغط، قال: «**قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع**»[٣].

وقد علق عليه طه حسين بقوله: «وأكاد أقطع بأن هذا الحديث مهما يكن سنده، غير صحيح... وأكبر الظن أن هذا الحديث وُضع بآخرة، حين تفرق المسلمون شيعاً وأحزاباً»[٤]، وعلة الطعن في الحديث أنه من المستحيل أن يخالف المسلمون أمر الرسول ﷺ، وما كان من الممكن أن يخلي الرسول بينهم وبين هذا الخلاف، وهو الذي لبث فيهم ثلاثة وعشرين عاماً يعلمهم الشرائع، ويأمرهم وينهاهم، ويتلو عليهم كتاب الله[٥].

وأقول: إن ألفاظ الحديث تنص صراحة على نسبة معارضة الأمر لبعض الحاضرين وليس كلهم، وحتى بالنسبة لهؤلاء المعارضين فلقد كان دافعهم حسناً ومبرراً في الظاهر؛ حيث رأوا الوجع قد اشتد على الرسول، ويشق عليه أن يقوم

(١) رواه البخاري (٥٠، ٤٧٧٧)، ومسلم (٨، ٩)، والترمذي (٢٦١٠)، والنسائي (٤٩٩٠).
(٢) طه حسين «مرآة الإسلام» ص١٨٢.
(٣) رواه البخاري (١١٤، ٤٤٣٢، ٧٣٦٦)، ومسلم (١٦٣٧)، وأحمد (٢٩٨٣).
(٤) طه حسين «مرآة الإسلام» ص١١٥.
(٥) المصدر السابق ص١١٥.

ويملي، لا سيما وقد تقرر في نفوسهم أن الدين قد كمل والوحي قد تم، والموجود من القرآن والسُّنَّة يكفي لرفع التنازع، ويؤيد ذلك أن الأمر لو كان على الوجوب والحتم لما تركه ﷺ لمعارضة أحد أو مخالفته، وهو الذي ظل طوال حياته يبلغ أمر ربه وشريعته مهما اشتد الأذى وعظم الابتلاء وكثر المعارضون، فكيف يترك تبليغ أمر شرعي لمجرد اختلاف في الرأي وقع بين نفر من أصحابه؟!

ومن الأحاديث الأخرى التي أثار طه حسين الشكوك حولها ما ثبت في السُّنَّة، واستفاضت به كتب السيرة، من اصطفائه ﷺ نسباً، وكون بني هاشم أفضل قريش، وقريش صفوة مُضَر، وهكذا حتى نصل إلى إبراهيم عليه السلام، ويدل على ذلك قوله ﷺ: **«إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»**[1].

لكن طه حسين استبعد بعقله صحة هذا الحديث، ورأى أنه لا يعدو أن يكون نوعاً من المبالغة والغلو في إضفاء القداسة على شخص النبي وأسْرته، وعلى العرب بصفة عامة، ومن ثَمَّ نجده يقول في كتابه الشهير «في الشعر الجاهلي»: «فالأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها، وأخذ القُصَّاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية، وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة، فيضيفون إلى عبد الله، وعبد المطلب، وهاشم، وعبد مناف، وقصي، من الأخبار ما يرفع شأنهم، ويعلي مكانتهم، ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة، وعلى العرب عامة»[2].

وأعتقد أنه لا يوجد في مثل ذلك الاصطفاء ما يُستغرب أو يُنكر أو يُطعن بسببه في صحة الحديث؛ بل إن المتأمل لأحوال الرسل يلحظ أن الله ﷻ قد اختارهم واصطفاهم بكل معاني الاصطفاء، الظاهرة والباطنة، الخِلقية والخُلقية، وعصمهم من كل ما ينفر الناس عنهم، أو يخل بمقام النبوة والرسالة.

٥ ـ ومع أن **محمد زاهد الكوثري** يعتبر من القائلين بإفادة أحاديث الآحاد المحتفة

---

(١) رواه مسلم (٢٢٧٦)، والترمذي (٣٦٠٥، ٣٦٠٦)، وأحمد (١٦٥٣٨، ١٦٥٣٩).

(٢) طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٤٦، من الطبعة التي أصدرتها مجلة القاهرة، عدد أبريل (١٩٩٥م).

بالقرائن للعلم، ومن المنتقدين بشدة لمن حكوا الاتفاق على القول بظنيتها مطلقاً، واتخذوا من ذلك وسيلة لرد ما لم يَرُقْ لهم من أحاديث وروايات، إلا أنه وقع في المسلك ذاته خلال تعامله مع الأحاديث التي تخالف ما استقرت عليه آراء متكلمي الماتريدية والأشاعرة المتأخرين في باب الصفات الخبرية؛ مما انتهى به إلى تضعيف عدد غير قليل من الأحاديث الصحيحة الثابتة والمتضمنة لبعض الصفات، باحثاً عن أي باب للطعن في الرواة يمكن أن يضعف الحديث بسببه، فإن أعوزه ذلك لجأ إلى تأويل معنى الأحاديث بصورة لا تخلو من تعسف وتعصب للمذهب.

ومن الأحاديث التي طعن في صحتها قوله ﷺ للجارية: «**أين الله؟**» قالت: في السماء، فقال لصاحبها: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»(١) بحجة إثباته صفة العلو لله على خلقه، وكونه في السماء(٢)، وحديث: «**تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده، كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر، نُزلاً لأهل الجنة**»(٣)؛ لما تضمنه من صفة اليد(٤)، وحديث: «**يكشف الله عن ساقه**»(٥)؛ لما فيه من إثبات الساق لله تعالى(٦).

ولا أظن أننا بحاجة للإطالة في مناقشة هذا المسلك، وإثبات صحة الأحاديث السابقة؛ فهي من حيث السند مروية في الصحيحين عن طريق رواة غاية في القوة والوثاقة، ومن حيث المتن ليس فيما تضمنته من المعاني ما يستحيل شرعاً، أو يخدش مقام الألوهية وتقديس الله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، وما كان أسهل حل مثل ذلك الإشكال المتوهم بالكلية لو سرنا على طريقة الصحابة والتابعين في الإيمان والتسليم بكل ما ورد في النصوص، دون تشبيه أو تعطيل أو تمثيل.

ولم يقتصر الأمر عند الكوثري على التعرض لأحاديث الصفات؛ بل طعن في صحة أحاديث أخرى؛ منها الحديث الذي رواه مسلم عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي بن أبي طالب: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: «**أن لا**

(١) رواه مسلم (٥٣٧)، والنسائي (١٢١٨)، وأبو داود (٩٣٠، ٣٢٨٢).
(٢) انظر: الكوثري «المقالات» ص٣٤٩، و«التعليق على الأسماء والصفات للبيهقي» ص٤٢١ - ٤٢٣.
(٣) رواه البخاري (٦٥٢٠)، ومسلم (٢٧٩٢).
(٤) انظر: الكوثري «التعليق على الأسماء والصفات للبيهقي» ص٣٢٠.
(٥) رواه البخاري (٤٩١٩، ٧٤٤٠)، ومسلم (١٨٣).
(٦) انظر: الكوثري «التعليق على الأسماء والصفات للبيهقي» ص٣٤٤.

تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»[١]، وحديث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى أن يُجصص القبر أو يُبنى عليه[٢]، وقد رد بشدة على انتقادات الاتجاه السلفي لبناء القبور وتشييدها وإقامة المساجد عليها[٣].

٦ ـ ومن أساتذة الجامعات نلاحظ أن د. علي سامي النشار يتوسع في الحكم على عدد من أحاديث الصفات وأشراط الساعة بأنها من الإسرائيليات التي تسللت إلى الفكر الإسلامي، دون التفات إلى ورودها في الصحيحين، أو حُكم المُحَدِّثين على بعضها بالتواتر[٤]، ومن تلك الأحاديث حديث نزول الله سبحانه إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الآخر[٥]، وقد وصفه د. النشار بأنه من أحاديث التجسيم التي اخترعها كعب الأحبار[٦].

كذلك حكم على حديث خلق آدم عليه السلام على صفة الرحمٰن[٧] المتفق عليه، وحديث: **«إن القلوبَ بين أصبعين من أصابع الرحمٰن يقلبها كيف يشاء»**[٨]، وحديث وَضْع الله سبحانه قدمه في النار[٩] بأنها إسرائيليات تدل على التجسيم والتشبيه[١٠]، ووصف أيضاً أحاديث المهدي والدجال بأنها إسرائيليات[١١].

والغريب أن الدكتور النشار لم يحذُ حذو المذهب الأشعري الذي استفاض مراراً في بيان انتمائه إليه، وتفضيله على غيره من المدارس الكلامية؛ فالأشاعرة درجوا في التعامل مع نصوص الصفات الخبرية عموماً، سواء أكانت آيات أم أحاديث، إما على إثباتها على الوجه اللائق بالله تعالى، وهي طريقة متقدمي المذهب، وإما على تفويض العلم بها معنى وكيفية إلى الله تعالى، وإما على تأويلها وصرفها عن معناها الظاهر، وهي طريقة المتأخرين، ولم يشع بينهم ردها أو الطعن في صحتها، والأهم

---

(١) رواه مسلم (٩٦٩).
(٢) رواه مسلم (٩٧٠).
(٣) انظر: الكوثري «مقالات الكوثري» ص١٥٩.
(٤) انظر: د. محمد سعيد القحطاني «الإعلام بنقد كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» ص٢٠ ـ ٢٢.
(٥) رواه البخاري (١١٤٥، ٦٣٢١، ٧٤٩٤)، ومسلم (٧٥٨، ١٦٣).
(٦) انظر: د. النشار «نشأة الفكر» (٣/٢٩٣).
(٧) رواه البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١).
(٨) رواه مسلم (٢٦٥٤).
(٩) رواه البخاري (٤٨٤٩، ٤٨٥٠، ٦٦٦١، ٧٤٤٩)، ومسلم (٢٨٤٦، ٢٨٤٧).
(١٠) انظر: د. النشار «نشأة الفكر» (١/٢٨٨).
(١١) المصدر السابق (١/ ٧٠).

من ذلك أنهم أثبتوا أحاديث أشراط الساعة كما هي دون تأويل أو تشكيك في ثبوتها.

٧ ـ حكم **عبد الرزاق نوفل** على ما ورد في قصة المعراج من افتراض خمسين صلاة، ثم نصيحة موسى عليه السلام لرسولنا ﷺ أن يرجع إلى ربه؛ ليسأله التخفيف، ومراجعة النبي ﷺ لربه مراراً حتى صارت الخمسون خمساً(١) ـ بأنه غير مقبول، واصفاً القصة كلها بكونها «إسرائيلية واضحة، ويهودية سافرة»(٢)، معللاً رأيه بعلتين في غاية الغرابة(٣):

الأولى: أن الرسول ﷺ وهو في موقف العبودية والرسالة لا يمكنه أن يراجع الله فيما يأمر أو ينهى عنه، وإنما عليه الطاعة التامة في كل تكليف.

والثانية: أنه يتساءل عن السر في اختيار موسى بالذات من بين الرسل والأنبياء؛ ليكون الموجه للرسول مع أنه ليس أول الأنبياء، ولا آخرهم، ولا هو أبو الأنبياء، وليس بأفضلهم مكانة ومنزلة، وإذن فلا بد أن يكون اليهود هم الذين وضعوا هذا الحديث؛ ليكون دليلاً على فضل موسى على الأمة الإسلامية.

وأقول: إنه لا يوجد أي وجه للتلازم بين مراجعة الله تعالى وسؤاله والطلب منه سبحانه، وبين المساس بمقام الطاعة والانقياد الكامِلَيْنِ، وإلا فهل يستطيع أحد أن يزعم أن سؤال الملائكة لله عن المقصد من خلق آدم قد أخل بطاعتهم التامة، وكونهم لا يَعْصُون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وكذا قول نوح: ﴿إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥] وقول إبراهيم للملائكة القادمين لإهلاك قوم لوط عليه السلام وقريتهم الظالمة: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٢] وتقليب رسولنا ﷺ بصره في السماء مؤملاً تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة.

ثم إن فضل موسى عليه السلام لا يحتاج لوضع حديث كهذا في بيان منزلته وعظيم مكانته، فهو كليم الرحمٰن، وأحد الرسل الخمسة أولي العزم، وقصته مع بني إسرائيل أكثر القصص وروداً وتكراراً في القرآن، ولا يعني ورود حديث متضمناً لفضيلة من فضائله أنه من اختلاق اليهود.

---

(١) رواه البخاري (٣٢٠٧، ٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٢، ١٦٣).

(٢) عبد الرزاق نوفل «الإنسان والقرد وسقوط دارون» ص٧٨.

(٣) المصدر السابق ص٧٨.

أما لماذا كان موسى عليه السلام هو الناصح دون غيره، فلأنه كان قد خبر بني إسرائيل عندما أُمروا بصلاتين فعجزوا، وهم أمة كبيرة وعنيدة، ومن أقرب الأمم زماناً للأمة المسلمة، مقارنة بالأمم الغابرة؛ ومن ثَمَّ كان حريصاً على تقديم نصيحته للنبي ﷺ.

وعلى الرغم من تواتر الأحاديث المصرحة بنزول عيسى عليه السلام، وخروج الدجال آخر الزمان، وعدم تضمنها لأي محال شرعي أو عقلي، فقد نفي عبد الرزاق نوفل ذلك نفياً قاطعاً، ووصف هذه الأحاديث بأنها «مدسوسة على الإسلام، وموضوعة لحرب الإسلام»[١] من قبل أعدائه الذين إذا أرادوا محاربة دين ما، اندسوا بدهاء لوضع أكاذيب وخرافات ضمن معتقداته، ثم في مرحلة لاحقة يبدءون في إثارة الشبهات حولها، وخلاصة الأمر في رأيه: أنه لا دجال باسم المسيح سيظهر، ولا عيسى عليه السلام سينزل، وإنما ذلك كله خرافات لم يرد لها ذكر في القرآن؛ بل آيات القرآن تعارضها وتتناقض معها، مما يؤكد عدم صحة ما ورد بشأنها[٢].

وفي ختام عرضنا لهذه الطائفة من الأحاديث الصحيحة، والتي شكك بعض الباحثين المُحْدَثين في ثبوتها، نود أن نشير إلى **عدة ملاحظات مهمة**، وهي:

أولاً: إنَّ جُلَّ ـ بل يمكن أن نقول باطمئنان: إن كل ـ الأحاديث التي عرضنا لها آنفاً لا تتضمن إشكالاً حقيقيّاً، يلزم منه ردها أو الطعن في صحتها، والمشكلة الحقيقية هي في فهمها بطريقة غير صحيحة، أو تطبيق قوانين الدنيا العادية عليها، وتحكيم العقل فيما هو خارج عن نطاق عمله، فضلاً عن وجود مجال رحب وفسيح لحملها على محمل صحيح، ورفع الإشكال عن الموهم من ألفاظها، والغريب حقّاً أن للباحثين المُحْدَثين باعاً واسعاً في التأويل، وصرف معاني النصوص عن ظواهرها في الكثير من آيات القرآن، فلماذا لم يطبق الأمر نفسه هنا؟

ولعل من المفارقات العجيبة أن نجد نصّاً للقاضي عبد الجبار أبرز منظري المذهب الاعتزالي من المتأخرين ـ مع كل ما عُرف عن المعتزلة من نزعة عقلية مسرفة ـ يجيب فيه بجواب عام ومجمل عن سائر ما يمكن أن يثار من شبهات وإشكالات على بعض الآيات والأحاديث الصحيحة، فيقول: «وينبغي أن تعلموا أن الآيات التي يَسْأل عنها هؤلاء وأمثالهم من أعدائه ﷺ، **والأحاديث** التي صحت

(١) عبد الرزاق نوفل «أسئلة حرجة» ص٩٢.

(٢) المصدر السابق ص٩٢ ـ ٩٧.

عنه، ما أراد بها ما يظنون ولا ما يذهبون إليه؛ إذ لو كان كذلك لكان أولئك الأعداء الذين كانوا معه، وفي بلده، وفي زمانه من قريش والعرب واليهود والنصارى، وأحوالهم في الفطنة والعداوة والدهاء والكيد ما قدمنا وشرحنا، ينطقون بذلك، ويحتجون به، ويجادلون أصحابه، وكان هذا أسهل عليهم مما تكلفوه من إبطال أمره، وإطفاء نوره، وتفريق الناس عنه؛ بمفارقة أوطانهم، وإنفاق أموالهم، وسفك دمائهم، وبهذا الاحتجاج كان أبو الهذيل والشحام يُسكتون الخصوم»[١].

ثانياً: إن كثيراً مما طَعَن في صحته الباحثون المُحْدِثون قد سبقهم إليه نفر من المتكلمين القدامى، ولا سيما المعتزلة وعدد من متأخري الأشاعرة، وإن كان تركيزهم قد انصب على دعوى مخالفة الحديث للقرآن أو العقل، أو تضمنه لما اعتبروه إخلالاً بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، أما الباحثون المُحْدَثون فقد أضافوا جوانب جديدة لرد الحديث كمخالفته لما ظنوه حقائق علمية تجريبية توصل إليها العلم الحديث، أو تعارضه مع الواقع المشاهد المحسوس.

كما يلاحظ أيضاً ما أشرنا إليه سابقاً من أن المتكلمين القدامى في جملتهم كانوا يُسَلِّمون بالأحاديث الصحيحة المتعلقة بأشراط الساعة وأمور الآخرة، فيما اصطلحوا على تسميته بالسمعيات، بينما واجهت هذه الأحاديث تشكيكاً وردّاً من عدد غير قليل من الباحثين المُحْدَثين.

ثالثاً: إن مسلك الشك في صحة الأحاديث وتضعيفها لم يكن محل اتفاق أو موضع قبول من جميع الباحثين المُحْدَثين؛ بل ووجه بانتقاد شديد من بعضهم، وتوالت الردود عليه إما على سبيل الإجمال، وإما بخصوص أحاديث بعينها، وقد جاء النقد أحياناً ممن وجد عندهم نماذج لهذا المسلك؛ مثل رشيد رضا، الذي أنكر على عبد العزيز جاويش طعنه في بعض الأحاديث الصحيحة، فقال: «لا عبرة بكلام الشيخ جاويش في إنكار حديث نبوي ولا في إثباته؛ فإنه ليس له في علم الحديث شيء، وهو جريء على القول في الدين بالهوى والرأي، حتى إنه أنكر بعض أحاديث الصحيحين بغير علم، فهو ينكر ما لا يوافق عقله ورأيه»[٢].

وفي رد يوسف الدجوي على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» اشتكى من جهل

---

(١) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (٢/٦٥٦، ٦٥٧).

(٢) رشيد رضا «مجلة المنار» (١٧/١٨٧).

مؤلفه علي عبد الرازق الشديد بالسُّنَّة وعلومها، حتى ربما كان الحديث صحيحاً مشهوراً وهو في البخاري أو غيره من كتب السُّنَّة، ولكنه لا ينقله إلا من العقد الفريد[(١)].

ثم دعا يوسف الدجوي إلى عدم الكلام عن صحة الأحاديث أو تضعيفها إلا بالطرق المعروفة عند علماء الحديث، وما دام الحديث فيه احتمال للصدق، ولا مانع من تحقق معناه، ولا يوجد قادح من المحسوس أو المعقول؛ قُبِلَ وكان على العين والرأس، وكلام الرسول مقدَّم على كل شيء[(٢)].

ومن ناحية أخرى، يجزم الشيخ أحمد شاكر بصحة جميع ما اشتمل عليه البخاري ومسلم من أحاديث، وأنه لا وجه لمن انتقدوا شيئاً منها، وحتى على فرض وجاهة انتقادهم لبعض رجال سند الحديث من الرواة، فلا يخرجه ذلك عن أصل الصحة، وإنما يُنزله عن الدرجة العليا من الصحة وضبط الرواة التي اشترطها الشيخان، وتميزا بها عن غيرهما من المصنفين في الحديث.

وفي ذلك يقول: «الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث من المحققين، وممن اهتدى بهديهم، وتبعهم على بصيرة من الأمر أن أحاديث الصحيحين كلها ليس في واحد منها مطعن أو ضعف، وإنما انتقد الدارقطني وغيره من الحفاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ في الصحة الدرجة العليا التي التزمها كلٌّ واحد منهما في كتابه، وأما صحة الحديث في نفسه فلم يخالف أحد فيها، فلا يهولنك إرجاف المرجفين، وزعم الزاعمين أن في الصحيحين أحاديث غير صحيحة، وتتبع الأحاديث التي تكلموا فيها، وانقدها على القواعد الدقيقة التي سار عليها أئمة أهل العلم، واحكم على بيِّنة، والله الهادي إلى سواء السبيل»[(٣)].

كما انتقد الشيخ شاكر صنيع بعض المعاصرين الذين أنكروا أو تأولوا بعض أحاديث السُّنَّة بحجة مخالفتها للعقل أو العلم[(٤)]؛ كحديث طلوع الشمس بين قرني الشيطان أو خروج الدابة، أو حديث سقوط الذبابة في الطعام، واصفاً إياهم بأنهم

(١) يوسف الدجوي «رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٨، ٩.

(٢) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥٠٤).

(٣) أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٢٩، و«شرح ألفية السيوطي» ص١١.

(٤) انظر: أحمد شاكر «التعليق على مسند الإمام أحمد» (٦/ ٥٥٣ ـ ٥٥٧) (٨/ ٦٠، ٦١)، و«التعليق على المحلى» (٣/ ٢٢).

«أشربت نفوسهم الجرأة على تكذيب كل حديث لا يوافق آراءهم؛ بل أهواءهم وأذواقهم، وهم خليون إلا من الأهواء»[١].

ونجد موقفاً مشابهاً في الدفاع عن الأحاديث الصحيحة؛ كحديث السحر، وحديث المهدي، والرد على من شكك فيها؛ مثل: محمد عبده وغيره، عند كل من محمد الخضر حسين[٢]، وعبد الرحمٰن المعلمي اليماني[٣]، ود. محمد حسين الذهبي[٤].

رابعاً: من المفارقات اللافتة للنظر، أنه بينما رأينا جرأة واضحة في المبادرة إلى التشكيك في صحة أي حديث يُدَّعى مخالفته للقرآن، أو العقل، أو العلم، فقد وُجِدَ بإزاء ذلك نوع من التساهل في إيراد الأحاديث، والاستشهاد بها، وعدم التمييز بين الصحيح والضعيف منها، طالما كانت تؤيد الفكرة التي يريد هذا الكاتب أو ذاك تأييدها وبيان صحتها.

وهناك العديد من النماذج على ذلك؛ منها استشهاد بعض الباحثين المُحْدَثين بأحاديث في فضل العقل مع أنه لم يصح حديث في هذا الباب، كما نبَّه على ذلك علماء الحديث المتخصصون[٥]، وذكروا أن كل ما رُوي في فضل العقل إما موضوعٌ وإما لا أصل له، لكننا نجد محمد عبده يستشهد بحديث: «أول ما خلق الله العقل»[٦] كذلك أورد فريد وجدي[٧] عدداً من الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة في فضل العقل؛ لبيان مدى عناية الإسلام الكبيرة به، مثل حديث: «الدين هو العقل، ولا دين لمن لا عقل له» وحديث: «إنما يرتفع العباد غداً في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم».

---

(١) أحمد شاكر «التعليق على المحلى» (٣/ ٢٢).

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص١٢٨ ـ ١٣٢، ١٣٩ ـ ١٤٥، و«رسائل الإصلاح» (٣/ ١٥٩، ١٦٠).

(٣) انظر: عبد الرحمٰن المعلمي اليماني «الأنوار الكاشفة» ص٢٤٢ ـ ٢٤٩.

(٤) انظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٢/ ٦١٥ ـ ٦١٧).

(٥) انظر: ابن الجوزي «الموضوعات» (١/ ١٧٧)، وابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٣٣٦، ٣٣٧)، وابن القيم «المنار المنيف» ص٦٦، والسيوطي «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» (١/ ١٢٤)، وملا علي القاري «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» ص١٨٨، والألباني «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» رقم (١)، ود. بكر بن عبد الله أبو زيد «التحديث بما ليس بحديث» ص١٧٣، ١٧٤.

(٦) انظر: محمد عبده «رسالة الواردات» ص١٤.

(٧) انظر: فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٨٥، و«المدنية والإسلام» ص١٢٤.

وعندما انتقده رشيد رضا على إيراده مثل هذه الأحاديث الموضوعة[١]؛ أجاب بجواب مستغرب، خلاصته: أنه نقل هذه الأحاديث من المؤلفات المتداولة في أيدي المسلمين، ثم على فرض عدم صحتها؛ فقد قال الأئمة: إنه لا بأس من رواية الأحاديث وإن كانت ضعيفة، إذا وافقت ما نص عليه الكتاب من كل وجه[٢].

وهو نفس التعليل الذي برر به محمد الغزالي استشهاده بأحاديث غير صحيحة السند في كتابه «فقه السيرة» حيث قال: «قد يكون الحديث ضعيفاً عند جمهرة المُحَدِّثين، لكني أنا قد أنظر لمتن الحديث فأجد معناه متفقاً كل الاتفاق مع آية من كتاب الله أو أثر من سُنَّة صحيحة، فلا أرى حرجاً من روايته، ولا أخشى ضيراً من كتابته، وأراني في ذلك متسقاً مع المنهج العلمي المقرر؛ إذ هو لم يأتِ بجديد في ميدان الأحكام والفضائل، ولم يزد أن يكون شرحاً لما تقرر من قبل في الأصول المتيقنة»[٣].

ومن النماذج الأخرى على هذه الظاهرة، دفاع الكوثري[٤] باستماتة شديدة عن حديث موضوع ومختلق، وهو حديث: «النعمان سراج أمتي» والمقصود به الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأنه يتوافق مع مشربه وتعصبه الشديد للمذهب الحنفي، وهذا الحديث موضوع باتفاق المُحَدِّثين[٥]، ولا أدري كيف فات ذلك على الكوثري، وهو الذي طعن في الكثير من أحاديث الصحيحين لأدنى علة.

ومن الطريف كذلك أن البعض حينما أراد أن يدلل على اشتراط موافقة الحديث للقرآن، وضرورة عرضه عليه أولاً، فإن اتفق معه قُبِلَ، وإلا كان مردوداً، استشهد بحديث موضوع لا يصح مطلقاً، ونصه: «قد كثرت عليَّ الكذابة؛ فطابقوا بين كلامي والقرآن، فإن وافقه وإلا فاطرحوه»، وممن استشهد به الشيخ محمد عبده[٦]، ود. محمد حسين هيكل[٧]، وقد انتقد صنيعهم هذا كل من رشيد رضا[٨]، ومصطفى صبري[٩].

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٣/ ٥٢٤).
(٢) المصدر السابق (٢٣/ ٥٢٤)، ومصطفى صبري «موقف العقل» (٤/ ٤٨٥).
(٣) محمد الغزالي «فقه السيرة» ص١٠.
(٤) انظر: الكوثري «تأنيب الكوثري» ص٤٥، و«تعليقات الكوثري على تاريخ بغداد» (١٣/ ٣٣٥)، والشمس السلفي «الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» (٣/ ٧١).
(٥) انظر: ابن الجوزي «الموضوعات» (٢/ ٤٨، ٤٩)، والشوكاني «الفوائد المجموعة» ص٤٢٠، والشمس السلفي «الماتريدية» (٣/ ٧٢).
(٦) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٤٢٢)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٤٧).
(٧) انظر: د. محمد حسين هيكل «حياة محمد» ص٥٥.
(٨) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٤٧).
(٩) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٧٠.

ثالثاً: الإجماع

لقد حظيت دراسة الإجماع، والبحث في قضاياه المختلفة، باهتمام كبير من قِبَلِ الباحثين المُحْدَثين، وتناول الكثيرون منهم العديد من المسائل المتعلقة به مثل: الكلام عن مفهومه، وإمكان وقوعه، ومدى حجيته، وأُفردت لهِ فصول مطولة في كتب أصول الفقه، كما تعرض له مَن كتبوا في التفسير وعلوم القرآن، فضلاً عن وجود بعض الكتب المستقلة التي خُصصت لدراسته تفصيلاً.

ويمكن أن نشير هنا إلى عدد من العوامل التي ربما تفسر لنا مثل هذا الاهتمام الكبير بدراسة الإجماع، ويأتي في مقدمتها ما يلي:

١ ـ أهمية موضوع الإجماع في ذاته، وصلته بكثير من المسائل المتعلقة بمجالات العقيدة، والفقه، والأصول، والتفسير، وعلم الكلام، مما يستوجب على كل مَن يخوض في أي مجال منها أن يحدد أولاً موقفه من هذا الدليل، ومدى حجيته، ثم يلتزم بسائر ما يترتب على رأيه هذا من لوازم ومقتضيات.

٢ ـ ارتباط الإجماع بكثير من قضايا السياسة الشرعية، أو النظام السياسي الإسلامي مثل: وجوب الخلافة ونصب الخليفة، وطرق تولية وعزل الإمام الأعظم، ومفهوم أهل الحل والعقد، وطبيعة دورهم وسلطتهم، وقد طرحت هذه القضايا نفسها بقوة في العصر الحديث، لا سيما بعد سقوط الخلافة العثمانية[١]، وانشغال المصلحين والمفكرين بالبحث عن مخرج من حالة التيه التي آلت إليها الأمة، ومحاولة إيجاد نظام سياسي موافق للإسلام وموائم للواقع في آنٍ واحد.

---

(١) ونشير هنا أيضاً إلى ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، وقد أنكر فيه وقوع الإجماع على وجوب الخلافة، وقام الكثيرون بالرد عليه، وسوف نعرض لذلك لاحقاً.

٣ ـ ويتصل بالأمر السابق أن الإجماع يمس بصورة ما قضية العلاقة بين الفرد والجماعة وحدود كلٍّ منهما، وهي قضية ذات شأن كبير، ولها صلة بالعديد من المسائل الفكرية الشائكة في الفكر الأخلاقي والسياسي، مثل: الإلزام الخلقي، ومعايير القيمة الأخلاقية، والحرية، والمسئولية، وسلطة الفرد والمجتمع، والعلاقة بينهما.

وقد ألمح محمود الخضيري إلى هذا الأمر فقال: «ومسألة أخرى مثل الإجماع، ألا تستحق أن يُعنى بها كل مشتغل بالعلم لما في اعتبارها من تقدير لقيمة الفرد والجماعة، وتعبير عن النزاع الذي لا ينقطع بين الباحثين في معايير الحقيقة وموازين العلم؟! وهذه المسألة مما تختلف فيها مقالات الفرق ومذاهبها، وكل فرقة تنصر رأيها بالدليل»[1].

٤ ـ شيوع النزعة العقلية، والإعلاء من شأن الاستقلال الفكري، والدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، والميل الشديد إلى عدم التقيد بآراء السابقين، وانتفاء الحرج أو الغضاضة من مخالفتهم، وتبني آراء مستحدثة ومباينة تماماً لما استقر عليه المتقدمون، ولا شك أن الإجماع بمفهومه المعروف يمنع من إحداث قول جديد في مسألة وقع عليها الإجماع من قبل، بل ثار النزاع بين الأصوليين في حكم مخالف الإجماع القطعي، وهل يكفر أم لا؟

وقد أشار أحد أصحاب الاتجاه العقلي، وهو الشيخ محمود شلتوت، إلى شيء من ذلك في سياق انتقاده لتسرع المتأخرين في ادعاء الإجماع العام رغم أنه «كان في وسعهم أن يقيدوا ذلك بالإجماع الطائفي أو المذهبي، ولكنهم قصدوا أن يرسلوا كلمة الإجماع ليسجلوا على المخالف لوازمها الشائعة بين الناس، من مخالفة سبيل المؤمنين، ومشاقة الله ورسوله، وخرق اتفاق الأمة، إلى غير ذلك مما يتحرجه المسلم، ويخشى أن يعرف به عند العامة، وكثيراً ما نراهم يردفون حكايتهم للإجماع بقولهم: ولا عبرة بمخالفة الشيعة والخوارج، أو بمخالفة المعتزلة والجهمية، ونحو ذلك مما يخيفون به، وبهذا امتنع كثير من العلماء عن إبداء رأيهم في كثير من المسائل التي هي محل خلاف؛ ضناً بسمعتهم الدينية، فوقف العلم وحرمت العقول لذة البحث، وحِيلَ بين الأمة وما ينفعها في حياتها العملية والعلمية»[2].

---

(١) محمود الخضيري، مقدمة تحقيق كتاب «التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني» ص٩.

(٢) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦٧.

٥ ـ الشكوى المستمرة من المسارعة إلى ادعاء الإجماع في كثير من المسائل والتساهل في الجزم به، وشهره في وجوه المخالفين للمذهب أو الرأي، مع كونه غير ثابت أصلاً، وهي ظاهرة قديمة انتقدها بعض الأئمة الأوائل مثل الشافعي وأحمد؛ حيث أشار الإمام الشافعي إلى «أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه»[١]، وقال الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»[٢].

وقد تكررت الشكوى من هذه الظاهرة في العصر الحديث أيضاً، فقال محمد عبده: «ثغثغ بعض الناس بلفظ الإجماع حتى أصبحت لهم ديدناً، وحتى زعموا أن كل ما عليه العامة فهو إجماع»[٣]، وأشار أحمد شاكر إلى أن «دعوى الإجماع لا ينفك عنها كثير من العلماء على غير وجهها، ويُشنعون بها على خصومهم إذا أعوزتهم الحجة، وقد بينا خطلها وخطأها»[٤].

وأما سبب ظهورها فقد أرجعه محمود شلتوت إلى اختلاف العلماء الشديد حول الإجماع، وحكاية كل عالم الإجماع على ما يفهمه هو، أو يفهمه إمامه، أو الطائفة التي ينتمي إليها في معنى الإجماع، وما يكفي لتحققه[٥].

٦ ـ ترديد كثير من المستشرقين لتصورات وأفكار خاطئة عن مفهوم الإجماع، وأسباب نشأته، وحدود دوره ووظيفته، وكل هذه الأفكار مما يستحق المناقشة والنقد، والرد والتصحيح:

(أ) فقد صوَّر بعض المستشرقين الإجماع على نحو يشبه عمل البرلمانات، أو المجامع المقدسة التي ظهرت في المسيحية، كما حاول بعضهم عقد وجه للمقارنة بين ما يقوم به المجتهدون في الإسلام، وما يقوم به رجال الدين في المسيحية[٦]،

---

(١) الشافعي «الأم» (١/١٧٨).

(٢) ابن القيم «إعلام الموقعين عن رب العالمين» (١/٢٤)، وعبد القادر بن بدران «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» ص١٢٩.

(٣) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/٦٤٨).

(٤) أحمد شاكر «التعليق على سنن الترمذي» (١/١٨٨).

(٥) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦٧.

(٦) see H. A. R Gibb: Islam, p. 65.

وانظر أيضاً: فيلكس فالوي «الإصلاح في الإسلام» ترجمة: عبد الحميد سالم «مجلة العصور» (٢/١٠٣٢) عدد (٩ مايو ١٩٢٨م)، وهارولد ب. سميث «مذهب الإسلام في =

وهو مفهوم غير صحيح بالمرة، ويتنافى تماماً مع حقيقة الإجماع في الإسلام، وطريقة تحققه، وصفات المجتهدين الذين لا يتم الإجماع إلَّا بهم[١]، كما أنه يتغافل عن الفَرْق الشاسع بين طبيعة الإجماع في الإسلام، وبين ما يقابله من اتفاق رجال الدين في المسيحية على اختلاف فِرَقِها وطوائفها[٢].

وأما نشأة الإجماع فقد أرجعها بعضهم إلى محاولة علماء أهل السُّنَّة للدفاع عن عقائدهم أمام الخصوم بطريقة حاسمة[٣]، أو أنه وسيلة لحسم الخلاف العقدي والفقهي الذي استفحل في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وكاد أن يهدد بنيان الإسلام نفسه[٤].

كذلك زعم كثير من المستشرقين في كتبهم[٥]، وفي بعض دوائر المعارف[٦] أن الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو أول مَن أشاع القول بحجية الإجماع، ورسخ الاعتقاد بذلك في الفكر الإسلامي[٧].

وربما كان أخطر من ذلك كله الفهم الخاطئ لوظيفة الإجماع وحدود عمله،

= الإنسان» ضمن الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص٦٣، جمع ومراجعة محمد خلف الله.

(١) وانظر في نقد هذا المفهوم: د. محمد عبد الله دراز «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» ص٤٤، ٤٥.

Seyyed Hossein Nasr: Ideals and realities of islam. P. 100, 101.

(٢) see: Ahmed Hasan: The doctrine of ijma, in Islam, pp. 244-250.

(٣) انظر: هاملتون جب «دراسات في حضارة الإسلام» ص٢١، ترجمة: د. إحسان عباس وآخرين.

(٤) see: E.E. Calverley: Islam an introduction, p. 70.

وانظر أيضاً: ألبرت حوراني: «تاريخ الشعوب العربية» ١/ ١١٠)، ترجمة: نبيل صلاح الدين.

(٥) see Macdonald: Development of muslim Theology, p. 105.

وانظر أيضاً: هنري ماسيه «الإسلام» ص١٢٥، ترجمة: بهيج شعبان، وهنري سيرويا «فلسفة الفكر الإسلامي» ص٥٥، ترجمة: محمد إبراهيم، وألبرت حوراني «تاريخ الشعوب العربية (١/ ١١٠) ترجمة: نبيل صلاح الدين.

(٦) see: Encyclopaedia of religion and ethics, Vol.12, p. 116 b. art (Sunnites).

(٧) وقد قلدهم في هذا الزعم بغير تثبت أو معرفة بعض الكُتَّاب المعاصرين، فانظر على سبيل المثال: حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟» ص٨٨ ـ ٩٠، و«حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية» ص٣١ ـ ٣٣، وراجع في الرد عليه منذر الأسعد «الكاذب الحزين» ص٣٠.

وادعاء عدد من المستشرقين ـ أمثال: جولد تسيهر[١]، وهنري ماسيه[٢]، وشاخت[٣]، وأندرسون[٤]، وجوستاف جرونبيام[٥]، وغيرهم[٦] ـ أن الإجماع هو أهم وأخطر المصادر الشرعية، وأن من سلطة المجمعين إنشاء أحكام جديدة وإدخالها إلى صميم الدين، سواء تعلقت بالعبادات أو العقائد، وهو فهم يجهل تماماً شروط الإجماع في الإسلام، وضرورة اعتماده على مستند من الكتاب أو السُّنَّة؛ بحيث لا يمكنه أن يأتي بما يخالفهما في قليل أو كثير.

والمهم هو أن العوامل المتقدمة وغيرها كانت من ضمن أسباب اهتمام الباحثين والمُحْدَثين البالغ بدراسة موضوع الإجماع وتحديد الموقف منه، ونظراً لكثرة القضايا والتفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع؛ فسوف نركز بحثنا على قضيتين أساسيتين؛ وهما: مفهوم الإجماع الذي تبناه وسار عليه الباحثون المُحْدَثون، ومدى قربه أو بعده عن المفهوم الشائع عند المتقدمين، ثم هل اعتمد الباحثون المُحْدَثون على الإجماع كمصدر معتبر وحجة صالحة لإثبات المسائل العقدية على المستويين النظري والتطبيقي أم لا؟

مفهوم الإجماع عند الباحثين المُحْدَثين:

من المعروف أن التراث الأصولي والكلامي قد شهد اختلافاً طويلاً حول مفهوم الإجماع، وتصوره، وتحديد المراد به كمصدر من مصادر الاستدلال التي تُستقى منها المسائل الشرعية: العلمية أو العملية، وتنوعت ـ نتيجة لهذا الاختلاف ـ تعريفاته طولاً وقصراً، وضيقاً واتساعاً؛ وفقاً لنظرة كل فريق إلى طبيعته، وإمكانية وقوعه وتحققه بالفعل، ثم هل هو حجة أم لا؟ وشروط حجيته، .وممن يقع؟ وعلام

---

(١) انظر: جولد تسيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص٥٢ ـ ٥٤.

(٢) انظر: هنري ماسيه «الإسلام» ص١٢٦، ترجمة: بهيج شعبان.

(٣) see: J. Schacht: The origins of Muhammadan jurisprudence p. 2.

(٤) see: Anderson: Islamic law in the modern world, p. 14.

(٥) انظر: جوستاف جرونبيام «حضارة الإسلام» ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ص١٩٢ ـ ١٩٧.

(٦) see: E. E. Calverley: Islam an introduction, p. 70, 71.

Couslson: Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence, pp. 22-24.

وانظر أيضاً: دومنيك سورديل «الإسلام» ص٤٤ ـ ٤٦، وفيلكس فالوي «الإصلاح في الإسلام» ترجمة: عبد الحميد سالم، مجلة «العصور» (٢/ ١٠٣٢)، وكذلك ما كتبه ماكدونالد في مادة (إجماع) من دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين (١/ ٤٣٨ ـ ٤٤٠).

يقع؟ إلى غير ذلك من حدود التعريف وقيوده التي نص عليها المتقدمون.

والمطالع لهذه التعريفات على كثرتها يمكنه أن يخرج من خلالها بقاسم مشترك، أو ركن محوري يجمع بينها؛ وهو أن الإجماع يُقصد به حصول الاتفاق التام دون أدنى خلاف على مسألة ما، ومن ثَمَّ كان من أدق ما قدم له من تعريفات، وأقربها للتعبير عن حقيقته أنه «اتفاق كافة المجتهدين من الأمة على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ»(١)، ويلاحظ أنه قد رُوعي في التعريف - إضافة للجانب الاصطلاحي - ما ينطوي عليه لفظ الإجماع ذاته من دلالة لغوية، فجذر الكلمة يدور حول الاتفاق، مقروناً بالعزم والتصميم وعقد الأمر وإحكامه.

وركن الإجماع الأساسي هو اتفاق المجتهدين، فإذا لم يحصل اتفاق بينهم فليس ثمة إجماع، وقد ذكر البعض أركاناً أخرى، كوجود عدد من المجتهدين، وإبداء كل واحد منهم رأيه صريحاً في المسألة، ثم اتفاقهم في الحكم، والظاهر أنها ليست إلا شروطاً أو ضوابط في تحقق الاتفاق، الذي هو في الحقيقة العنصر الجوهري لوجود الإجماع(٢).

وبطبيعة الحال، فمن المؤكد أن الباحثين المُحْدَثين - لا سيما المهتمين منهم بأصول الفقه - قد اطلعوا على تلك التعريفات التي ذكرها المتقدمون، ومن ثَمَّ كان لهم موقف تجاهها؛ إما بالمتابعة والقبول والحذو على منوالها، وإما بالنقد والاعتراض وتبني مفهوم جديد، يرونه أقرب للتحقق الفعلي، وأجدى نفعاً للإسلام والمسلمين.

ومع أن البعض قد يرى أنه لا ينبغي الإطالة في الوقوف عند قضية التعريف؛ إذ من المتفق عليه أنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولا تثريب على الباحث أن يختار مفهوماً معيناً، بشرط أن ينص عليه صراحة في صدر بحثه، لكن الوضع هنا يختلف اختلافاً بيناً؛ إذ تشكلت مواقف أكثرية الباحثين من حجية الإجماع، تبعاً لتصورهم

---

(١) انظر: «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع» (٢/ ٢٠٩)، وأحمد إبراهيم «علم أصول الفقه» ص٨٣، وعبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» ص٢٧، ومحمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص١٨٥، وعلي حسب الله «أصول التشريع الإسلامي» ص١٠٩، ود. عبد الكريم زيدان «الوجيز في أصول الفقه» ص١٠٧.

(٢) انظر: عبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» ص٢٧ - ٢٩، ود. وهبة الزحيلي «أصول الفقه الإسلامي» (١/ ٥٣٦، ٥٣٧)، ود. محمود فرغلي «حجية الإجماع» ص٣٤٢ - ٣٤٤.

لطبيعته وفهمهم لها؛ مما يجعل عرض آرائهم دون تحديد المفهوم الذي تبنوه متعذراً من جهة، ومخالفاً للمنهج العلمي الذي يجعل الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره من جهة أخرى؛ ولهذا كله أطلنا بعض الشيء في عرض هذه المسألة.

ويمكن إجمال ما قدمه الباحثون المُحْدَثون من تعريفات للإجماع في **الاتجاهات التالية**:

الاتجاه الأول:

وقد تبنى أصحابه المفهوم الأصولي الشائع للإجماع دونما فرق مؤثر، ونصوا على أبرز الشروط والأركان التي ذكرها المتقدمون، فعرَّفه بعضهم بأنه «اتفاق كلمة المجتهدين على حكم شرعي»[(١)]، وتارة يُتوسع في التعريف فتضاف إليه عناصر أخرى تزيده تفصيلاً؛ فيُعرَّف بأنه «اتفاق جملة المجتهدين من الفقهاء المسلمين في عصر من العصور على حكم واقعة من الوقائع، أو مسألة من المسائل»[(٢)]، أو هو «اتفاق كلمة المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي»[(٣)].

وبينما تقصر الأكثرية الإجماع على المجتهدين، فهم وحدهم المعتبرون في تحقيقه، ولا أثر لرأي العامة؛ نجد البعض يوسع من دائرته، ويصير الإجماع عنده إجماع كافة المسلمين من لدن عصر الصحابة حتى يومنا هذا، على اختلاف في الاعتداد أو عدم الاعتداد بمخالفي أهل السُّنَّة في الاعتقاد من الفرق الكلامية، فمال فريق إلى اعتبار رأيهم، واختار آخرون حصره في أهل السُّنَّة فحسب، دون التفات لآراء الطوائف الأخرى، كما قسمت طائفة الإجماع إلى عام يعرفه العلماء والعوام، وخاص لا يعلمه إلا المجتهدون وحدهم[(٤)].

وقد سار على هذا المفهوم الأصولي الشائع جُل مَن تعرض لدراسة الإجماع من الباحثين المُحْدَثين، سواء من صنفَ منهم في أصول الفقه، وزاول تدريسه في الجامعات المختلفة، أو مَن ألف في علم الكلام على النمط التقليدي المتمثل في

---

(١) محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص٦٠.
(٢) د. محمد يوسف موسى «التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي» ص٣٠.
(٣) علي حسب الله «أصول التشريع الإسلامي» ص١٠٩.
(٤) انظر: محمد بخيت المطيعي «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» ص٦٠، ٦١، ٦٣، ٦٤، ومحمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص١١٧.

الحواشي والمتون، كما أن الخلاف حول الإجماع كمصدر للاستدلال، ومدى تحققه وحجيته إنما دار حول هذا المفهوم، لا فرق في ذلك بين القائلين بحجيته أو المشككين فيها، ومن ثَمَّ كان من اللازم علينا في هذه الدراسة أن نحتذي حذوه فيما نعتزم تناوله من مسائل وقضايا.

الاتجاه الثاني:

وقد رأى أصحاب هذا الاتجاه أن الإجماع بالمفهوم السابق أشبه ما يكون بالفرض النظري الذي لا وجود له في أرض الواقع؛ وإنما هو تعبير عن صورة مثالية متخيلة أبعد ما تكون عن التحقق الفعلي؛ ولذا فمن الضروري البحث عن مفهوم مغاير على أن تتوفر فيه **سمتان أساسيتان**:

الأولى: إمكانية وقوعه بالفعل.

الثانية: أن يتحقق من ورائه نفع حقيقي؛ بحيث يقدم حلولاً عملية لما يفترض أن تواجهه الأمة من مشاكل وصعوبات.

وعلى هذا الأساس مالوا إلى ربط الإجماع بالسياسة الشرعية، وقصره على أولي الأمر وأهل الحل والعقد دون غيرهم، فحيثما نزلت بالمسلمين نازلة؛ اجتمعت هذه الطائفة وتدارسوها فيما بينهم، ثم أبدوا رأيهم فيها، وإذا ما اتفقوا على حكم مسألة لم يُنص على حكمها في الكتاب والسُّنَّة، مما للرأي فيه مجال من مصالح المسلمين الدنيوية، والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ كان رأيهم هذا إجماعاً.

ومن الواضح أن هذا اللون من الإجماع لا يختص بعصر دون عصر، أو بجيل دون آخر، وإنما يصلح لكل الأزمنة؛ لأن وسائل الناس في تحقيق مصالحهم الدنيوية مما يختلف ويتنوع بتنوع الظروف والمتغيرات، والأئمة مطالبون حيال هذا كله باستشارة أهل الحل والعقد والخبرة في المهم منها.

ويأتي في مقدمة المنظِّرين لهذا الاتجاه الشيخ محمد عبده[1] وتلميذه رشيد رضا، وفي نص مهم يصور رأي الرجلين، حكى رشيد أنه اجتمع ذات يوم هو والشيخ محمد عبده وأحمد فتحي زغلول شقيق سعد زغلول، «وكان مما دار البحث فيه يومئذٍ مسألة الإجماع عند الأصوليين، فأنكر الأستاذ ـ أي: محمد عبده ـ حجيته،

(١) وانظر تفصيلاً مهمّاً عن مفهوم الإجماع عند محمد عبده:
Ahmed Hasan: The doctrine of ijma, in Islam, pp. 244-250.

ووافقه البيك ـ أي: أحمد فتحي زغلول ـ فقلت: إن الأدلة التي يذكرونها على حجيته لا تنطبق إلا على إجماع الأمة التي يمثلها أهل الحل والعقد، قال الأستاذ: لو أرادوا هذا لما أنكره عاقل، وهو ضروري في كل مكان»[(١)].

وفي تفصيل أوسع حاول محمد عبده أن يستخلص معنى الإجماع من آية سورة النساء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] حيث ذكر أنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد، فانتهى به الفكر إلى رأي خلاصته: أن المراد بأولي الأمر في الآية جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء، فإذا أجمع هؤلاء على رأي أو حكم من مصالح الأمة غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال: إنهم معصومون عن الخطأ في هذا الإجماع[(٢)].

وقد سار رشيد رضا على رأي أستاذه مع مزيد من البسط والاستدلال؛ حيث تتبع المعنى اللغوي للفظ الإجماع، وهو جمع الأمر المتفرق وإحكامه والعزم عليه، ثم خلص إلى أن الأصل في الإجماع أن يكون إجماع الأمة كما صرح به بعضهم، لكن لما كان من المتعذر اجتماع أفراد الأمة كلهم، فيحصل المراد بمن يمثلها؛ وهم أولو الأمر، ولا بد من اجتماعهم[(٣)].

وإذا عقدنا مقارنة سريعة بين هذا المفهوم وبين المفهوم الأصولي الشائع؛ فسوف نلاحظ أنه يختلف عنه من **ثلاثة أوجه جوهرية**، وهي:

(أ) المجمعون عند محمد عبده ورشيد رضا هم أهل الحل والعقد، حتى لو لم يصلوا إلى درجة الاجتهاد، بخلاف الإجماع الأصولي الذي يشترط في المجمعين أن يحوزوا تلك المرتبة.

(ب) لا يجوز نقض الإجماع السابق بالإجماع اللاحق عند الأصوليين، بينما يُجوِّز الرجلان للمتأخرين أن ينقضوا ما أجمع عليه مَن قبلهم؛ بل حتى ما أجمعوا هم أنفسهم عليه، إذا رأوا المصلحة في غيره، فإن وجوب طاعتهم لأجل المصلحة لا لأجل العصمة، والمصلحة تظهر وتختفي، وتختلف باختلاف الأوقات والأحوال.

---

(١) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠١٥)، و«مجلة المنار» (٢٠/ ٤٣٥).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٥/ ١٤٧).

(٣) المصدر السابق (٥/ ١٤٨ ـ ١٧٤)، و«مجلة المنار» (٢٠/ ٤٣٦).

(ج) الإجماع الأصولي شامل للمسائل الشرعية جميعها: عقائد وعبادات ومعاملات، بينما هو عند الرجلين مقتصر على المصالح العامة من أمور المعاملات، أما العقائد والعبادات فمردها إلى النصوص الشرعية وحدها.

ويبدو أن هذه الفكرة التي أصَّلها الشيخ محمد عبده قد لقيت قبولاً وترحيباً قويين عند أتباع مدرسته والمتأثرين بها؛ فتبناها عدد منهم، مثل: رشيد رضا الذي تقدمت الإشارة إلى رأيه، كذلك مال إليها الشيخ محمود شلتوت، الذي ذهب إلى أن الإجماع الجدير باعتباره مصدراً من مصادر التشريع هو «اتفاق أهل النظر في المصالح، وهم رجال الشورى الذين تعرض عليهم الحوادث، ويتناولونها بالبحث وتتفق آراؤهم فيها»[1]، وهذا الاتفاق خاص بأهل البحث؛ لأنه ناتج عن النظر، ومن ثَمَّ فلا عبرة بموافقة أو مخالفة من ليس أهلاً لذلك، وقد يسمي أهل النظر هؤلاء بأولي الأمر أو بأهل الحل والعقد.

أما الإجماع بمفهومه الشائع، فلا يمكن اعتباره مصدراً من مصادر التشريع؛ وإنما هو إجماع على العلم بما اجتمعت الأمة عليه؛ لثبوته بالتشريع المقطوع به الذي ليس محلاً للنظر والاجتهاد، وهذا النوع هو ما يُعرف بالمعلوم من الدين بالضرورة، ويجب أن يستوي في العلم به كل المسلمين، ولا يصح لمسلم أن يجهله، والعمل بما تضمنه في مثل هذه الصورة لا يكون في حقيقته عملاً بالإجماع من حيث هو إجماع؛ إنما هو عمل بما تلقته الكافة عن الكافة.

وعليه: فالإجماع ليس مصدراً ولا أصلاً في الثبوت؛ وإنما أثر من آثاره؛ ولذا قرر العلماء أن منكر حجية الإجماع لا يكفر، في حين حكموا على منكر المجمع عليه ـ مثل: وجوب الصلاة، وصوم رمضان، وحرمة الخمر والزنى ـ بالكفر[2].

وخلافاً للشيخ شلتوت الذي يخرج الإجماع بمعناه الشائع من عداد مصادر الاستدلال حاول الشيخ محمد الغزالي ـ بمسلك توفيقي ـ أن يجمع بينه، وبين المفهوم الذي سارت عليه مدرسة محمد عبده، مقرراً أن للإجماع **معنيين**: **أحدهما**: الشائع والمعروف، **والثاني**: هو «اتفاق أهل النظر وأرباب الاجتهاد على حكم ثبت بطريق القياس، أو رعاية المصلحة، أو تطبيقاً للقواعد الفقهية المعتبرة، أو ما أشبه

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٤٤.

(٢) المصدر السابق ص٦٨، ٦٩، ٥٤٤.

ذلك، وكلا النوعين عنده محترم وضروري ويجب اتباعه والعمل بمقتضاه»[١].

ومن خلال ما تقدم يمكننا القول: إن أصحاب هذا الاتجاه قصدوا إلى التفرقة بين **نوعين** من الإجماع؛ **أحدهما**: فقهي، **والآخر**: سياسي، ولكل منهما خصائص وسمات تميزه عن الآخر؛ فالإجماع السياسي مرتبط بمسائل السياسة الشرعية وقضاياها، والمصالح المتجددة للأمة على وجه خاص، أما الإجماع الفقهي فهو واسع المدلول؛ بحيث يمتد ليشمل كل مسائل الدين العقدية منها والفقهية، كما أن الإجماع السياسي مقصور على الصفوة من أهل الحل والعقد والخبرة والمشورة؛ فينعقد باتفاقهم دون غيرهم، ثم هو حجة وقتية لا دائمة، وسنده المصلحة في الأعم الأغلب؛ ولذا فهو قابل للنسخ والتغيير، ومحله أمور المعاملات الدنيوية غالباً، وهو أسبق ظهوراً من الإجماع الفقهي[٢].

الاتجاه الثالث:

وهو قريب الشبه بسابقه، كما يعد بمثابة نتيجة مترتبة عليه، وإن كان يضيف إليه بعداً جديداً، فما دام الإجماع المعتبر هو اجتماع أهل الحل والعقد ـ وهم صفوة الأمة وأصحاب الرأي فيها ـ لدراسة مسألة ما، والتشاور حولها، ثم إبداء رأي معين بشرط أن يُتفق عليه، فهو إذن صورة من صور الديمقراطية في الحكم الإسلامي، تضاهي أرقى ما وصلت إليه الديمقراطيات الغربية الحديثة؛ بل ربما تفوقها.

وأظن أنه لا يخفى ما بين الديمقراطية بمفهومها الغربي، والأساس الفلسفي الذي انبثقت عنه، وبين الشورى كمفهوم ونظام إسلامي متكامل من فروق واختلافات جوهرية، ولكن يبدو أن ظاهرة الانبهار بالغرب المتقدم، والإعجاب بما وصل إليه من رقي وازدهار، ومحاولة تقديم الإسلام وتعاليمه وأحكامه في صورة تناسب عقلية الغربيين، وتحظى بالقبول لديهم، مع تنامي النزعة الدفاعية التي ترمي إلى تأويل أو تحوير كل ما أثيرت حوله الشبه أو وُجِّه إليه الانتقاد من أصول الإسلام، كل ذلك كان من أسباب ظهور هذا الاتجاه، كما أن المفهوم الاستشراقي للإجماع ـ والذي أشرنا إليه من قبل ـ يبدو قريب الشبه منه بدرجة كبيرة.

وهناك عدة نصوص لنفر من الباحثين المُحْدَثين تعبر عن هذه الفكرة؛ ومنهم من

---

(١) محمد الغزالي «ليس من الإسلام» ص٣.

(٢) انظر: عبد القادر أحمد محمد «الإجماع في الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر» ص١٤٥، رسالة دكتوراه بكلية الحقوق، جامعة عين شمس (١٩٧٩م).

صرح بتبنيه للاتجاه السابق كرشيد رضا الذي يقول: «الإجماع في الإسلام في معنى مجالس نواب الأمة في القوانين الإفرنجية، إلا أنه أكمل منها»[١].

كذلك يرى الشيخ مصطفى عبد الرازق في الإجماع مظهراً من مظاهر تنظيم التشريع والديمقراطية، في دولة أخذت تخرج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديمقراطي المنظم[٢].

ويذهب الأستاذ أحمد أمين إلى أن الإجماع مبدأ مهم من مبادئ التشريع الإسلامي، وقد طُبق تطبيقاً وافياً في نظام الشورى عند الأمم الحديثة؛ إذ تنتخب أطهر الرجال، وأبرزهم وهم من كانوا يسمون قديماً بأهل الحل والعقد[٣].

ولا يكتفي الدكتور محمد علي أبو ريان بإبراز أوجه الشبه بين الإجماع والديمقراطية الحديثة، وإثبات وجود نوع من التقارب بينهما؛ بل يذهب إلى مدى أبعد، فيجزم بأننا «إذا حللنا المستوى الأخير للإجماع؛ فإنه يبرز لنا كل معاني الديمقراطية المعاصرة»[٤].

وكما هو متوقع فقد لقيت هذه الفكرة عناية واضحة من الدارسين للنظم السياسية والقانونية في الإسلام، مقارنة بالفكر الغربي، ومن أبرز مَن اهتم بها الدكتور عبد الرازق السنهوري عميد القانونيين المصريين والعرب المعاصرين[٥]، والذي عُني بالبحث عن المضامين السياسية والدستورية الكامنة وراء حقيقة الإجماع، محاولاً الربط بينها وبين الكثير من الحقائق التي انتهى إليها الفكر الحديث.

فالإجماع في رأيه يعبر بصورةٍ ما عن مبدأ الفصل بين السلطات، وهو المبدأ الذي يعد حجر الزاوية في النظم الدستورية الحديثة، فإذا اعتبرنا الحاكم أو الخليفة ممثلاً للسلطة التنفيذية؛ فإجماع العلماء والمجتهدين يمثل السلطة التشريعية[٦].

كذلك يعتبر الإجماع نواة للمبدأ الحديث الذي يجعل إرادة الأمة مصدر

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٠/ ٤٣٦).
(٢) انظر: مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص١٧٢.
(٣) انظر: أحمد أمين «يوم الإسلام» ص١٨٧.
(٤) انظر: د. محمد علي أبو ريان «الإسلام السياسي في الميزان» ص٩.
(٥) انظر: د. محمد عمارة، الدكتور عبد الرازق السنهوري «إسلامية الدولة والمدنية والقانون» ص١٨١ ـ ٢٣٤.
(٦) انظر: د. عبد الرازق السنهوري «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ص٦٧.

السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية، فالأمة - في رأيه - هي التي تعبر عن الإرادة الإلهية بإجماعها، وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته، وبذلك فليس ثمة صورة للديمقراطية الحديثة يمكن أن تعبر عن إرادة الأمة أبلغ مما قرره الإسلام، وبتكريس الإجماع لمبدأ سيادة الأمة، يعد كالشورى أساساً للنظام النيابي في الإسلام، إذا أحسن تنظيمه وتقنينه بصورة محكمة(١).

لكننا نجد من بين الباحثين المُحْدَثين من تحفظ على هذه النزعة، التي ترمي إلى إيجاد وجه للشبه ما بين الإجماع والآليات الحديثة في مناقشة القوانين وسنِّها.

ومن هذا الفريق الدكتور محمد عبد الله دراز، الذي نبَّه إلى أننا لا يجب أن نتصور حصول الاتفاق في الإجماع، كما لو كان طريقة تصويت شامل ناشئ عن استفتاء مفروض على شعب بأكمله، أو على جميع الشعوب الإسلامية، يشترك فيه العالم والجاهل، كما لا يصح أن نتصور المجمعين على هيئة مجمع ديني، أو جمعية عامة أعضاؤها منتخبون أو معينون، تجتمع تحت سقف واحد لمناقشة بعض المسائل العقدية أو الاقتصادية أو السياسية، ثم ينتهي إلى أن الإجماع لا يشبه شيئاً من هذه التنظيمات الغربية، بل يختلف معها في الشكل وطريقة اختيار المجمعين وشروطهم، كما يختلف معها في الموضوع؛ فما يبحثه الإجماع يفترق تماماً عما تبحثه تلك التنظيمات(٢).

وبعد أن عرضنا للاتجاهات الثلاثة السابقة نود التنبيه إلى أننا سوف نسير في بحثنا هذا وفقاً للمفهوم الذي قال به أصحاب الاتجاه الأول؛ نظراً لكونه المفهوم الشائع والمنتشر عند جل العلماء القدامى والمُحْدَثين، وحوله دار الخلاف حول الاحتجاج بالإجماع أو عدم الاحتجاج به، ولأن مفهوم الإجماع الذي قال به أصحاب الاتجاهين الثاني والثالث يختص بمسائل الفقه والمعاملات والسياسة الشرعية، ويصعب تصور وقوعه في المسائل العقدية، والتي هي موضوع اهتمامنا في هذا البحث.

٢ - موقف الباحثين المُحْدَثين من حجية الإجماع في الاستدلال على مسائل العقيدة:

وقد حدث نوع من التباين الواضح في موقف الباحثين المُحْدَثين من حجية الإجماع والاعتداد به كمصدر من مصادر الاستدلال المعتبرة، فرأى البعض أنه حجة

---

(١) انظر: د. عبد الرازق السنهوري «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ص٦٨ - ٧٢.

(٢) انظر: د. محمد عبد الله دراز «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» ص٤٤، ٤٥.

واجبة الاتباع، ومصدر معرفي معتبر، ومال آخرون إلى التشكيك في إمكان وقوعه فضلاً عن حجيته، وجزم فريق ثالث برفض تلك الحجية رفضاً قاطعاً وصريحاً.

ومع أن الاختلاف حول هذا الموضوع ليس بالأمر الجديد؛ بل له جذور تراثية قديمة، غير أنه برز بدرجة أكبر في العصر الحديث، وبدأ يأخذ أبعاداً أخرى لم تكن موجودة من قبل، كما وُجد نوع من الارتباط بين تنامي النزعة العقلية من جهة، وعدم التسليم الكامل بحجية الإجماع حسب مفهومه الشائع من جهة أخرى.

وقد نصت كتب أصول الفقه[1] على أن هناك **عدة مذاهب** في الموقف من حجية الإجماع:

أولها: أنه حجة مطلقاً في كل العصور، فلا يختص بجيل الصحابة وحدهم، ولا بمكان أو زمان معينين، وأصحاب هذا المذهب هم جمهور أهل السُّنَّة، ومنهم الأئمة الأربعة، ومثلهم الزيدية في أحد الأقوال المنسوبة إليهم، وكذلك المعتزلة[2] ـ في مجملهم ـ خلافاً لما قد يُظن من أن نزعتهم العقلية المسرفة تتنافى مع مبدأ كالإجماع، وقد استفاض أصحاب هذا الرأي في ذكر الأدلة من الكتاب والسُّنَّة والآثار على حجية الإجماع.

وأما المذهبان **الثاني والثالث** فقد اختار أصحابهما أن الإجماع حجة، لكنه مقصور على عصر الصحابة وحدهم، كما هو مذهب الظاهرية، وحُكي عن الإمام أحمد، أو هو حجة في عصر الصحابة قبل الاختلاف لا بعده، كما هو مذهب الخوارج، ويبقى مذهب **رابع** اختار أصحابه أن الإجماع ليس بحجة أصلاً، ولا يصح أن يكون مصدراً من مصادر التشريع، وقد نُسب إلى بعض الخوارج والنظامية والشيعة.

ومن خلال هذا العرض يتبين لنا أن الاتجاه الغالب على الفكر الإسلامي هو الاعتداد بحجية الإجماع بصفة عامة، وأن الخلاف في ذلك لا يعبر إلا عن رأي أقلية ضئيلة ومحدودة العدد.

---

(١) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٦/ ٣٨٥، ٣٨٦)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٦٥، ود. محمود فرغلي «حجية الإجماع» ص١٢٨، ١٢٩.

(٢) وقد اعترف المستشرق شاخت بتبني المعتزلة للقول بحجية الإجماع، رغم محاولة كثير من المستشرقين الإيحاء بأن الشافعي هو أول من جعل الإجماع مصدراً من مصادر التشريع.

See: J.Schacht: The Origins Of Muhammadan Jurisprudence, p. 88.

أما في العصر الحديث فقد ازدادت حدة النزاع حول حجية الإجماع، وأثرت نظرة الباحثين المُحْدَثين إلى مفهوم الإجماع وتصورهم لطبيعته على موقفهم من حجيته، ولكي تتضح الصورة بجلاء فسوف نتناول موقفهم على **مستويين**:

أحدهما نظري: نبرز فيه آراءهم الصريحة حول هذا الموضوع.

والآخر تطبيقي: نمثل فيه بعدد من المسائل العقدية التي حُكي الإجماع عليها، وتنوعت طرق التعامل معها، تبعاً لرأي كل فريق في حجيته والاعتداد به؛ لنخلص في النهاية إلى تحديد دقيق لمدى اعتمادهم على الإجماع كمصدر من مصادر الاستدلال على المسائل العقدية.

وعلى **المستوى النظري** نستطيع من خلال تتبع كتابات الباحثين المحدثين، أن نرصد **ثلاثة مذاهب رئيسة** تبلورت آراؤهم حولها، وهي مرتبطة كما أشرنا آنفاً بمفهوم الإجماع وتصوره عند كل فريق:

المذهب الأول: من تابعوا جماهير أهل العلم في القول بحجية الإجماع، وصلاحيته لأن تُستقى منه سائر المسائل الشرعية أصولاً وفروعاً، وقد استدل أصحابه بنفس الحجج تقريباً التي نجدها عند المتقدمين، مثل آية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] وحديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[(١)] كما لم يقصروا حجيته على عصر دون آخر؛ وإنما عمموه في جميع الأزمنة والأجيال.

وقد تبنى هذا المذهب عدد غير قليل من الشخصيات المهمة والمؤثرة؛ منهم الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر الأسبق، والذي رأى أن الإجماع حجة ودليل قاطع، وحجيته لم تؤخذ من الكتاب والسُّنَّة بنصوص محدودة؛ بل هي منتزعة من آيات كثيرة وأحاديث شتى، وإذا كان كل واحد منها يدل بانفراده على حجية الإجماع دلالة ظنية، فإن الظنيات الكثيرة إذا تواردت على معنى واحد أفادت علماً لا يخالجه شك.

ومن تفكر في حقيقة المجتهدين، وأنهم المحيطون بمدارك الشريعة، ثم استقرأ سيرهم، وترفعهم عن المتابعة، والتحفظ عن القول إلا بحجة؛ علم أن من الممتنع

---

(١) رواه الترمذي (٢١٦٧) من حديث ابن عمر، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (١٨٤٨) ورواه ابن ماجه (٣٩٥٠) بلفظ مقارب من حديث أنس، لكن إسناد حديث أنس لا يصح.

تواردهم على قضية، واتفاقهم على القول بها، إلا والحكم ظاهر بيِّن، وهو وإن كان يرى أن انعقاد الإجماع بعد عصر الصحابة مما يعسر إثباته؛ نظراً لاتساع الممالك الإسلامية، ونشأة العلماء في أقطار متباعدة، لكنه على فرض وقوعه يكون حجة كما هو مذهب الجمهور(١).

والإجماع عند الشيخ محمد بخيت المطيعي دليل قطعي، ومع ضرورة اعتماده على مستند فإنه لا يشترط العلم به والوقوف عليه، كما لا فرق بين كون المستند قطعياً أو ظنياً، وهو يقسم الإجماع إلى عام يعرفه العلماء والعوام، والمجمع عليه حينئذٍ عقيدة، ومُنْكره يكفر، وخاص يعرفه العلماء المجتهدون.ولا يعرفه العوام، ومنكره أو مخالفه يُضلَّل ويُبدَّع ولا يُكفَّر(٢).

وقد اهتم عدد من مثبتي حجية الإجماع بالرد على كلام المشككين فيها أو المنكرين لها، ونجد نموذجاً لذلك عند محمد زاهد الكوثري(٣) الذي شن هجوماً شديداً على من نازع في إمكان وقوع الإجماع أو العلم به أو حجيته من المعاصرين، وخص الشيخ محمود شلتوت بالنقد اللاذع، متهماً من يقول بأن الإجماع الذي يدعيه الأصوليون ما هو إلا خيال، بأن كلامه هذا لا يصدر ممن يعقل ما يقول، وإن دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على أن قائله ما درس شيئاً من أصول الفقه، ولم يعلم أن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعاً، بل أطلق كثير من العلماء القول بأن مخالفه كافر.

وظاهرة التشكيك في حجية الإجماع عند المعاصرين ترجع إلى ما يسميه بضعف المناعة الفقهية، التي جعلتهم ضحايا للآراء الشاذة، ويتكرر نفس هذا النقد الشديد للشيخ شلتوت عند آخرين؛ منهم عبد الله الصديق الغماري(٤).

ولن نطيل بذكر الأسماء التي تبنت هذا المذهب بصورة تفصيلية، لكن يكفي أن نشير إلى أن الاعتداد بحجية الإجماع لم يقتصر على اتجاه عقدي أو كلامي دون آخر، بل تبني القول به شخصيات من مختلف الاتجاهات:

---

(١) انظر: محمد الخضر حسين «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» ص٦١، و«نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٤٠، ٧٧.

(٢) انظر: محمد بخيت المطيعي «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» ص٤٤، ٤٥، ٥٧.

(٣) انظر: الكوثري «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى ابن مريم عليه السلام» ص١٤، ٣٣، ٥٦، ٦١ ـ ٧٢، و«المقالات» ص٦٧، ٧١، ١٣٥، ٢١١، ٢١٧.

(٤) انظر: عبد الله الصديق الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٨٤ ـ ٨٩.

(أ) فهو المنحى الغالب على الاتجاه الكلامي، أشعريّاً كان أو ماتريديّاً؛ نظراً لتبني المدرستين لحجية الإجماع، ونجد آثار ذلك واضحة عند الكثيرين من أصحاب هذا الاتجاه، مثل الشيخ مصطفى صبري الذي صرح بأن إجماع المسلمين حجة قاطعة، وهو ثالث الأركان الأربعة التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية[١]، كما قال بذلك الكوثري[٢]، والشيخ عليش[٣]، ومحمد عرفة الدسوقي[٤]، وحسين والي[٥]، وهو الرأي الذي تبناه الأزهر[٦].

(ب) ونفس الأمر نجده عند عدد ممن صنفوا في أصول الفقه، وقاموا بتدريسه في الجامعات، سواء على النمط القديم، أو حاولوا التجديد في المنهج أو الصياغة، مثل أحمد إبراهيم[٧].

(ج) كما اختاره نفر من أصحاب الاتجاه السلفي؛ مثل: محب الدين الخطيب، الذي أدرج الإجماع ضمن المصادر المفيدة للاستدلال على المسائل الشرعية[٨]، والدكتور محمد خليل هراس الذي عده حجة قاطعة، وأكثر الاستدلال الفعلي به في مواطن كثيرة من مؤلفاته[٩].

(د) وتبناه أيضاً عدد من أصحاب الاتجاه الصوفي، وإن ظهر عند بعضهم توسع غير مقبول في حكاية الإجماع، حتى عدوا كل ما عليه العامة، وتوارثوه عن أسلافهم، وسكت عنه أهل عصرهم إجماعاً، ورموا مخالفيهم في مسائل التوسل، وزيارة الأضرحة والموالد، وغيرها من الممارسات الخطيرة بالشذوذ في الرأي، والخروج عن إجماع المسلمين، واختصوا ابن تيمية وسائر السلفيين بالنِّصْبِ الأوفر من ذلك[١٠].

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٥٦).
(٢) انظر: الكوثري «المقالات» ص٦٧، ٧١، ١٣٥، ٢١١، ٢١٧.
(٣) انظر: الشيخ عليش «شرحه على السنوسية» ص٢٢٤، ٢٢٥.
(٤) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص١٦٩ ـ ١٧٩.
(٥) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٦٢، ٦٣، ٧٤.
(٦) انظر «بيان للناس» من الأزهر الشريف ص٨٨ ـ ٩٠.
(٧) انظر: أحمد إبراهيم «علم أصول الفقه» ص٨٥ ـ ٨٧.
(٨) انظر: محب الدين الخطيب «الخطوط العريضة» ص٥٣.
(٩) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٢١ ـ ٦٦، و«شرح القصيدة النونية» (١/ ٢٦، ٣٢، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٢٣) (٢/ ٢١٤).
(١٠) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق، ومن ضل عن الصواب» (٣/ ٩٣، ٩٤) (٦/ ٧، ٨، ١٩، ٢٣، ٣٤).

(هـ) وأخيراً، فقد قال به بعض مَن اتصلوا بالفكر الغربي، وألموا به إلماماً مستوعباً، مثل الدكتور محمد عبد الله دراز[(١)]، والدكتور محمد يوسف موسى[(٢)]، وإن كانت خلفيتهما الأزهرية قد تبرر ذلك، لكن غير المتوقع حقّاً هو أن نرى عباس محمود العقاد[(٣)] يتبنى القول بحجية الإجماع، ويراه مصدراً من مصادر التشريع، وكان المتوقع منه بالنظر لاتجاهه الفكري العام أن يتابع موقف محمد عبده ومدرسته العقلية في هذا الموضوع.

المذهب الثاني: وقد شكك القائلون به في حجية الإجماع بالمعنى الأصولي ولم يقبلوها، وإنما ارتضى بعضهم أنواعاً أخرى؛ مثل إجماع أهل الحل والعقد، أو إجماع الصحابة، أو الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة فحسب، وكانت أول خطوة بدءوا بها هي نقد المفهوم الشائع للإجماع، ثم النظر في إمكانية وقوعه بالفعل، وأخيراً مناقشة الأدلة التي أقيمت على حجيته.

ويعد الشيخ محمد عبده من أشهر ـ وربما كان أول ـ الذين مهدوا لهذا الاتجاه في العصر الحديث، وقد نقل عنه تلميذه رشيد رضا إنكار حجية الإجماع بالمفهوم الشائع واعتداده بنوع آخر هو الحجة عنده، ويتمثل في اتفاق أهل الحل والعقد ـ كلهم أو أكثرهم ـ على ما لا نص عليه من الأمور المتعلقة بمصالح الأمة القضائية أو السياسية، سواء كان ذلك في استنباط الأحكام لها، أم في تنفيذها بالفعل[(٤)].

وهو يرى أن قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩] يشهد لحجية هذا النوع من الإجماع، خلافاً لما درج عليه الأكثرون من الاستدلال بآية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] على حجية الإجماع بمعناه المعروف[(٥)].

ولعل من المهم أن نبحث عن العوامل المؤثرة في فكر الشيخ محمد عبده، والتي

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «دستور الأخلاق في القرآن الكريم» ص٤٢ ـ ٤٧.

(٢) د. محمد يوسف موسى «التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي» ص٣٠، ٣١.

(٣) انظر: عباس العقاد «الفلسفة القرآنية» ص٨٥.

(٤) Ahmed Hasan: The doctrine of ijma, in Islam, pp. 246-247.

(٥) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٥/ ١٨١)، و«مجلة المنار» (٢٠/ ٤٣٥)، و«تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠٥١).

حدت به إلى تبني هذا الموقف، لا سيما مع إرجاع بعض المستشرقين كهنري لاوست[١] رأيه هذا إلى تنامي النزعة العقلية عنده، واعتقاده بكفاية العقل بعد القرآن لتقديم الحلول المقنعة لكل ما يستجد من مشاكل تواجه المجتمع، وأول ما يتبادر إلى الذهن هو النظر في موقف جمال الدين الأفغاني، وهل كان له تأثير مباشر على محمد عبده أم لا؟

وتدل النصوص المنسوبة إلى الأفغاني على أن الإجماع عنده حجة شرعية، ومصدر معتبر، وإن كانت النقول تختلف في مدى عمومية هذا الإجماع، وهل هو عام يشمل كل الأزمنة، أم يقتصر على جيل الصحابة وحدهم؟

ففي بعض كتاباته نجده يقول: «وقد بلغت مكانة الاتفاق في الشريعة الإسلامية أسمى درجة في الرعاية الدينية، حتى جُعل إجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشفاً عن حكم الله وما في علمه، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين، وعد جحوده مروقاً من الدين، وانسلاخاً عن الإيمان»[٢].

وهذا النص ـ كما يذكر د. محمد البهي ـ يفيد أولاً: أن الإجماع هو إجماع الأمة، وثانياً: أن حجيته هي في كل وقت، وليست مقصورة على وقت معين، وجيل معين[٣].

لكن أحد تلامذة الأفغاني؛ وهو عبد القادر المغربي، نقل عنه نصّاً آخر، ينبه فيه إلى أن ما آخى القرآن، فهو من القرآن، ويعد من ذلك الحديث المتواتر، «وكذلك إجماع المسلمين في الصدر الأول على حكم من الأحكام العملية الماضية مع الزمن، وهو ما يتمشى مع القرآن»[٤]، وهذا الكلام يقصر حجية الإجماع على جيل الصحابة وحدهم.

وقد اختلفت أنظار الدارسين في ترجيح نص العروة الوثقى، أو ما نقله عبد القادر المغربي، فرجح د. محمد البهي[٥] الأول، بينما مال البعض[٦] إلى الثاني؛ لأن

---

(١) انظر: هنري لاوست «شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية» (٣/ ٦٢) ترجمة: محمد عبد العظيم علي.
(٢) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٨١.
(٣) المصدر السابق ص٧٩.
(٤) عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث» ص٦٠.
(٥) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٨٠.
(٦) انظر: د. عبد المعطي بيومي «تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث» ص٣٢٨.

العروة الوثقى وإن كانت من أفكار الأفغاني فهي من صياغة محمد عبده، ولا يعنينا كثيراً هذا الخلاف؛ إنما المهم هو أن الإجماع بالمعنى الأصولي ـ أي: اتفاق كافة المجتهدين على حكم شرعي ـ حجة عند الأفغاني، بغض النظر عن كونه عامّاً أو خاصّاً بالصحابة وحدهم؛ مما يجعلنا نرجح أن الأفغاني لم يكن هو المؤثر الأساسي على الشيخ محمد عبده ومدرسته في موقفهم من الإجماع.

وإذا استبعدنا تأثير الأفغاني، فيبقى العامل الآخر المهم، وهُو مجمل الظروف الفكرية والاجتماعية التي مر بها محمد عبده، وشكلت المنحى العام لتفكيره، ومن ذلك ـ بلا شك ـ مسألة الإجماع، ففي ظل حالة الجمود الفقهي على أقوال السابقين، وعدم الجرأة على مخالفتها، والقول بأن باب الاجتهاد قد أغلق منذ قرون طويلة، ثم الزحف الخطير للتشريع والقوانين الأجنبية إلى المجتمع المصري، وإحلالها محل الأحكام الشرعية المستقاة من الفقه الحنفي، والتي كانت مطبقة حينئذٍ.

ثم ظهور مجالس تشريعية لسن القوانين على النمط الغربي، ومنها مجلس شورى القوانين الذي كان محمد عبده نفسه عضواً به، لا شك أن ذلك كله كان من ضمن العوامل التي دفعت محمد عبده إلى معارضة المفهوم القديم للإجماع؛ ظنّاً منه ـ بغير حق في رأيي ـ أنه كان من أسباب تأصيل حالة الجمود الذي خيم على الأمة، وأدى إلى غلق باب الاجتهاد، ثم حاول البحث عن مفهوم جديد للإجماع يساير العصر، ويُوجِدُ حلولاً للمشكلات المستجدة، ويستفيد من تجربة سن القوانين الموجودة في الديمقراطيات الغربية.

وإذا تابعنا المسيرة بعد محمد عبده؛ فسوف نلاحظ أن فكرته قد تسللت إلى تلاميذ مدرسته والمتأثرين بها، فتبناها الكثيرون منهم، إما بنفس صورتها، وإما مع بعض الإضافة والتعديل، وفي مقدمة هؤلاء يأتي رشيد رضا الذي تابع أستاذه في التشكيك في وقوع الإجماع بالمعنى الأصولي، وارتضى حجيته بالمفهوم الذي يربطه بأهل الحل والعقد، وإن كان يضيف إلى ذلك أن كل ما أجمع عليه مسلمو الصدر الأول من أمر الدين، وكان معلوماً عندهم بالضرورة فهو قطعي، لا يستطيع أحدٌ عَلِمَه أن يجحده، وإجماعهم فيه حجة، ولا يعتد بشذوذ بعض الأفراد أو تشكيكهم في حجيته(١).

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١٩٨/٧)، و«مجلة المنار» (٦٢٦/٢٥)، و«يسر الإسلام وأصول التشريع» ص١٧، ٥٣، ١٥٥، ١٥٧.

وعلى نفس المنوال ذهب الشيخ شلتوت إلى أن تفسير الإجماع باتفاق مجتهدي الأمة في عصر ما تفسير نظري بحت لا يقع، ولا يتحقق به تشريع «وحجية الإجماع في ذاتها لم تثبت بدليل قطعي، فضلاً عن أن يكون الحكم الذي أثبت به معلوماً بدليل قطعي فيكفر منكره»[١].

وقد انتهى إلى أن الإجماع الحقيقي الجدير بالحجية لا يكون إلا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفيما كان طريق العلم به هو التواتر الذي يفيد قطعية الورود وانتفاء الريب، ولكنه يعود فيعترف بأن «العمل في مثل هذه الصورة لا يكون عملاً بالإجماع من حيث هو إجماع؛ وإنما هو عمل بما تلقته الكافة عن الكافة، مما لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشرع، وأن الإجماع فيه لم يكن إلا أثراً من آثار الثبوت على هذا الوجه، فلا يكون مصدراً له ولا أصلاً في ثبوته»[٢].

وعلى جانب آخر، ركز عدد ممن كتبوا في أصول الفقه على مسألة إمكانية وقوع الإجماع، وأثاروا عدداً من الإشكاليات بشأنها، ومال بعضهم إلى نفي وقوعه بالكلية، مثل الشيخ عبد الوهاب خلاف، الذي رأى أن الإجماع بتعريفه وأركانه التي ذكرها الأصوليون لا يمكن انعقاده عادة، إذا وُكل أمره إلى أفراد الأمة الإسلامية وشعوبها، أما إذا تولت أمره الحكومات فإن من الممكن تصور وقوعه، كما رجح أن الإجماع لم ينعقد بالفعل في أي عصر من العصور حتى عصر الصحابة أنفسهم[٣].

وقد اختار الشيخ محمد الخضري نفس الرأي، وأقر بأن هناك مسائل كثيرة لا يُعلم فيها خلاف بين الصحابة، لكن غاية ما يمكننا القطع به هو عدم العلم بالمخالف، أما الجزم بوقوع الإجماع فتلك دعوى تحتاج إلى برهان[٤]، بينما مال آخرون كالشيخ محمد أبو زهرة إلى أن الحجية كلها كانت في إجماع الصحابة؛ لأنهم لم يكونوا قد تفرقوا في الأقاليم؛ فكان الإجماع ممكناً، أما في عصر التابعين مع تفرقهم، فإن الإجماع حينئذٍ لم يكن ميسوراً، هذا إن لم يكن متعذراً، ولذلك لا يبتعد عن الحقيقة من يقول: إنه لم يُعْرَفْ إجماع متفق على وقوعه غير

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٦٨.

(٢) المصدر السابق ص٦٨، ٦٩.

(٣) انظر: عبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» ص٣١ - ٣٣.

(٤) انظر: محمد الخضري «أصول الفقه» ص٢٨٥.

إجماع الصحابة[(١)].

ومن بين دارسي الفلسفة الإسلامية نجد الدكتور علي سامي النشار يجزم بأن الإجماع لم يتحقق مطلقاً، مع أن المسلمين بحثوا تلك الفكرة بحثاً وافياً، وشغلت مكاناً ممتازاً في مجامعهم وحلقاتهم[(٢)].

وخلافاً للمنحى العام للاتجاه السلفي القائل بحجية الإجماع بمفهومه الشائع ذهب الشيخ أحمد شاكر إلى أن الإجماع الذي يدعيه الأصوليون لا يُتصور وقوعه، ولا يكون أبداً، وما هو إلا خيال، ثم اختار أن الإجماع الصحيح الذي تثبته الأدلة، والذي لا يجوز لأحد مخالفته، هو الأمور المعلومة من الدين بالضرورة كلها، وليس هناك شيء غيرها يسمى إجماعاً[(٣)].

وثمة ملاحظة مهمة ننهي بها الكلام عن هذا المذهب الثاني؛ وهي أن القاسم المشترك بين القائلين به ـ إذا استثنينا الشيخ أحمد شاكر ـ هو إيثار المنزع العقلي والتأكيد على حرية الرأي، والدعوة إلى الاجتهاد، وذم التقليد وأهله.

وفي ظني أنه ربما انتابهم شعور داخلي بأن الإجماع بمفهومه الأصولي ـ لا سيما مع إساءة تطبيقه وادعاء وقوعه في غير مظانه ـ يساعد على تكريس حالة الجمود، ويمنع المتأخرين من إعمال النظر، وإبداء الرأي فيما انتهى السابقون من البحث فيه، وبذلك يقف عائقاً أمام حرية الاجتهاد، ويؤكد هذا التعليل أن أنواع الإجماع التي قال بها بعضهم، لا مانع فيها من نقض الإجماع السابق بإجماع لاحق، إذا رُئي أن المصلحة تدعو إلى ذلك.

المذهب الثالث: وقد رفض أصحاب هذا المذهب حجية الإجماع بالكلية، أيّاً كان مفهومه أو نوعه، ولم يروا أدنى مبرر لعدِّه مصدراً من مصادر الاستدلال؛ حيث يغني عنه القرآن والسُّنَّة.

وممن مال إلى هذا القول عبد المتعال الصعيدي؛ حيث رأى أن وجوب اعتماد الإجماع على مستند من نصوص القرآن أو السُّنَّة يؤدي إلى انعدام الحاجة لعدِّه أصلاً من أصول الاجتهاد؛ ولهذا دعا إلى الاستغناء عنه بهما، ثم علل ذلك بعلة غريبة

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص١٨٨، ١٨٩.

(٢) انظر: د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/٥٧).

(٣) انظر: أحمد شاكر «نظام الطلاق في الإسلام» ص٧٢، ٧٣.

وغير صحيحة، وهي أن الإعراض عن الأخذ بالإجماع يعمل على جمع كلمة المسلمين، ويزيل الخلاف بينهم؛ لأننا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع؛ فسوف نجد أنفسنا أمام إجماع لأهل السُّنَّة، وآخر للشيعة، وثالث لغيرهم، ومن المتعذر اتفاق هذا الإجماع أو ترجيح واحد على آخر؛ لتعصب كل طائفة لإجماعها.

ومن ثَمَّ كان الأفضل الوقوف أمام النصوص التي يستند إليها الإجماع وجهاً لوجه، بدلاً من الجمود أمام الإجماع، خصوصاً وأن النصوص في نظره تقبل من المرونة والتأويل، أو صرفها عن ظواهرها ما لا يقبله الإجماع[1].

كذلك هاجم إسماعيل مظهر بشدة فكرة الإجماع بمعناها العام، والذي لا يقتصر على الإجماع في العلوم الشرعية وحدها؛ بل يشمل الإجماع في سائر العلوم، وحجته في ذلك أن الخضوع لحكم الإجماع ظلَّ شديد الأثر على عقول الجماعات والأفراد؛ ظنّاً منهم «أن كل إجماع لا بد أن يكون على حق، في حين أن تاريخ العلم والفلسفة لم يؤيد إلا أن كل إجماع لم يكن إلا على باطل، قضاء لحكم العقل والضرورة»[2].

وهكذا، فإن الاعتقاد بصحة الإجماع كان له ـ من وجهة نظره ـ العديد من الآثار السيئة، ومن أخطرها أنه أسهم في صد تيار الأفكار الحرة في العالم؛ لأن معاهد الدين في القرون الوسطى كانت تعتمد عليه في البرهنة على صحة ما تقوله، وبطلان رأي مخالفيها، ولو صحت مقالتهم لظللنا نعتقد أن الأرض مركز النظام الكوني، ولما عرفنا أن الكواكب تدور حول الشمس، وغير ذلك من آراء[3].

«ولو كان كل إجماع صحيحاً كما يقول أصحاب الثبات على القديم؛ لتهدم بناء الرقي المدني والعلمي، ولعدمت العقول نعمة التفكير والبحث فيما يقع حولها من مظاهر الحركة الاجتماعية والاقتصادية، ولبقي الاجتماع الإنساني ثابتاً لا تغير يعتريه، ولا تطور ينتابه، ولخرج الإنسان بثباته على حالة واحدة عن سُنَّة الكون العامة»[4].

---

(١) انظر: عبد المتعال الصعيدي «في ميدان الاجتهاد» ص٢٤، ٢٥.
(٢) إسماعيل مظهر «ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، وأثره في الانقلاب الفكري الحديث» ص١٠، المطبعة العصرية، بدون تاريخ.
(٣) المصدر السابق ص١٠.
(٤) المصدر السابق ص١٠، ١١.

ولا يخفى أن هذا الكلام وما ذكر خلاله من أمثلة لا ينصب بحال على الإجماع اليقيني الذي عرفه الفكر الإسلامي، والذي يختص بالمسائل الدينية المتلقاة من الوحي؛ وإنما يصدق على مجموعة الأفكار والآراء التي تشيع بين الناس في مرحلة تاريخية معينة ويظنونها من قبيل الثوابت، ثم تُتناقل من جيل لآخر حتى تبدو كما لو كانت من الحقائق البدهية، رغم كونها غير ثابتة أصلاً.

ومن الواضح أن موقف إسماعيل مظهر الشديد التحامل على الإجماع قد تأثر كثيراً بالمذهب الفكري الذي تبناه، وتمثل في معاداة القديم بشتى صوره، والدعوة إلى الثورة عليه وتغييره في كل المجالات، ونقد ما يسميه بالعقلية الغيبية التي سادت العالم الإسلامي، والدعوة إلى التحرر من كل القيود الدينية والتقليدية، والانتقال من مرحلة التفكير الغيبي الذي طبع الفكر الإسلامي عبر قرون طويلة إلى مرحلة التفكير العلمي الوضعي الذي اعتنقته أوروبا، وأدى إلى ما وصلت إليه من تقدم ورقي[(١)].

ومن الطبيعي أن يكون الإجماع عنده من معوقات التقدم؛ لأنه يمثل مجموعة من الثوابت الأساسية التي عولت عليها الأمة جيلاً بعد جيل، وتمسكت بها دون تفريط أو تهاون، ولا بد من خلخلتها أولاً ليصبح الطريق ممهداً أمام الحرية الكاملة التي لا يعوقها عائق، ولا يقف أمامها حاجز أو مانع.

وقد وصل الأمر في رفض حجية الإجماع إلى درجة أكثر خطورة وأشد غلوّاً عند **شكري مصطفى** وجماعته التي سماها بجماعة المسلمين، وأُطلق عليها إعلاميّاً وأمنيّاً جماعة التكفير والهجرة، فهم يرفضون تماماً أي قول بحجية الإجماع، ونصوا في إحدى رسائلهم المعنونة بـ «الحجيات» على أن الإجماع ليس بحجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر فلا يصح أن يشرع لنا الرجال ديناً ثم نطيعهم فيكونوا آلهة وأرباباً من دون الله.

ونظراً لأن شكري وجماعته فهموا الإجماع على هذا النوع المشوه، وعدوه نوعاً من تقليد الرجال وآرائهم، والتقليد عندهم هو أصل الشرك والكفر، وسبب ضياع دولة المسلمين، وبث الفرقة والنزاع بينهم، فقد حكموا بكفر مَن يعتقد أن الإجماع حجة؛ لأنه بذلك يتخذ الرجال آلهة ومشرعين من دون الله، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الغلو والبطلان تأصيلاً وتفريعاً[(٢)].

---

(١) انظر: د. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (٢/ ٦٠٩ ـ ٦٣٠).

(٢) انظر: محمد سرور «الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو» ص٣١، ٣٢، ٦١، ٧٤، =

وبعد أن انتهينا من العرض السابق، الذي ركز على موقف الباحثين المحدثين من حجية الإجماع على المستوى **النظري**، يتبقى لنا الآن النظر في **موقفهم العملي أو التطبيقي**، وطريقة تعاملهم مع المسائل التي حُكي الإجماع عليها، وهل احتجوا بالإجماع في سياق استدلالاتهم على المسائل العقدية أم لا؟ ويمكن أن نرصد عدة ملاحظات في هذا الصدد، أهمها ما يلي:

١ ـ وُجد نوع من التناقض الواضح بين الآراء النظرية والمواقف التطبيقية عند بعض من تكلموا عن الإجماع من الباحثين المحدثين، فعلى حين صرح نفرٌ منهم بامتناع وقوع الإجماع على غير المعلوم من الدين بالضرورة وتعذر ذلك؛ إذ بنا نفاجأ بكونهم يستشهدون بالإجماع، ويعتمدون عليه في عدة قضايا؛ منها ما هو مجمع عليه بالفعل، لكن لا يمكن أن يوصف بأنه من النوع الذي أقروا بحجيته، وهو إجماع أهل الحل والعقد، ومنها ما هو أبعد ما يكون عن تحقق الإجماع؛ حيث دار الخلاف حوله قديماً وحديثاً، وثمة نماذج لهذا المسلك عند كلٍّ من: محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمود شلتوت، وعلي عبد الرازق.

فمحمد عبده يستدل بالإجماع على وجوب النظر لمعرفة الله[١]، وهي مسألة مشهورة في علم الكلام، دار خلاف طويل حولها، ومن غير الدقيق علمياً الادعاء بحصول الإجماع عليها، كما يستدل بالإجماع أيضاً على إثبات الشفاعة للعصاة في الآخرة[٢]، ويستدل رشيد رضا بالإجماع على وجوب الخلافة[٣]، وعلى وجوب أداء شعائر العبادات بالعربية[٤].

أما محمود شلتوت الذي أنكر على من يتساهلون في ادعاء الإجماع ولو لم يكن ثابتاً، فقد حكى الإجماع على عدم صحة الاعتماد على أحاديث الآحاد في مسائل العقيدة فقال: «وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات»[٥]، مع أن في المسألة ـ كما أشرنا سابقاً ـ خلافاً

= «الموسوعة العربية الميسرة في المذاهب والأديان المعاصرة» (١/ ٣٣٩).

(١) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢٠٣).

(٢) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٣/ ٢٠٦).

(٣) انظر: رشيد رضا «الخلافة» ص١٨.

(٤) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٣٠)، وانظر نماذج أخرى (١/ ٣٤، ٣٨، ٣٩، ٨٤، ٩٤، ١٠٥) (٦/ ١١٠، ٣٦٧).

(٥) محمود شلتوت «الفتاوى» ص٦٢.

طويلاً وعريضاً، لا يمكن معه بحال أن يقال: إن الإجماع قد وقع عليها، وهو يحتج بالإجماع أيضاً على مسائل عملية، مثل: عدم وجوب صلاة الجمعة على النساء، وعدم صحة أدائها في وقت الضحى، وكون الاستعاذة ليست من جملة القرآن[١].

ويأخذ الأمر صورة عكسية عند علي عبد الرازق، فمسلكه العملي في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» ورفضه القول بوقوع الإجماع على وجوب الخلافة، يتناقض تماماً مع ما ذكره في كتابه «الإجماع في الشريعة الإسلامية».

٢ ـ كان لفكرة الدور ـ وسوف نعرض لها تفصيلاً فيما بعد ـ أثر واضح على طريقة الاستدلال بالإجماع عند القائلين بها، فثبوت الإجماع وكونه حجة مستند ـ طبقاً لهذه الفكرة ـ إلى الدليل النقلي من كلام الله ورسوله، وثبوت كون القرآن والسُّنَّة حجة فرع عن معرفة الله، وإثبات صدقه وصدق المرسلين، وكل ذلك لا يثبت إلا عقلاً، ومن ثَمَّ لا يصح الاستدلال بالإجماع في كل مسألة يتوقف ثبوت صحته عليها؛ مما يؤدي إلى تنحيته عن أهم وأخطر جوانب العقيدة، وقد ظهرت هذه الفكرة لدى عدد كبير من المتكلمين والأصوليين القدامى.

وفي العصر الحديث نجد نموذجاً للتأثر بها عند الشيخ محمد عبده في سياق إثباته لصفة الكلام لله تعالى؛ فقد درج المتكلمون على إثبات أن الله متكلم بإجماع الأنبياء ومتبعيهم على ذلك، لكن البعض اعترض على ذلك بأن الاستدلال بالإجماع هنا يستلزم الدور، فنبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على الكلام؛ لأن الإرسال إنما يتحقق بقول المرسِل: أرسلتك إلى فلان أو ما في معناه، فإذا لم يثبت الكلام فمدعيه كاذب من أول وهلة، أو مشكوك الصدق، وما دام صدقهم موقوفاً على ثبوت الكلام؛ فثبوت الكلام بإجماعهم دور.

وقد أجاب صاحب العقيدة العضدية على هذا الاعتراض بأن ثبوت النبوة لا يتوقف على الكلام؛ لجواز أن يرسل الله الرسل، ويخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم، ويصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم، وبذلك تثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام، ثم تثبت صفة الكلام بقولهم[٢].

---

(١) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٩٣، ٩٥، ١٣٨، ١٦١، ٢٣٤، ٣٦١، ٣٦٤، و«تفسير القرآن الكريم» ص١٨.

(٢) انظر «شرح العقائد العضدية» المطبوع ضمن «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/٥٨٣).

لكن الشيخ محمد عبده الذي كتب حاشية على العضدية، اعترض على هذه الإجابة **بعدة أمور**[1]:

أولاً: عدم التسليم بأن المتكلم من قام به الكلام؛ بل المتكلم من أحدث الكلام في شيء آخر.

ثانياً: أن إجماع الأنبياء على إطلاق لفظ لا يقتضي أن يكون المراد منه حقيقة؛ لأنه قد وقع الإجماع على أمور وليس المراد حقيقة معناها، ومثَّل لذلك بصفة اليد والاستواء على العرش.

ثالثاً: أن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية على خلاف الحقيقة، فكان من الواجب البحث أولاً عن جواز وصف الله بالكلام حقيقة.

رابعاً: أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية، إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يبينه البرهان.

وهكذا يصل محمد عبده إلى منع الاستدلال بالإجماع على صفة الكلام.

٣ ـ وثمة مشكلة أخرى تقف عقبة أمام الاستدلال الفعلي بالإجماع؛ وهي قضية القطعية والظنية، فالمسائل العقدية في رأي الكثيرين لا يصح الاستدلال عليها إلا بدليل قطعي يقيني، ووصف الإجماع بالقطعية يقتضي أن يكون هو في نفسه دليلاً قطعياً، ثم لا يكفي ذلك، بل لا بد من نقله إلينا بطريق مفيد لليقين، وهو المتواتر وحده، وفي كلتا المسألتين خلاف عند الباحثين المحدثين؛ مما يجعل الاحتجاج بالإجماع متعذراً عند من لم يقل بقطعيته.

وقد اعتمد الشيخ شلتوت على هذا الأمر في رده على منازعيه في مسألة نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان، واحتجاجهم بالإجماع على ذلك، بينما حجية الإجماع ـ في رأيه، وعلى افتراض ثبوتها أصلاً ـ غير معلومة بدليل قطعي، فضلاً عن أن يكون الحكم الثابت به قطعياً فيكفر منكره[2].

٤ ـ وإضافة لتضييق دائرة عمل الإجماع نتيجة لفكرتي الدور والظنية، فقد أخرج منه البعض مجالاً آخر مهمّاً، وهو ما يُعرف بالأحكام الدستورية، مع أن هذا المجال من أخص وظائف أهل الحل والعقد، ويمثل حاجة من الحاجات الملحة

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/٥٨٣ ـ ٥٨٦).

(٢) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٧٩، ٨٠.

التي يحتاجها المسلمون اليوم، وحجة مَن منع الاستدلال بالإجماع عليه هي التشكيك في وقوعه أولاً، ثم على فرض وقوعه فهو حجة مؤقتة، ولا تعد تشريعاً عامّاً يناسب كل العصور والأجيال[١].

٥ ـ وتعد مسألة وجوب الخلافة[٢] نموذجاً للمسائل التي أثيرت حولها ضجة كبيرة في العصر الحديث، وقد اتفق علماء الفقه والعقيدة المتقدمون على وجوبها، ونقل الكثيرون منهم الإجماع على ذلك، ولم يُعرف مخالف في هٰذا الحكم سوى ما نسب لبعض الخوارج، والأصم، والفوطي من المعتزلة[٣].

أما في العصر الحديث فقد حاول علي عبد الرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، والذي كان سبب اشتعال تلك المعركة الفكرية حول قضية الخلافة أن يشكك في انعقاد هذا الإجماع[٤]، ليخلص من ذلك إلى عدم وجود دليل شرعي من القرآن أو السُّنَّة أو الإجماع على وجوب الخلافة.

ومن ثَمَّ فهي شأن دنيوي بحت لا علاقة للدين به، وما قام به الرسول ﷺ لا

(١) انظر: د. عبد الحميد متولي «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» ص١١٢.

(٢) وتجدر الإشارة إلى أن مسألة الإمامة ووجوب نصب الإمام، هي في الأصل من المسائل الفقهية العملية، ولكنها صارت في فترة زمنية ما تدرج ضمن كتب العقيدة؛ نظراً للخلافات الكبيرة التي ثارت حولها، وتضخيم الشيعة لها؛ حتى صارت عندهم أصلاً ضرورياً من أصول الإيمان، لا يتم إسلام المكلف إلا به، وانظر في تفصيل ذلك: ابن تيمية «منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية» (١/ ٤٧ ـ ٨١)، والشهرستاني «نهاية الأقدام في علم الكلام» ص٤٧٨، والإيجي «المواقف» ص٣٩٥، ومحمد بخيت المطيعي «القول المفيد» ص٩٩.

(٣) انظر: القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٢٦٤)، والشهرستاني «نهاية الأقدام في علم الكلام» ص٤٧٨، ٤٧٩، وابن خلدون «المقدمة» ص١٧١، والإيجي «المواقف» ص٣٩٥، ومحمد بخيت المطيعي «القول المفيد» ص١٠٠، ورشيد رضا «الخلافة» ص١٨، ومحمد الخضر حسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٢٣، ود. محمد ضياء الدين الريس «النظريات السياسية الإسلامية» ص١٢٤ ـ ١٣٠، ود. عبد الله بن عمر الدميجي «الإمامة العظمى عند أهل السُّنَّة والجماعة» ص٥٤ ـ ٥٨.

(٤) ومن المفارقات الغريبة أنه في الوقت الذي راح علي عبد الرازق يشكك في وقوع الإجماع على وجوب الخلافة أو حتى اعتبارها من الأمور الدينية الشرعية؛ نجد بعض مشاهير المستشرقين ـ كما نقل عنهم ذلك د. ضياء الدين الريس في كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» ص٩٣ ـ يعترفون بأن فكرة الخلافة قامت كلية على مبدأ الإجماع، ومن هؤلاء المستشرقين: شاخت في Encyclopaedia Of Social Sciences, Vol. Viii p. 347.
وجب في كتابه Muhammednis, p. 99.

يعني بحال أن الإسلام في حقيقته يجمع بين الدين والدولة؛ بل أصل رسالة الإسلام روحانية لا علاقة لها بنظام الحكم وطريقته في تسيير الأمور.

وقد بدأ علي عبد الرازق بالتشكيك أولاً في حجية الإجماع بصفة عامة، وفي إمكان وقوعه وثبوته، وذلك بالإشارة دون التصريح، ثم انتقل في المرحلة الثانية إلى إنكار وقوعه بالفعل في مسألة الخلافة؛ محتجّاً بأنه على فرض التسليم الجدلي بكون الإجماع دليلاً معتبراً، فادعاؤه في هذه المسألة بالذات لا يمكن قبوله؛ لوجود خلاف منقول عن الخوارج والأصم، ولأن البيعة على الخلافة كانت تتم بالإكراه وحد السيف.

ثم انتهى إلى أنه «لو ثبت عندنا أن الأمة في كل عصر سكتت على بيعة الإمامة فكان ذلك إجماعاً سكوتيّاً، بل لو ثبت أن الأمة بجملتها وتفصيلها قد اشتركت بالفعل في كل عصر في بيعة الإمامة، واعترفت بها؛ فكان ذلك إجماعاً صريحاً، لو نقل إلينا ذلك لأنكرنا أن يكون إجماعاً حقيقيّاً، ولرفضنا أن نستخلص منه حكماً شرعيّاً، وأن نتخذه حجة في الدين»(١).

ولا يخفى أن في كلامه خلطاً واضحاً بين مسألتين منفصلتين؛ وهما: وجوب نصب الخليفة من جهة، وكيفية اختياره ومبايعته من جهة أخرى، والمسألة الأولى هي التي حكى أهل العلم الإجماع عليها، أما الاتفاق التام على مبايعة خليفة معين، فيمكن القول بأنه لم يقع شيء من ذلك مطلقاً بعد انقضاء ولاية الخلفاء الراشدين الثلاثة: أبي بكر، وعمر، وعثمان رضوان الله عليهم أجمعين(٢).

وقد أحدث كتاب علي عبد الرازق ردود فعل واسعة، وتتابعت المؤلفات في نقضه وتفنيد كلامه، والذي يعنينا هنا ـ بشكل خاص ـ هو موقف منتقديه من إنكاره الإجماع وكيف تعاملوا مع هذه المسألة، فهيئة كبار العلماء في تقريرها عن الكتاب اتهمت مؤلفه بأنه «خرج عن الإجماع المتواتر عند المسلمين، وحسبه في بدعته أنه في صف الخوارج لا في صف جماهير المسلمين»، ثم أشارت إلى أن أصول الحكم ومصادر التشريع عند المسلمين إنما هي «كتاب الله، وسُنَّة رسوله ﷺ، وإجماع المسلمين»(٣).

---

(١) علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ص٣١.

(٢) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس «الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٢٥٠.

(٣) انظر: رد هيئة كبار العلماء على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ص٣٦، هدية «مجلة الأزهر» (ربيع الأول ١٤١٤هـ).

ويتكرر نفس الاتهام عند الشيخ يوسف الدجوي، الذي يشير إلى أن علي عبد الرازق لم يرفض إجماع الصحابة فقط ولا إجماع الأئمة؛ وإنما رفض إجماع الأمة كلها بقضها وقضيضها، مع أن مثل هذا الإجماع وخصوصاً في الأمور العلمية ـ كما هو الحال في مسألة الخلافة ـ يعد من الحجج العقلية لا الشرعية فقط[(١)].

كما يؤكد محمد بخيت المطيعي أن الإجماع المحكي على وجوب نصب الخليفة إجماع صحيح وعام، وهو هنا إجماع عامة المسلمين من لدن عصر الصحابة إلى يومنا هذا، وهو حجة بلا خلاف، ولو فرض معارضة بعض أهل الأهواء فخلافهم غير معتبر؛ لأن الإجماع انعقد قبل وجودهم، وهذا الإجماع منقول تواتراً؛ فهو بمثابة الضروريات[(٢)].

ويصف الدكتور عبد الرازق السنهوري رأي علي عبد الرازق بأنه رأي شاذ، أخذ فيه برأي الخوارج بعد أن أيده بحجج مستحدثة براقة، ولكنها مشكوك في متانتها، أما تشكيكه في حصول الإجماع بحجة مخالفة الخوارج، فمن المعروف أن الإجماع إذا وجد لا ينقض إلا بإجماع لاحق، ولا يكفي لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه[(٣)].

وإلى جانب الردود المنتقدة لكتاب علي عبد الرازق، نجد عدداً من الباحثين المحدثين ـ حتى من كان منهم له موقف خاص من الإجماع ـ ينصون صراحة على وقوع الإجماع من الأمة كلها على وجوب الخلافة، ومن هؤلاء رشيد رضا الذي يقول: «أجمع سلف الأمة وأهل السُّنَّة وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام ـ أي: توليته على الأمة ـ واجب على المسلمين»[(٤)].

٦ ـ ومن المسائل العقدية التي ثار نزاع بين الباحثين المُحْدَثين حول وقوع الإجماع عليها مسألة نزول المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام قبل قيام الساعة، وقد تواترت الأحاديث عن النبيِّ ﷺ في إثبات ذلك[(٥)]، أما الباحثون المُحْدَثون فقد انقسموا إلى فريقين:

---

(١) انظر: يوسف الدجوي «رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص١١٦، ١٣٧.
(٢) انظر: محمد بخيت المطيعي «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» ص٤٨، ٥٥.
(٣) انظر: د. عبد الرازق السنهوري «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ص٩٩.
(٤) رشيد رضا «الخلافة» ص١٨.
(٥) انظر: ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (١/ ٥٨٣، ٥٨٤).

أحدهما: ينفي النزول أو يتأوله؛ ومنهم: محمد عبده، ورشيد رضا[١] ومحمد مصطفى المراغي[٢]، وعبد الوهاب النجار[٣]، ومحمود شلتوت[٤].

والفريق الآخر: يثبته ويرى عدم وجود مانع شرعي أو عقلي من ذلك، وقد تبنى هذا القول شخصيات كثيرة[٥]، كما أُلفت لنصرته كتب مستقلة[٦].

وقد شكك الفريق الأول في حصول الإجماع أو نفاه أصلاً، كما صرح بذلك الشيخ شلتوت[٧]، أما المثبتون للنزول فقد احتجوا بالإجماع، وحكاه كثير منهم، مثل: محمد بخيت المطيعي[٨]، ومحمد زاهد الكوثري[٩]، وعبد الله الصديق الغماري[١٠]، ومحمود خطاب السبكي[١١].

وذهب الدكتور محمد خليل هراس إلى أن هذه المسألة ليست من قبيل المسائل الخلافية التي يعذر فيها المخالف، بل هي من مسائل الإجماع؛ حيث أجمع عليها الأئمة وتواترت بها النصوص، كما أنها من جنس الأخبار التي لا مجال فيها للرأي والاجتهاد[١٢].

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/٣١٦ ـ ٣١٨) (٦/٥٧) (١٠/٤٦٠)، وانظر أيضاً: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٨٠، ٨١، وخالد فوزي «رشيد رضا» ص٦٦ ـ ٦٩.

(٢) انظر: ما نقله عنه محمود شلتوت في «الفتاوى» ص٨٢، ومصطفى صبري في «موقف العقل» (٤/٢٤٠، ٢٤١)، وانظر: رأي أخيه المفسر أحمد المراغي في «تفسير المراغي» (٣/١٦٥، ١٦٦).

(٣) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٤٢٢ ـ ٤٣٠.

(٤) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٥٩ ـ ٨٢.

(٥) ومن القائلين بذلك: الشيخ حسنين مخلوف، وأحمد شاكر، ومحمد بخَيت المطيعي، وزاهد الكوثري، والغماري، ومصطفى صبري، ود. عبد الحليم محمود، ود. محمد خليل هراس، وغيرهم الكثير.

(٦) ومن هذه المؤلفات: كتاب الكوثري «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة»، وكتاب الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام»، وكتاب د. محمد خليل هراس «فصل المقال في رفع عيسى عليه السلام حيّاً، وفي نزوله وقتله الدجال».

(٧) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٧٩ ـ ٨٢.

(٨) انظر: ما نقله عنه الغماري في كتابه «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص١٤١.

(٩) انظر: الكوثري «نظرة عابرة» ص٦٢، ٦٣.

(١٠) انظر: الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٢٣، ٢٤.

(١١) انظر: محمود خطاب السبكي «الدين الخالص» (١/٩٢).

(١٢) انظر: د. محمد خليل هراس «فصل المقال» ص٨٠.

٧ ـ وتبقى نماذج أخرى استدل بعض الباحثين المُحْدَثين بالإجماع على ثبوتها، ويطول المقام بذكرها تفصيلاً، ومن ذلك احتجاج الشيخ محمد الخضر حسين بانعقاد إجماع المسلمين على انقطاع النبوة بعد محمد ﷺ في سياق رده على القاديانية، الذين زعموا عدم انقطاع النبوة[1]، ونفس الإجماع نقله الشيخ مصطفى صبري[2]، واستدل الدكتور محمد خليل هراس بالإجماع على إثبات صفة العلو[3]، وغير ذلك من النماذج.

رأي وتعقيب:

وبعد أن استعرضنا مواقف الباحثين المُحْدَثين المختلفة من الاحتجاج بالإجماع على المستويين النظري والتطبيقي، نختم الكلام عن هذا المصدر بذكر عدة ملاحظات، تمثل وجهة نظر الباحث في هذا الموضوع، وتتلخص فيما يلي:

أولاً: في اعتقادي أن المطالع للأدلة والحجج التي ساقها الأصوليون المتقدمون وتابعهم عليها جمع غفير من المتأخرين ـ وهي كثيرة متنوعة ـ تطمئن نفسه إلى القول بحجية الإجماع، وكونه مصدراً شرعيّاً معتبراً واجب الاتباع والعمل بما تضمنه، وهذه الحجية عامة وشاملة لا تختص بعصر معين، أو زمان دون آخر.

لكن استقراء الواقع العملي يدل على أن انعقاد الإجماع وإن كان ممكناً ـ بل وقع بالفعل في عصر الصحابة ـ فإن من الصعب جدّاً وقوعه في الأعصر التالية، لا سيما مع كثرة البلاد المفتوحة، وتفرق المجتهدين في شتى البقاع، ومع ذلك فوقوعه ليس بمستحيل شرعاً أو عقلاً، وإذا تحقق بالفعل فهو حجة واجبة الاتباع.

ثانياً: إذا كان الإجماع متعذر الوقوع في الأجيال التالية لعصر الصحابة، فأحسب أنه صار في عصرنا هذا أقرب منالاً، وأيسر تحققاً من ذي قبل؛ نظراً لوجود مجموعة من العوامل والظروف المختلفة التي جدت في العصور الحديثة، ولم تكن موجودة من قبل؛ ومنها إمكان حصر المجتهدين لقلة عددهم وسهولة معرفتهم، ومنها تيسر سبل المواصلات لاجتماع هؤلاء المجتهدين أو تراسلهم من بُعد، في ظلٍّ وجود وسائل اتصالات حديثة؛ كالهاتف، والفاكس، وشبكة الإنترنت.

---

(١) انظر: محمد الخضر حسين «القاديانية» ص٢٠.

(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٤/ ٢٦٢).

(٣) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح نونية ابن القيم» (١/ ٢٥، ٢٦).

كما يمكن إثارة القضية في جريدة أو مجلة أو إذاعة أو قناة متلفزة، ثم يرسل كل واحد من هؤلاء المجتهدين رأيه، كما لا ننسى فكرة المجامع الفقهية، وهي موجودة بالفعل، لكن يمكن تطويرها وتفعيل دورها؛ لتؤدي خدمة أجدى للإسلام والمسلمين.

ثالثاً: من الملاحظ أنه لم يقم أحد من الباحثين المحدثين - في الفترة التي نقوم بدراستها - بمحاولة جمع أو حصر المسائل العقدية المجمع عليها، مع الفائدة الكبرى المترتبة على ذلك، وإمكانية اتخاذ هذا النوع من المسائل كأساس أو نقطة التقاء؛ لجمع شمل الأمة واتفاقها على كلمة سواء، وقد أشار البعض - ومنهم رشيد رضا - إلى أهمية هذه الفكرة ودعا إلى تنفيذها[1]، لكن اقتراحه لم يخرج إلى حيز الوجود الفعلي.

رابعاً: ويبقى تساؤل مهم ربما يثار حول جدوى البحث في الإجماع أصلاً، وهل له من فوائد عملية، أم أن كل ما جرى من خلاف حول هذه القضية هو مجرد مشكلة نظرية لا طائل من ورائها؟ ولا سيما مع القول بأن الإجماع لا بد له من مستند من الكتاب أو السُّنَّة، وهو لا يأتي بشيء جديد، ووجود المستند يغني عن الإجماع، ومن ثَمَّ فلا داعي لهذه الضجة وهذا الخلاف الذي شغل الأمة قروناً طويلة.

وأقول: إن هذا الكلام قد يبدو وجيهاً ومبرراً لو كانت وظيفة الإجماع منحصرة فقط في إثبات أحكام جديدة اعتماداً على أدلة شرعية وردت بشأنها، لكن الأمر أوسع دائرة من ذلك بكثير، والنظرة المتأملة في دور الإجماع ووظيفته تدل على أن له فوائد أخرى في غاية الأهمية، ومن أبرزها ما يلي:

(أ) يعتبر الإجماع خصيصة من خصائص هذه الأمة، ومظهراً من مظاهر وحدتها، وضماناً لعدم اجتماعها على باطل؛ لكونها الأمة الخاتمة، ولا يمكن تصور مجيء نبي جديد يصحح ما وقعت فيه من أخطاء، أو انحرفت فيه عن الحق والصواب، كما أنه بمثابة حصن منيع لحفظ الدين، وضمان لعدم ضياع شيء منه.

ومن المشاهد بوضوح أن الخلاف في الأديان الأخرى وخصوصاً النصرانية قد تطرق إلى كل الأصول والمسائل والمصادر التي يقوم عليها الدين من أساسه،

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ١٢).

بخلاف الإسلام الذي يدرك كل منصف أن جميع الطوائف المندرجة داخل إطار الأمة قد اتفقت على الأصول العامة المتعلقة بالله والرسول والقرآن واليوم الآخر.

(ب) تمثل الثوابت الأساسية للإسلام، وجملة الحقائق والأفهام الثابتة والمستقرة والمجمع عليها بين المسلمين سلفاً وخلفاً ـ ردّاً واضحاً وقويّاً في وجه سائر المحاولات التي يرمي أصحابها إلى تمييع مفهوم الإسلام، ووسمه بالاختلاف وعدم التحديد أو الاستقرار على رأي معين؛ بحيث إذا قيل لشخص ما من أصحاب هذا الفريق: إن رأيه في أي مسألة مخالف لدين الإسلام وحقائقه، كان من السهل عليه أن يقول: إنه لا يوجد شيء واحد اسمه الإسلام؛ وإنما هي أفهام المتحدثين باسمه وقراءاتهم لنصوصه وأحكامه[1]، وبذلك لا يبقى شيء ثابت نستطيع أن نقول معه باطمئنان: إن الإسلام يقول كذا أو يرى كذا في المسألة أو القضية المعينة.

ولعل أفضل ما يُرد به على تلك المحاولات الهدامة والمغرضة هو الاتفاق على أصول وثوابت كلية أثبتتها الأدلة الشرعية وأجمع عليها المسلمون سلفاً وخلفاً، ويجد المسلم نفسه مطمئناً وهو يعتمد عليها في تحديد رأي الإسلام، وموقفه من أي قضية أو مشكلة.

(ج) ومما له صلة بالأمر السابق ضرورة جمع واستخلاص قواعد الفهم والاستدلال التي أجمع عليها علماء المسلمين في طريقة التعامل مع النصوص الشرعية، وكيفية استنباط الأحكام منها.

وفي اعتقادي أن عملاً كهذا يمكن أن يعد بمثابة حصن منيع أمام ما نراه ونسمعه من انفلات جاوز كل الحدود في ادعاء الاجتهاد والإفتاء في الدين وأحكامه، والخروج بآراء مستحدثة، ومخالفة تماماً لنصوص الكتاب والسُّنَّة تحت ستار حرية الفكر وإعمال العقل، وأنه ليس في الإسلام كهنوت أو رجال دين يحتكرون الحديث باسمه، وهي كلمة حق أُريد بها باطل.

وليس معنى أنه ليس في الإسلام كهنوت، أو أنه يدعو إلى الاجتهاد والنظر والتدبر، أن الأمر متروك هكذا دون ضوابط أو قواعد، أو كأنه من حق أي أحد ـ مهما كان قدره من العلم أو الفهم ـ أن يجتهد في دين الله، وأن يقول ما شاء من رأي، بغض النظر عن مدى موافقته أو مخالفته لنصوص الكتاب والسُّنَّة.

(١) وممن ردد هذه الفكرة الخطيرة د. نصر أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» ص٢٩، سينا للنشر، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).

(د) إذا وضعنا في الاعتبار رأي الفريق الذي يرادف بين الإجماع وبين المعلوم من الدين بالضرورة ـ وهو ما يعم العلم به جميع المسلمين، ولا يُتصور من أحد جهله، ويحكم بكفر جاحده إذا أصر على الإنكار بعد تعليمه وإزالة عذره، ما لم يكن حديث عهد بإسلام ـ فسوف نجد أن الإجماع يعبر عن الأصول والحقائق الثابتة التي تمثل دين الإسلام وتحدد هويته وحقيقته؛ بحيث لا يُتصور إسلام بدونها، كما أنه يمثل الثوابت التي لا تقبل التغيير أو التبديل، وتلازم حالة واحدة وصورة واحدة لدى جميع أفراد الأمة في كل زمان ومكان.

ووفقاً لهذا المفهوم فإن الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة يُظهر حجم المسائل التي اتفقت عليها الأمة؛ بحيث لا يستطيع أهل الزيغ والضلال إفساد دين المسلمين، كما أن العلم بكم القضايا المجمع عليها يبث الثقة في نفوس المؤمنين بهذا الدين، ويؤلف قلوبهم، ويسد الباب أمام المرجفين الذين يزعمون أن الأمة مختلفة في كل شيء، فكيف يجمعها جامع أو يربطها رابط؟[1]

(هـ) وأخيراً، فإن الإجماع لا يخلو من فائدة، حتى فيما يتعلق بالمسائل العقدية أو العملية المجمع عليها، والتي توجد فيها أدلة من الكتاب والسُّنَّة؛ لأنه يكون حينئذٍ بمثابة دليل إضافي ومعضد، يزيد الحكم ثبوتاً وقوة، وهو أيضاً يرفع المستند الذي قام عليه الحكم من مرتبة الظنية إلى القطعية، كما أنه يغنينا عن إتعاب الذهن أو كده في البحث عن مستند للمسألة، ويقي الأمة من متاعب الخلاف وتفرق الآراء[2].

---

(١) انظر: د. على جمعة «الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية» «مجلة المنار الجديد» ص٤٦، ٤٧، العدد السابع (ربيع الأول ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٠م)، وعلي محمود الجاموس «افتراءات المعاصرين حول أصول الفقه» ص٣٤١.

(٢) انظر: علي محمود الجاموس «افتراءات المعاصرين حول أصول الفقه» ص٣٤٢.

الفصل الثاني

الدليل العقلي

يعد التفكير خصيصة بارزة من خصائص الإنسان، ومظهراً من أهم مظاهر وجوده؛ فهو الذي أعطاه المرتبة العليا التي تميزه عن عالم الحيوان، وبه يواجه الإنسان كل ما يحيط به ليكتشف فيه ما يعينه على التكيف والبقاء، وإنشاء الحضارات بموجب أمانة التكليف[1]، ومسئولية الخلافة في الأرض التي حُمِّلها الإنسان، وتكفَّل بالقيام بها، وكما ينساق الإنسان إلى الغذاء تلبية لحاجات جسمه، فإنه ينساق إلى التفكير تلبية لحاجات عقله[2].

وليس هناك كتاب سماوي حثَّ الإنسان على تحريك طاقته الفكرية، وشجعه على

(١) وهي الأمانة المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهناك أقوال كثيرة للمفسرين في تفسير المراد بالأمانة، ويمكن إرجاعها إلى معنى عام، وهو التكليف، وقبول الأوامر والنواهي، وانظر في الكلام عن معنى الآية تفصيلاً: الطبري «جامع البيان في تفسير آي القرآن» (٢٢/ ٥٣ ـ ٥٨)، وابن الجوزي «زاد المسير» (٦/ ٤٢٧ ـ ٤٢٩)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١٤/ ٢٥٣ ـ ٢٥٨)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٥٢٣ ـ ٥٢٥).

(٢) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢٨٠، ود. محسن عبد الحميد «تجديد الفكر الإسلامي» ص٢٠.

استعمالها كالقرآن الكريم؛ بحيث صار التفكير وإعمال العقل - في المجالات التي يصلح له الخوض فيها - بمثابة فريضة إسلامية، وواجب قرآني يشمل العقل الإنساني في كافة وظائفه، فلا يقتصر على العقل الوازع، أو العقل المدرك، أو العقل المنوط به التأمل الصادق والحكم الصحيح فحسب؛ بل يعم الخطاب القرآني كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة[١].

وأداة التفكير ووسيلته الأساسية هي العقل، الذي يمثل آلة الفهم والإدراك والتمييز والنظر والتلقي والموازنة، وهو سبيل الإنسان لأداء مهمة الوجود والفعل في عالم الشهادة، ومعرفة موقعه وغايته في الحياة، وهو موجهه ودافعه لطلب العلم والتلقي عن رسالات الوحي.

كما أن العقل بما يحوي من قوانين ومعارف بديهية تتراكم مع تقدم العمر وامتداد الأيام يستطيع أن يفهم فحوى نصوص الوحي ومقصوده، ويحسن تنزيل هذه النصوص على الواقع ومستجدات الأمور، ومن ثَمَّ نستطيع أن نقول: إنه لا مجال لتصور وجود الإنسان وأدائه لوظيفته في مجال التلقي عن الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه والعلم، ولا مجال لتحقيق مسئوليته في الخلافة وإعمار الأرض دون وجود العقل وإعماله[٢].

وقد اتفقت كلمة أهل العلم جميعاً من الفقهاء والأصوليين وغيرهم على أن العقل من أول وأهم شروط التكليف، وإذا انعدم أو أصابه خلل سقط التكليف بالكلية، أو نقص بمقدار ما حلَّ بالعقل من ضرر، وهو حكم مستقى من العديد من نصوص الشرع وأدلته[٣].

وانطلاقاً من هذا الحرص الكبير، والاعتراف الواضح بأهمية العقل ودوره ومكانته، فقد أصبح الاعتداد به سمة عامة، وطابعاً غالباً لدى كافة مدارس الفكر الإسلامي، إذا ما استثنينا بعض - لا كل - الصوفية[٤]، والباطنية، وطوائف ممن

---

(١) انظر: عباس العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٥، ٦.

(٢) انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان «أزمة العقل المسلم» ص١١٩، ١٢٠.

(٣) ومن ذلك الحديث المشهور: **«رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق»** رواه الترمذي (١٤٢٣)، وأبو داود (٤٣٩٨)، والنسائي (٣٤٣٢)، وابن ماجه (٢٠٤١) وصححه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع» (٣٥١٢).

(٤) وانظر في الكلام عن موقف الصوفية من العقل: د. محمد عبد الله الشرقاوي «موقف الصوفية =

يسمون بالحشوية[١].

أما من سوى أولئك النفر فالكل مقر بحجية الدليل العقلي، وإمكان وصوله لمعرفة الحقائق وتحصيلها، مع وجود خلاف في حدود عمل العقل وضوابطه، وأين يبدأ، ومتى ينتهي دوره، وما المجالات التي يصح له أن يخوض فيها، وما المجالات الأخرى التي يمتنع عليه أن يبحث فيها أو يتناولها؛ لأنه لا يستطيع أن يصل فيها إلى نتيجة حاسمة.

وفيما يتعلق بمسائل العقيدة على وجه الخصوص، فقد اختار المتكلمون القدامى منذ البداية طريق العقل للاستدلال على أصول الاعتقاد وتأييدها، والدفاع عنها أمام شُبَه الخصوم؛ ثقة منهم في قيمة العقل وقوته وقدرته على إقامة البراهين القطعية، وكونه الطريق الوحيد الصالح ـ من وجهة نظرهم ـ لإقناع المخالفين للإسلام، وغير المصدقين بمصدريه الأساسيين: القرآن والسُّنَّة[٢].

وترتيباً على ذلك فقد سادت الدلالة العقلية جميع أبواب علم الكلام، سوى باب السمعيات[٣]، ولم يقتصر الأمر على الاعتراف بحجية النظر العقلي وإمكانية التعويل عليه فقط؛ بل ذهب كثير من المتكلمين ـ وسوف نعرض لذلك تفصيلاً فيما بعد ـ إلى أن هذا النظر واجب مؤكد، لا يجوز للمكلف تركه أو الإعراض عنه، كما أنه ليس واجباً عادياً من جملة الواجبات؛ بل هو أول الواجبات وأهمها وأخطرها شأناً، ولا يغني عنه بديل آخر لتحصيل المعرفة؛ كالتقليد أو الإلهام.

وربما ظن البعض أن الاتجاه السلفي وأصحاب الحديث غير داخلين في دائرة الاتفاق الذي أشرنا إليه آنفاً حول الاعتداد بالعقل، أو أنهم ينكرون حجة العقل، ويذمون الآخذين بها، وهو اتهام كثيراً ما رماهم به المتكلمون، وإن كان غير مطابق للواقع بالمرة.

ولعل من المهم أن ننقل نصّاً لواحد من أبرز منظري هذا الاتجاه؛ وهو ابن تيمية، يجيب فيه عن ذلك، فيقول: «ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل

= من العقل حتى نهاية القرن الرابع الهجري»، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٧٨م).

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٤٥، ١٦٤، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١١٧.

(٢) انظر: إبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٠٨.

(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٢٠٧، ٢٧١.

الحديث والسُّنَّة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حُكِي إنكار النظر عن بعض أئمة السُّنَّة، وهذا مما ينكرونه عليهم، فيقال لهم: ليس هذا بحق؛ فإن أهل السُّنَّة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يُعرف عن أحد من سلف الأئمة، ولا أئمة السُّنَّة وعلمائها أنه أنكر ذلك؛ بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك»[١].

وإن كان ابن تيمية يعود فينبه إلى ما حدث من خلط في معاني مصطلحات النظر والاستدلال، وإيجاب البعض لطرائق معينة أو أسلوب محدد، إذا خرج عن الالتزام به أحد اتُّهِمَ بإنكار النظر، مع أنه لم ينكر النظر الصحيح؛ وإنما أنكر النظر الباطل[٢].

وإذا كان هذا هو الحال عند المتقدمين، الذين اعترفوا بحجية الدليل العقلي، واعتمدوا عليه في مجال الاستدلال العقدي ما بين مُقل ومُستكثر، وما بين مُطلق العنان للعقل كي يخوض في سائر المجالات والمسائل دونما قيد أو شرط، وبين من يستخدمه فيما يصلح أن يعمل فيه بغير تفريط أو إفراط، فالسؤال الذي يتعين علينا في هذا الفصل أن نجيب عليه هو: هل سلك الباحثون المُحْدَثون ـ على تنوع اتجاهاتهم ومشاربهم ـ المسلك ذاته أم كان لهم موقف آخر مختلف؟

وقبل أن نسترسل في الإجابة عن هذا السؤال، فثمة ملاحظة لافتة للنظر؛ وهي أن الباحثين المُحْدَثين لم يُعنوا عنايةً ذات بال بقضية تعريف العقل وتحديد مفهومه، ولم يحتذوا حذو المتقدمين الذين اهتموا بتلك المسألة، وشغلت مساحات واسعة من كتبهم، ونتج عنها تمايز واضح في الرأي؛ حيث انفرد كلٌّ من الأصوليين، والمتكلمين، والصوفية، وأصحاب الاتجاه السلفي بمفهوم يقترب أو يبتعد عن المفاهيم الأخرى، كما تأثر الفلاسفة بنظريات الفلسفة اليونانية حول العقل، وظهرت لديهم مصطلحات متعددة؛ كالعقل الفعال، والعقول المجردة، والهيولى، وغيرها من المفاهيم.

ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى النزعة العملية الغالبة على تفكير الكثير من

(١) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٤/ ٥٥، ٥٦).

(٢) المصدر السابق (٤/ ٥٦).

الباحثين المُحْدَثين، والتي ترى أن كل مسألة نظرية لا تترتب عليها فائدة حقيقية فلا جدوى من البحث فيها أو الانشغال بها.

ثم لإحساسهم بأن المشكلة الجوهرية الجديرة بالاهتمام في زمانهم ليست في تحديد مفهوم العقل، أو إثارة الخلافات حول تعريفه؛ وإنما المحك الحقيقي هو إعمال هذا العقل وتوظيفه بالصورة المثلى، وإخراج المسلمين من حالة الجمود والتقليد التي خيمت عليهم، وعطلت عقولهم عن الفكر والإبداع والترقي، وتقديم الجديد النافع في شتى المجالات عبر قرون طويلة؛ مما جعلهم يهملون مسألة التعريف، ويركزون على إبراز حجية الدليل العقلي وأهميته، ووجوب استخدامه، والدعوة إلى النظر والاجتهاد، ونبذ التقليد، كما سنرى ذلك تفصيلاً في النقاط التالية.

حجية الدليل العقلي ومكانته عند الباحثين المُحْدَثين:

تضافرت مجموعة من العوامل المختلفة التي دفعت الباحثين المُحْدَثين للعناية الشديدة بالعقل، والإعلاء من شأنه، والإلحاح المستمر على ضرورة إعماله، والاستفادة من نتائجه، وتنوعت تلك العوامل ما بين داخلي نابع من حالة الأمة الفكرية والثقافية، وخارجي وافد بفعل الروابط الثقافية مع الغرب من بعثات، وصحافة، واستشراق، وغير ذلك.

١ ـ ويأتي في مقدمة العوامل الداخلية حالة الجمود والركود الفكري التي انتابت العالم الإسلامي طيلة قرون عدة، وخيمت بظلالها الكئيبة على كافة المجالات، ولا سيما مجال العلم والتأليف في كافة الفروع، ومن أهمها العقيدة التي غلب على ما صُنِّف فيها ـ كما أشرنا من قبل ـ التكرار، والإعادة، والاجترار، والدوران في فلك المذهب وعدم الخروج عنه قيد أنملة، وصعوبة الأسلوب وتعقده، واستفراغ الجهود والطاقات في شرح المتن، وحل ما غمض واستغلق من ألفاظه، ثم التحشية على الشرح، ثم التقارير التي تدفع الاعتراضات وتجيب عنها، وهكذا دواليك في حلقة مفرغة، لا ينكر أحد أنها لم تخل من بعض الفوائد والمزايا، لكنها إن كانت قد أفادت قلة من المتخصصين؛ فهي لم تُجْدِ نفعاً لعموم المسلمين، ولم تمنحهم علماً أو زيادة في إيمان ويقين.

وإذا أضفنا إلى ذلك مقارنة الباحثين المُحْدَثين حال المسلمين بما وصلت إليه الحضارة الغربية من تقدم ورقي، وإحساسهم بأنها ما وصلت إلى ما وصلت إليه إلا

بإعمال العقل وحسن توظيفه، وتحكيمه في شتى أمور الحياة، فمن المؤكد أن الكثيرين منهم اعتقدوا أنه لا مخرج من هذا الوضع البئيس إلا بالدعوة إلى العقل، والثورة على التقليد والجمود، وتقييد الفكر أو تعطيله.

٢ ـ لا شك أن كلّاً من البعثات، والصحافة، والاستشراق قد عملت على وقوف الباحثين المُحْدَثين على ما يجري في الغرب من نهضة علمية وتقنية هائلة، واقتران تلك النهضة بثورة الفكر وحرية الرأي، وشيوع الروح العلمية الدقيقة، مع بروز تيارات ومذاهب فلسفية تعلي من شأن العقل، وتدعو إلى تحكيمه في كل مجال، وعدم قبول ما يعارضه، فضلاً عما يستعصي على العقل فهمه أو إدراكه، ثم امتداد هذه الدعوة إلى درجة المطالبة بوضع كل العقائد والأفكار ونصوص الوحي تحت مجهر العقل، فما وافقه أُخذ به، وإلا كان مصيره الرد والرفض.

ومن المعروف تاريخيّاً أن النص الديني قد ساد كمصدر للمعرفة في الفكر الغربي إبان القرن الثامن عشر؛ بمعنى أن العقل إذا بحث أي مسألة كان للدين الكلمة الفاصلة فيما يتعلق ببحثه، وهذا ما تبناه الكاثوليك والبروتستانت والفلاسفة الذين ناصروا الوحي، وكانوا يعتبرون الدين هو المصدر الأول والأخير للوجود والمعرفة.

لكن هذا الوضع تغير كثيراً في القرون التالية، وانتقلت السيادة في الفكر الأوروبي للعقل الإنساني، وظهر كثير من الفلاسفة يجمع بينهم الاشتراك في تحليل المعرفة، ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية، وبالجملة حلَّ العقل محل الدين أو الوحي كمصدر أساسي للمعرفة، وطريق للوصول إليها(١).

وكان من الطبيعي أن تتسرب هذه الأفكار بصورة أو بأخرى إلى بعض الباحثين المُحْدَثين عن طريق الصحافة أو البعثات أو الكتب المترجمة، وقد وجدت قبولاً وترحيباً شديدين من عدد منهم، وحاولوا نقل المعارك التي دارت في الفكر الأوروبي بين الدين والعقل إلى المجتمع الإسلامي، مع الاختلاف التام بين ظروف المجتمعين، وإغفال الفارق الشاسع بين طبيعة الدين السائد في كلٍّ منهما؛ فدين الإسلام يأبى أشد الإباء وجود كهنوت أو كنيسة تحتكر الكلام باسم الدين، وتُرهب المعارضين أو المخالفين في الرأي.

٣ ـ كذلك كان للاستشراق والمستشرقين دور لا ينكر في هذا الصدد؛ حيث عُنوا

(١) انظر: د. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» ص٥٩، ٦٠.

بالتيارات المعولة بالكلية على العقل في الفكر الإسلامي من أمثال الفلاسفة والمعتزلة، وأكثروا من الإشادة بهم، وكيل الثناء والمديح لمنهجهم، وتفضيلهم على سائر الاتجاهات الأخرى؛ مما دفع المعجبين بالغرب والمفتونين بكل ما يقوله إلى الاهتمام بتلك التيارات، واعتناق أفكارها، والترويج لمذهبها.

٤ ـ وهناك عامل آخر كان بمثابة رد الفعل تجاه ما دأب عليه نفر من المستشرقين وغيرهم، من اتهام الإسلام والقرآن بأنهما يعوقان حرية الفكر والنظر العقلي، ويدعوان إلى التسليم والانقياد المطلق؛ مما أدى بالمسلمين إلى الجمود والتقليد والتقوقع، فلم يكن للعقلية الإسلامية أي نوع من الإبداع أو الابتكار، وكل ما وُجد عندهم فإنما هو نقل أو اقتباس عن الحضارات الأخرى؛ كاليونانية أو الفارسية، وهي آراء موغلة في العنصرية ولا تعتمد على أساس علمي.

ولكنها على أية حال دفعت الباحثين المُحْدَثين إلى مزيد من العناية والاهتمام بإبراز ملامح الجانب العقلي في الإسلام، وما اشتملت عليه أصوله من إعلاء لشأن العقل، وحث على توظيفه والاستفادة منه، ثم التأكيد على استحالة التعارض أو الاختلاف بين الإسلام وما تضمنه من عقائد وشرائع، وبين العقل وأحكامه.

لكن كما هو الشأن دائماً في طبيعة ردود الأفعال والنزعة الدفاعية، فإن البعض قد يلجأ أحياناً إلى المبالغة والإفراط؛ متأثراً بهجمات خصمه، وما يثيره من اتهاماتٍ وشُبَهٍ، فلا يكتفي بدفع ما قاله وبيان خطئه؛ وإنما يتبرع مع ذلك بتحميل النصوص ما لا تحتمل، وإضافة ما ربما يؤدي في نهاية الأمر إلى الانتقاص من شأنها.

وهكذا، فإن العوامل السابقة في مجموعها قد حدت بالباحثين المُحْدَثين إلى العناية الشديدة بالعقل، وارتفعت أصواتهم بالدعوة إلى إعماله، والتحذير من إهماله، وتكاد حجية الدليل العقلي في كافة الأمور ـ ومنها الاستدلال على مسائل العقيدة ـ تمثل اتفاقاً عامّاً، وسمة شائعة لدى الجميع، باستثناء بعض الآراء القليلة.

وهناك الكثير من النصوص الدالة على ذلك لشخصيات متعددة ينتمي أصحابها إلى كلٍّ من: الاتجاه العقلي[١]، ....

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» ص٩٦، ٩٧، ١٠١ ـ ١٠٣، ومحمد عبده «رسالة التوحيد» ص٨، ١٠، ٥٦، ١٢٦، ١٣٨ ـ ١٤٠، ١٥٦، ١٥٧، و«الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٠ ـ ٥٤، ٥٨، ٦٠، ورشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٦٣، ٦٩، ٣١٥) =

والاتجاه الكلامي[١]، والاتجاه السلفي[٢]، والاتجاه العلمي التجريبي[٣]، وسوف نكتفي بالإحالة إليها، مقتصرين على **نصين** فقط، يبرزان بوضوح الاتفاق التام على الاعتداد بالدليل العقلي في مجال العقيدة عند القدماء والمُحْدَثين.

النص الأول لأحد أصحاب الاتجاه العقلي؛ وهو الشيخ محمود شلتوت يقول فيه: «وقد اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهت في أحكامها إلى الحس والضرورة، يفيد اليقين وتحقيق الإيمان المطلوب»[٤].

وأما النص الثاني فهو لواحد من أبرز حاملي لواء الدفاع عن الدليل الكلامي العقلي في العصر الحديث؛ وهو الشيخ مصطفى صبري، الذي يقول: «لا أعرف عالماً من علماء الدين بعد تأسيس علم الكلام في الإسلام يستهين بالعقل والمنطق»[٥].

وأظن أن هذين النصين واضحان تماماً في الدلالة على تحقق الاتفاق التام على حجية الدليل العقلي والاعتداد به، وأنه لا فرق في ذلك بين المتقدمين والمتأخرين.

من مظاهر اهتمام الباحثين المُحْدَثين بالدليل العقلي:

شُغل الباحثون المُحْدَثون بدراسة عدد من القضايا المهمة ذات الصلة الوثيقة

= (٢/ ٢٠٣، ٢٠٤)، ومحمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٢١، ٢٢، و«الفتاوى» ص٣٦٠، و«منهج القرآن في بناء المجتمع» ص٤٧ ـ ٥٩، وعبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة» ص١٣٣، وعباس العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٥ ـ ٣٣، ود. محمود قاسم، مقدمة «الكشف عن مناهج الأدلة» ص١١، ١٢، ١٩، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٦٥ ـ ٧٠، ٧٤، ٨٠ ـ ٨٥.

(١) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٧٣، ٧٤، والظواهري «التحقيق التام» ص١٣، ٣٤، ومحمد بخيت المطيعي «تنبيه العقول الإنسانية» ص٤، و«القول المفيد» ص١٠.

(٢) انظر: حامد الفقي «نور من القرآن» ص٣٣، و«أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني» ص٤٥، ٤٦، و«التعليق على مدارج السالكين» (١/ ٢٢٣، ٣٧٣)، ود. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٥٠)، وعبد الرحمٰن الوكيل في تقديمه لـ«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» لابن تيمية (١/ ٤٩ ـ ٥٣)، و«دعوة الحق» ص١٦٧.

(٣) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٩/ ١٩٢)، وفريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٣٥ ـ ٤٧، ٥٤ ـ ٦٠، و«الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية» ص٣.

(٤) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣.

(٥) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٥٢).

بالدليل العقلي، وقد جاءت عنايتهم بها كمظهر أو نتيجة مترتبة على الإعلاء من شأن العقل، والتعويل عليه في مجال الاستدلال، كما أنها تعد في الوقت ذاته نموذجاً جيداً يستطيع الباحث من خلاله أن يتتبع آثار النزعة العقلية عند عدد منهم في جانبها التطبيقي العملي، إضافة لجانب الأقوال النظرية الكثيرة المذكورة في كتبهم.

ويلاحظ أن سائر هذه القضايا مما عرض له المتكلمون القدامى بشيء من الإسهاب والتفصيل، وقد تنوعت مواقفهم منها بحسب اتجاهاتهم الفكرية، ومن ثَمَّ يكون مفيداً أن ننظر في آراء الباحثين المُحْدَثين تجاهها، مع نوع من المقارنة بآراء المتقدمين، ومدى موافقتهم أو مخالفتهم لها.

(أ) هل يجب النظر لتحصيل الإيمان؟ وما أول واجب على المكلف؟

وقد اختلفت آراء المتكلمين القدامى في حكم النظر لتحصيل الإيمان، والمعرفة بالله، وهل هو واجب أم لا؟ وإذا قلنا بوجوبه، فهل يثبت الوجوب بالشرع أم بالعقل؟ ومع هذا القول أو ذاك فما أول واجب على المكلف يلزمه الإتيان به قبل سائر الواجبات الأخرى؟

والأساس الذي تفرعت عنه هذه المسائل هو كيفية حصول المعرفة بالله تعالى عند الإنسان، وفي ذلك **أقوال ثلاثة**(١):

الأول: أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، وهو قول جل المتكلمين تقريباً.

الثاني: أن المعرفة يبدؤها الله سبحانه اختراعاً في قلوب العباد من غير سبب يتقدم، ومن غير نظر ولا بحث؛ بل تقع إلهاماً وتفضلاً من الله تعالى.

الثالث: أن المعرفة بالله يمكن أن تقع ضرورة، ويمكن أن تقع بالنظر.

وهذا القول الأخير هو الذي تميل إليه النفس؛ لأنه يمثل موقفاً وسطاً بين الرأيين السابقين، كما يتوافق مع ما هو مشاهد في الواقع من أحوال المكلفين؛ فمعرفة الله بالنسبة للكثيرين أمر فطري مستقر في النفس، ولم يتوقف حصوله على نظر أو استدلال، وإن كان من الممكن أن تعرض للبعض شُبه وإشكالات يحتاج إلى النظر

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٥٢ ـ ٣٦١) (٨/ ٢٤، ٢٥) (٩/ ٣)، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص١٧٤، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ٩٣٤)، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص١٨.

لإزالتها، وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى جماهير الطوائف من المسلمين[١].

وبناءً على أن المعرفة عند المتكلمين لا تحصل إلا بالنظر؛ فقد ذهب غالبيتهم إلى القول بوجوب النظر لمعرفة الله سبحانه، بل نقل بعضهم الإجماع على ذلك[٢]، بينما اختار الاتجاه السلفي أن النظر لا يجب في حق كل أحد؛ فالأصل في معرفة الله أنها فطرية، لكن مع ذلك مَن احتاج إلى النظر في حال اختلال الفطرة؛ فالنظر في حقه واجب إذا تعين طريقاً لمعرفة الله[٣].

وقد اختار الآمدي من الأشاعرة نفس الرأي فقال: «نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق مَن لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة من غير نظر؛ فالنظر في حقه غير واجب»[٤].

ثم على القول بأن النظر واجب، كما هو مذهب سائر المتكلمين، فقد وقع الخلاف في أول واجب على المكلف على عدة آراء[٥]:

(أ) فقيل: إنه النظر الصحيح المؤدي إلى معرفة الله.

(ب) وقيل: إنه القصد إلى النظر الصحيح.

(ج) وقيل: إنه الشك.

(د) وقيل: إنه معرفة الله ذاتها.

ويقابل هذه الأقوال رأي آخر ـ وهو أصحها في نظري ـ يذهب إلى أن أول

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٥٤).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٧، والرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٣٠، والإيجي «المواقف» ص٢٨، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٠).

(٣) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ٣٠٤) (٨/ ٣٥٨)، و«مجموع الفتاوى» (١٦/ ٣٢٨)، والسيوطي «صون المنطق» ص١٧١، وسعود العريفي «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» ص١٩٢، ١٩٣.

(٤) الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٢٣) نقلاً عن د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١١٢.

(٥) انظر: الرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٣٦، والإيجي «المواقف» ص٣٢، ٣٣، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٠١)، وابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٥٣) (٨/ ٥)، و«مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٢٠٢)، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ٩٣٤).

واجب على المكلف هو الشهادتان المتضمنتان لتوحيد الله وإفراده بالعبودية، ويدل على ذلك العديد من النصوص؛ كقول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل لما أرسله إلى اليمن: «**إنك تأتي قوماً أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله**»(١)، وما كان ﷺ يقول للناس: إن أول واجب عليكم هو النظر أو الشك.

وقد اتفق الفقهاء على أن كل كافر إنما يُدعى إلى الشهادتين أولاً، لا إلى النظر ولا إلى غيره، ثم الأهم من ذلك كله أن الخلق مفطورون على معرفة الله والإقرار بربوبيته، والإشكال حقّاً هو إفراد الله ﷻ بالعبودية والنسك والشعائر، ومعرفة أسمائه وصفاته(٢).

وأما عن موقف الباحثين المُحْدَثين من هذه القضية، فيعتبر الشيخ محمد عبده في مقدمة القائلين بوجوب النظر لتحصيل العقائد، وهو رأي يتماشى مع نزعته العقلية الواضحة، والدعوة إلى إعمال العقل والفكر، وذم التقليد وأهله، وعدم جواز اعتقاد أي عقيدة إلا إذا بنيت على أدلة وبراهين صحيحة مستمدة من حكم البديهة(٣).

وقد ذهب محمد عبده إلى أن النظر العقلي لتحصيل الإيمان هو أول أصل وُضِعَ عليه الإسلام، كما أن الإسلام في دعوته إلى الاعتقاد بوجود الله تعالى وتوحيده، والتصديق بالرسول لم يُعوِّل إلا على تنبيه العقل وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح(٤).

وكل هذا أدى ـ من وجهة نظره ـ إلى أن يصير وجوب النظر من القضايا المجمع عليها بين المسلمين كلهم من معتزلة وأشاعرة وغيرهم؛ لأنه قد تقرر «بين المسلمين كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل؛ كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما

---

(١) رواه البخاري (١٣٩٥، ١٤٥٨، ١٤٩٦، ٤٣٤٧)، ومسلم (١٩)، والترمذي (٦٢٥)، والنسائي (٢٤٣٥، ٢٥٢٢)، وأبو داود (١٥٨٤)، وابن ماجه (١٧٨٣).

(٢) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٤٠٥، ٤٠٦) (٨/٣ ـ ٢٢)، و«مجموع الفتاوى» (١٦/٣٢٨ ـ ٣٣٨)، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/٩٣٤ ـ ٩٤٠)، ود. عبد القادر صوفي «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١/٣١٨).

(٣) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص٢٠.

(٤) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٨.

يوحي إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها»[١].

وسوف نرى فيما بعد عدم صحة دعوى الاتفاق هذه، ووجود جم غفير من المخالفين لهذا الرأي قديماً وحديثاً، وأما دليل الوجوب عند محمد عبده فهو ما ورد في الشرع من الآيات والأحاديث الآمرة بالنظر والمتوعدة على تركه، إضافة لوقوع الإجماع على ذلك[٢]، وأما مأخذ الوجوب، وهل هو الشرع أم العقل؟ فقد رجح مذهب الأشاعرة القائلين بأن النظر واجب شرعاً لا عقلاً، ورد على أدلة المعتزلة القائلين بوجوبه عقلاً، ووصف استدلالهم بأنه بارد، ولا سبيل إلى علم الوجوب إلا عن طريق الشرع الشريف[٣].

وأما قضية أول الواجبات على المكلف، فقد ذكر محمد عبده الآراء المتعددة في هذه المسألة، واختلاف الأصوليين والمتكلمين حولها، منبهاً إلى أن محل النزاع لم يتحرر تحريراً دقيقاً لدى البعض، والصحيح عنده أن الخلاف في المسألة لا يتناول أول الواجبات ـ هكذا على سبيل الإطلاق ـ وإنما يتوجه إلى الواجبات التي تترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الأعلى؛ وهي الواجبات الدينية المتعلقة بتهذيب الأخلاق والأعمال، كي تصبح النفس مستعدة للتلقي عن الله ورسوله ﷺ، ولما كانت معرفة الله هي الأساس لكل ما يترتب على هذه السعادة فهي الواجب، وجميع الواجبات فرع وتبع للقول بوجوبها[٤].

وهو يحتج أيضاً على صحة هذا الرأي بأن كل الواجبات لا تلزم المكلف إلا إذا علم أنها تجب عليه، ولا يتم هذا العلم حتى يُصدِّق بالشرع، ولا يُصدِّق بالشرع حتى يعرف الله تعالى؛ فوجوب سائر التكاليف الشرعية إذن متفرع من المعرفة بالله؛ لأنها الأصل الذي تُبنى عليه جميع التكاليف، ويضاف لذلك أن القصد من العبادات والأخلاق هو التخلق بأخلاق الله تعالى، ولا يتم هذا الأمر إلا بمعرفة الله تعالى؛ ولذا كان من الواجب تقدمها على جميع العبادات[٥].

---

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩، ١٠.
(٢) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٣، ٢٠٤).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٣).
(٤) المصدر السابق (١/ ٢١٦، ٢١٧).
(٥) المصدر السابق (١/ ٢١٠، ٢١١).

ومن الواضح أن هذا الاستدلال معتمد في جانب كبير منه على فكرة الدور التي شاعت في الأوساط الكلامية، وهي لا تخلو من كثير من أوجه النقد والتعقب، كما سيرد معنا ذلك بتفصيل أوسع فيما بعد، لكن محمد عبده في كتاب آخر خالف رأيه هذا، وحكى اتفاق المسلمين على أن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والتفكير لتحصيل الاعتقاد بالله[1].

وهناك من تلامذة محمد عبده من حاول التوسط في هذه المسألة؛ فذهب رشيد رضا إلى عدم وجود خلاف بين العلماء في وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتأثيم من يتركه مع القدرة، وإن كان من غير اللازم أن تكون الأدلة على طريقة أهل النظر والكلام؛ فمن الناس من يرزقه الله نوراً في بصيرته حتى يصل إلى مرتبة تحاكي المشاهدة للمحسوسات[2].

وممن تبنى القول بوجوب النظر أيضاً الدكتور سليمان دنيا، والذي اعتبر هذه المسألة شاهداً واضحاً على أن العقل أساس ضروري للأخذ بمبادئ الدين، وأن الإسلام قد بلغ بالعناية به شأناً عظيماً لم يدانه غيره، فالنظر للوصول إلى معرفة الله فرضٌ فَرَضَه الإسلام على القادر عليه؛ بل هو أول فرض يطالب به الإنسان، ويدل على ذلك الأوامر القرآنية الكثيرة التي تحث على النظر والاعتبار[3]، مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وهو يلتمس العذر للمتكلمين في اختلافهم حول أول واجب على المكلف؛ بل يراه مظهراً من مظاهر سعة تفكيرهم، وأنهم لم يتركوا فرضاً أو احتمالاً دون أن يلجوه، ودون أن يفتحوا بابه أمام كل باحث، وليس وراء هذه الحرية الفكرية الواسعة من مطلب أو مجال لمستزيد؛ فمنهم من رأى أن معرفة الله هي بداية الطريق وأهم المقاصد الإنسانية، فلا بد للعقل من جعلها أول موضوع يشغل به نفسه.

ولما كان النظر هو طريق المعرفة كان من الواجب أن يكون مأموراً به، وبما أن النظر مُرَكَّب من أجزاء، ووجود الكل يتوقف على وجود الأجزاء؛ كان الواجب أول جزء منه عند فريق، كذلك فإن النظر فعل اختياري ولا بد أن يُسبق بقصد، فكان

(١) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٥.
(٢) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٤٦١).
(٣) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٦.

القصد إلى النظر أول واجب عند فريق، ولكن ما دام الهدف من النظر هو معرفة الحق في ذاته، ولا تتحصل هذه المعرفة إلا باستعداد من الذهن لقبولها وتخليصه من التقليد والأهواء، كان الشك ووضع كل الآراء موضع البحث لاختيار ما يثبت أنه الحق ـ أول واجب عند الآخرين[١].

ونكاد لا نجد أي خلاف بين أصحاب الاتجاه الكلامي في القول بوجوب النظر كوسيلة لتحصيل الإيمان؛ فبواسطة النظر كما يقول الشيخ الظواهري «يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية؛ إذ معرفة الله وما يتبعها من العقائد الدينية متوقفة على النظر»[٢]، وقد حكى عدد منهم الإجماع على وجوبه، ومنهم: الشيخ عليش[٣]، وإبراهيم البيجوري[٤]، ومحمد بخيت المطيعي[٥]؛ ومأخذ الوجوب عندهم هو الشرع في المقام الأول، وإن كان العقل قد يشهد للوجوب.

أما أول واجب على المكلف، فقد مال بعضهم كحسين والي إلى أن الخلاف حول هذه المسألة خلاف لفظي «فإن كلّاً يقر قول الآخر، والخلاف إنما هو في اللفظ لا غير، ولكن لكلٍّ وجهة»[٦]، ومال آخرون كالبيجوري إلى ترجيح قول من بين الأقوال المختلفة؛ فبعد أن ذكر حوالي اثني عشر رأياً في المسألة، اختار رأياً يجمع بين عدد منها، وخلاصته: أن أول واجب قصداً المعرفة، وأول واجب وسيلة قريبة النظر، ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر، وهو متابع في تفصيله هذا لعدد من أئمة الأشاعرة المتقدمين[٧].

ومن خلال ما سبق يمكننا ملاحظة أن الخلاف حول وجوب النظر، وهل هو العقل أم الشرع؟ وما أول واجب على المكلف، وهل هو المعرفة أم النظر أم القصد؟ لم يشغل مساحة كبيرة من مصنفات الباحثين المُحْدَثين العقدية والكلامية، مقارنة بما كان عليه الحال عند المتقدمين، ومن عرض منهم لهذه المسائل فإنما

(١) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢٢١، ٢٢٢.
(٢) محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص١٣.
(٣) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٣.
(٤) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٤٤.
(٥) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» ص١٢، ١٣.
(٦) حسين والي «كتاب التوحيد» ص٨٦.
(٧) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٤٨.

اتخذها دليلاً على عناية الإسلام بالعقل وإعلائه من شأنه، ويُستثنى من ذلك أصحاب الاتجاه الكلامي الذين اهتموا بها كجزء من المسائل الكلامية المشهورة التي اعتادت مصنفات المتكلمين على بحثها في أوائل باب النظر والمعارف، ويلتحق بهم من شرحوا كتباً كلامية في أوائل حياتهم العلمية مثل الشيخ محمد عبده في حاشيته على «شرح العقائد العضدية».

(ب) حكم إيمان المقلد:

وقد ترتب على إيجاب المتكلمين للنظر كوسيلة وحيدة لمعرفة الله، وبحثهم في إيمان المقلد الذي اعتنق العقيدة دون استدلال أو برهان، وهل إيمانه هذا مجزئ أم لا؟ وقد أوصل البعض الأقوال في هذه المسألة إلى ستة أقوال، وهي[1]:

١ ـ عدم صحة إيمان المقلد، والقول بكفره.

٢ ـ صحة إيمانه، مع كونه عاصياً بترك النظر، سواء أكان أهلاً له أم لا.

٣ ـ صحة إيمانه، مع كونه عاصياً بترك النظر إن كان أهلاً له، ويعذر إن لم يكن أهلاً له.

٤ ـ من قلَّد القرآن والسُّنَّة القطعية صح إيمانه.

٥ ـ صحة إيمانه مطلقاً، والنظر شرط كمال.

٦ ـ صحة إيمانه وحرمة النظر؛ أي: المخلوط بالفلسفة ومذاهب الحكماء.

أما الباحثون المُحْدَثون فقد انقسموا تجاه هذه المسألة إلى فريقين:

الأول: يرى أصحابه أن إيمان المقلد غير مقبول، ولا ينتفع به صاحبه، وهو مؤاخذ في الآخرة، وممن ذهب إلى ذلك محمد عبده، الذي نقل إجماع من يصفهم «بأهل التحقيق من كل طائفة، خصوصاً الشيخ الأشعري، على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن، وكل من ليس بمستيقن في الأصول؛ فهو على ريب فيها، وكل

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٥٤، ٢٥٥، وابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤/ ٦٧ ـ ٧٨)، وابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٥٧ ـ ٣٦١، ٤٤١، ٤٤٢)، و«النبوات» ص٤٢، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٠)، وإبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٤٢ ـ ٤٦، ومحمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص٥٥ ـ ٥٨، وعلي حسب الله «محاضرات في علم التوحيد» ص١٢ ـ ١٩.

من كان كذلك فهو كافر»[١].

وطالب الحق يجب عليه ألا يعتقد عقيدة ما «إلا بعد تقريرها على المقدمات الصحيحة المستمدة من حكم البديهة، ليس فيها رأي فلان، أو قيل سابق في زمان، إلا قول رسول كريم، قامت على عصمته براهين يقبلها العقل السليم، ويؤيدها الذكر الحكيم»[٢]، ومن الخطأ البين ما يفعله المقلدون من كون الواحد منهم يعتقد فيستدل، لا أن يستدل أولاً ليعتقد[٣].

ولا بد في تحقيق الإيمان عند محمد عبده من اليقين، «ولا يقين إلا ببرهان قطعي لا يقبل الشك والارتياب، ولا بد أن يكون البرهان على الألوهية والنبوة عقليّاً، وإن كان الإرشاد إليهما سمعيّاً»[٤]، وقد وصل به الأمر إلى أن ينسب قولاً لبعض السلف، يذهب فيه إلى وجوب النظر، حتى لمن رأى النبي ﷺ عِياناً، فلو أن شخصاً لقيه ﷺ في حياته، وسمع قوله واقتدى به، من غير نظر في نبوته لعدَّ مقلداً، ولم يكن على بصيرة، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨] على الرأي الذي يفسر البصيرة هنا بالحجة الواضحة[٥].

وأظن أنه لا يخفى ما في هذا الرأي الأخير من نظر، ومفهوم التقليد هو اتباع قول الغير بدون دليل[٦]، أما اتباع كلام الله أو كلام رسوله فليس بتقليد[٧]؛ لأن نفس كلامهما حجة واجبة الاتباع، وطرق التصديق بالنبوة كثيرة ومتنوعة، لا تقتصر على المعجزة أو النظر العقلي، وفي سيرة الرسول وأخلاقه، وهيئته الظاهرة، فضلاً عن مضمون الوحي الذي جاء به ما يكفي لتحصيل اليقين بصدقه عند كل منصف، خالٍ من التعصب والمكابرة والجحود، كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

---

(١) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢٣).

(٢) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص٢٠.

(٣) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥٦، ١٢٦.

(٤) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢٢٩).

(٥) المصدر السابق (١/ ١٧٥).

(٦) انظر: الغزالي «المستصفى» ص٣٧٠، وابن أمير حاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٣٤٠)، والفتوحي «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٦١٦)، والجرجاني «التعريفات» ص٧٢، والمناوي «التعاريف» ص١٩٩، و«الموسوعة الفقهية الكويتية» (مادة تقليد) (١٣/ ١٥٤، ١٥٥).

(٧) انظر: ابن القيم «إعلام الموقعين» (٢/ ١٣١، ١٣٢)، والزركشي «البحر المحيط» (٨/ ٣١٦).

وأما الاستدلال بآية سورة يوسف فليس بمسلَّم؛ بل إن المتأمل فيها يجد ما يثبت أن الأخذ بكلام الرسول ليس بتقليد مطلقاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾ حيث وصف الله ـ حكاية عن كلام نبيه ﷺ ـ من يؤمنون بالرسول، ويشاركونه في مهمة الدعوة إلى الله على بصيرة بأنهم أتباعه وليسوا مقلديه.

لكن محمد عبده يعود فيشير إشارةً مهمةً إلى أن البرهان العقلي المؤدي إلى اليقين، والواجب توافره لصحة الإيمان، لا ينحصر في نوعية الأدلة التي وضعها المتكلمون والفلاسفة، وقلما تخلص مقدماتها من خلل، أو تخلو طرقها من علل؛ «بل قد يبلغ أُمِّيٌّ علم اليقين بنظرة صادقة في ذلك الكون الذي بين يديه أو في نفسه، إذا تجلت بغرائبها عليه، وقد رأينا من أولئك الأميين من لا يلحق في يقينه آلاف من أولئك المتفننين، الذين أفنوا أوقاتهم في تنقيح المقدمات وبناء البراهين، وهم أسوأ حالاً من أدنى المقلدين»(١).

وقد مال رشيد رضا هو الآخر إلى رأي القائلين بعدم صحة إيمان المقلد أو الاعتداد به، ناسباً هذا المذهب إلى المحققين؛ بل نقل إجماع البعض عليه، وقد استدل على ذلك بعدد من الآيات القرآنية، مثل قول الله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦] وقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] إضافة للآيات الآمرة بالنظر والمحذرة من التقليد والعكوف على أقوال الآباء والأجداد، كما احتج بأن إيمان المقلد عرضة للزلزلة والاضطراب؛ بل للزوال والانقلاب، خلافاً للإيمان الناشئ عن الدليل والبرهان(٢).

وفي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] استدل رشيد بهذه الآية على فساد التقليد عموماً وذم أصحابه؛ حيث ضرب الله لهم أسوأ المثل، كما أن الآية «صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين، وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبِّي على التسليم بغير عقل، والعمل ـ ولو كان صالحاً ـ بغير فقه، فهو غير مؤمن»(٣).

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/٢٢٩، ٢٣٠).

(٢) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/٤٩٥، ٤٦٠).

(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/٧٧).

لكن لما فشا الجهل في المسلمين، ورأى العلماء المتأخرون أن القول بكفر المقلد يفضي إلى تكفير جماهير المسلمين، أفتوا بصحة إيمانه بشرط جزمه بالمعتقد، وعدم رجوعه عنه حتى لو عاد من قلده في الإيمان، ومع ذلك فإن المقلد عند رشيد إما كافرٌ، وإما عاصٍ بترك النظر، إلا إذا كان ضعيف العقل غير قادر على الاستدلال(١).

ومن أصحاب الاتجاه العقلي أيضاً يرى محمد مصطفى المراغي أن التقليد في أصول العقائد غير جائز، وأن إيمان المقلد مما لا يعبأ به الله، ولا ينفع صاحبه، والدليل على ذلك هو الآيات الكثيرة التي ذم الله فيها المشركين لتقليدهم الآباء دون برهان أو حجة، مثل قول الله تعالى حكاية عنهم: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] وكذا قوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

وسبب ذم الكافر المقلد هو عدم اتباع طرق العلم الصحيحة، وكذلك المؤمن المقلد لم يتبع الطرق اليقينية الصحيحة، وإذا جازت النجاة لمقلد بمجرد المصادفة، أو لأنه اتبع والداً أو شيخاً وكان بذلك مؤمناً، فَلِمَ يعذب الله من كان كفره بالتقليد ومجرد المصادفة؛ لأن أباه كان كافراً؟ وإيمان المقلد لا عمل لصاحبه فيه، ولا يمكن أن ينجو مؤمن من غير عمل، والله قد نصب الأدلة، وأوضح الحجج بجلاء في الآفاق والأنفس، بما يرتفع معه عذر المقلدين(٢).

ومن الملاحظ أن القول بعدم صحة إيمان المقلد لم يقتصر على محمد عبده، وأتباع مدرسته العقلية؛ بل وجدنا من يتبناه من أصحاب الاتجاه الكلامي مثل الشيخ عليش(٣)، الذي عزا هذا الرأي إلى جماهير الأشاعرة، كما حكى إجماع البعض عليه، وقد احتجَّ على ذلك بالآيات والأحاديث الموجبة للعلم في باب الاعتقاد، مثل قول الله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] وقوله سبحانه: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطلاق: ١٢] وقوله: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المدثر: ٣١] وقول النبي ﷺ: «**مَنْ مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة**»(٤)، وقوله:

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٤٦٠، ٤٦١).
(٢) انظر: محمد مصطفى المراغي «حديث رمضان» ص٨٥، ٨٦.
(٣) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٨، ٩.
(٤) رواه مسلم (٢٦)، وأحمد في «مسنده» (٤٦٦، ٥٠٠).

«إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين»(١)، ومعلوم أن التقليد لا يصح في حق المرسلين، فكذلك الحال بالنسبة لسائر المؤمنين.

كذلك اختار محمد بخيت المطيعي نفس الرأي، وقطع بأن التقليد لا يكفي في تحصيل الإيمان، وإن جزم المقلد بقول مَن يقلده؛ لأن قوله ليس دليلاً ولا برهاناً، وحقيقة الإيمان هي الإيقان والإذعان عن دليل برهاني، وما لم يتحقق جزء الماهية لم تتحقق الماهية؛ لكنه عاد فأشار إلى صحة الاكتفاء بالدليل الإجمالي المركوز في عقول جميع عوام المسلمين، وإن عجز البعض عن التعبير عنه وتفصيله؛ لأن المدار في حصول العلم على ما في العقل ولو على سبيل الإجمال(٢).

أما **الاتجاه الثاني** القائل بصحة إيمان المقلد إجمالاً مع اختلاف في التفاصيل فقد اختاره نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي؛ منهم إبراهيم البيجوري، الذي ذهب إلى أن إيمان المقلد صحيح مع وقوعه في الإثم إن كان ذا أهلية للنظر؛ لكنه ينبه إلى أن المقصود بإيمان المقلد هو الإيمان الجازم؛ بحيث لو رجع من قلَّده عن قوله لم يرجع هو، أما لو لم يجزم جزماً قويّاً بأن شك أو تردد فلا إيمان، كما أن اشتراط ذلك إنما يكون بالنظر لأحكام الآخرة والنجاة عند الله، أما أحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار وعدم الإتيان بمكفر(٣).

وحينما عرض حسين والي لهذه المسألة بدأ بتحديد المراد من التقليد في هذا الموضع، وأن معناه قبول كلام الغير من غير نظر في دليل، وعدم الإتيان ببرهان يثبت صحته(٤)، وبعد أن استعرض المذاهب المختلفة رجح قولاً وسطاً، خلاصته: أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم، سواء أكان هذا الاعتقاد عن دليل وهو العلم، أم عن قول الغير بلا دليل وهو التقليد؛ لكن هذا الأخير له حالتان:

الأولى: أن تأخذ بقول غيرك دون دليل، فإذا وردت عليك شبهه تشككت أو ترددت، فهذا لا يكفي عند أحد.

---

(١) رواه مسلم (١٠١٥)، والترمذي (٢٩٨٩)، وأحمد (٨١٤٨).

(٢) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» ص١١، ١٢.

(٣) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٤٤ ـ ٤٦.

(٤) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٨١.

والثانية: أن تعتقد اعتقاداً جازماً دون طروء ظن أو شك، وهذا يكفي في الإيمان[١].

ونخلص مما سبق إلى أن الباحثين المُحْدَثين لم يتفقوا على رأي واحد في هذه المسألة، وتباينت مواقفهم تبعاً لاتجاهاتهم الفكرية، وإن كانت الأكثرية - لا سيما من أصحاب الاتجاه العقلي - يرون عدم صحة إيمان المقلد، مدفوعين في ذلك بنزعتهم العقلية التي توجب إعمال النظر والفكر، وتحارب وتعادي بشدة التقليد والمقلدين، وترى أن التقليد كان من أعظم أسباب ضعف المسلمين، وتدهور أحوالهم في شتى المجالات.

وأصح الأقوال في نظري فيما يتعلق بإيمان المقلد، وهل يعتد به أم لا، هو أن الواجب في باب الاعتقاد تحقيق الجزم واليقين بأي طريق حصل، وإن كان من المستبعد أن يصل المقلد إلى هذه الدرجة من اليقين دون نظر واستدلال؛ لكن مع ذلك فليس هناك دليل معتبر على اشتراط النظر على طريقة المتكلمين وأساليبهم في الاستدلال، ولم يكن النبي ﷺ وأصحابه وهم يدعون الناس إلى دين الله يلزمونهم بطرق أو أساليب معينة في البرهنة والاستدلال، وقد اختار هذا الرأي كثير من أهل العلم المتقدمين؛ مثل: ابن حزم، والغزالي، والآمدي، وابن رشد، وابن تيمية، وابن الوزير، وصديق حسن خان، والسفاريني، وغيرهم[٢].

(ج) حكم مَن اجتهد في البحث عن التوحيد ولم يصل إلى الحق، أو من لم تبلغه الدعوة أصلاً:

وتعتبر هذه المسألة[٣] من الدلائل البارزة على المكانة الكبيرة التي بلغها العقل

---

(١) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٨٤، ٨٥.

(٢) انظر في تفصيل أقوالهم: ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤/ ٦٧)، وابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٤١، ٤٤٢)، وابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» ص٢٣، وصديق حسن خان «أبجد العلوم» (١/ ١٣٠)، ود. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١١٢ - ١١٤، والسفاريني «العقيدة السفارينية» ص٥٨، وسعود العريفي «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» ص١٨١ - ١٨٧.

(٣) وللوقوف على آراء أهل العلم المتقدمين حول هذه المسألة انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٦٢ - ٢٦٤، والغزالي «المستصفى» ص٣٤٩، ٣٥٠، وابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤/ ١٠٥، ١٠٦)، و«المحلى» (١/ ٦٩)، وابن تيمية «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح» (٢/ ٢٩١ - ٣٠٢).

عند الباحثين المُحْدَثين، حتى صار إعماله والقيام بالدور المنوط به كافياً لإبراء ذمة المكلف، حتى لو لم يصل في النهاية إلى الغاية المقصودة من وراء النظر؛ وهي الوصول للحق والاعتقاد الصحيح.

ومن هذا المنطلق فقد أولاها أصحاب الاتجاه العقلي عنايةً كبيرةً، وعرض لها الكثيرون منهم، وفي مقدمتهم محمد عبده، الذي اعتبر القول بعذر من اجتهد ولم يصل إلى الحق دليلاً على عناية الإسلام بالنظر العقلي، وسعة رحمته، ورفعه الحرج والتشديد عن المكلفين.

وحينما عدَّد أصول الإسلام جعل النظر العقلي الأصل الأول منها، ثم أشار إلى أن العناية بهذا الأصل بلغت بالمسلمين إلى أن قال قائلون من أهل السُّنَّة: «إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه، ومات طالباً غير واقف عند الظن، فهو ناجٍ، فأي سعة لا يتطرق إليها الحرج أكمل من هذه السعة؟!»[١].

وينقسم الناس عند محمد عبده من حيث بلوغ الرسالة واتباع الهدى إلى عدة أصناف، يعنينا الآن ثلاثة منها، وهي[٢]:

الأول: من لم تبلغهم دعوة الحق والهدى، وهؤلاء معذورون وناجون، وحكمهم كحكم أهل الفَتْرَة، ولا يمكن أن يؤاخذوا في الآخرة على ترك شيء مما لا يُعرف إلا بواسطة الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

الثاني: مَن بلغته الدعوة على غير وجهها الصحيح المحرك للنظر؛ حيث لا يعلمون عن الإسلام إلا أنه دين من جملة الأديان الكثيرة المخترعة، وفيه وفي أهله من العيوب والأباطيل كذا وكذا، مما افتراه رؤساؤهم وقادتهم، وحكم هؤلاء كحكم النوع السابق.

الثالث: من بلغتهم الدعوة على وجه يبعث على النظر؛ فساقوا همتهم إليه، واستفرغوا الوسع في الوصول إلى الحق، ودأبوا على ذلك طول عمرهم، ولكنهم لم يوفقوا للإيمان، وانقضى عمرهم وهم في الطلب، وقد نقل محمد عبده عن محققي الأشاعرة القول بنجاتهم.

ومن نفس المدرسة عرض عبد العزيز جاويش لحكم من بذل الوسع في البحث

---

(١) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٨.

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٥٧، ٥٨) (٥/ ٤١٣).

والنظر ولم يقصر، ومع ذلك لم يستطع الوصول إلى العقيدة الحقة، في سياق كلامه عن إعلاء الإسلام من شأن حرية الفكر، وعناية القرآن البالغة بمخاطبة العقل والدعوة إلى إعماله، وقبل أن يدلي برأيه في هذه المسألة بدأ أولاً بتقرير مجموعة من المسلمات التي يُعتمد عليها في هذا الباب، وهي[١]:

(أ) ليس في استطاعة العقل البشري أن يرتاب في صحة حكم قام الدليل الصحيح على إثباته.

(ب) لا يمكن للعقل البشري أن يُجوِّز صحة أمرين متناقضين.

(ج) عند تعارض حكمين يعتمد أحدهما على الحجج القاطعة، فمن المستحيل أن يكلف العقل بترجيح ضده.

(د) دين الإسلام هو دين الفطرة، ولا يمكن لدين كهذا أن يجعل قبول العقائد بالجبر والإرغام أو أن يكلف بها من قصرت عقولهم عن إدراكها، أو تزاحمت عليهم الشكوك والشبهات؛ حتى عجزوا عن مدافعتها.

ومن خلال هذه المسلمات خلص إلى أن الإسلام لا يمكن أن يكلف العقل الإيمان بما لا يعقل أو يقتنع به، كما أن الله تعالى أحكم وأعدل من أن يكلف الناس ما ليس في طاقتهم، أو يلزمهم الإيمان بما لا يهديهم إلى حجيته وبرهانه[٢]، وقد ساق عدداً من الآيات التي اعتبرها شاهدة لهذا المعنى؛ مثل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢] وقوله: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥] وقوله: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

كذلك ذهب الشيخ محمد مصطفى المراغي إلى أن من بلغتهم الدعوة وسمعوا بالقرآن؛ فاجتهدوا وشرعوا في النظر والاعتبار، ثم لم يصلوا إلى شيء بعد بذل الجهد ووجود الإنصاف، فهؤلاء أَمْرُهم إلى الله، وإن كنا نلاحظ أنه مع هذا التفويض في الحكم عليهم وإرجاء الأمر لقضاء الله ﷻ، يشير إلى ميله للحكم بنجاتهم فيقول: «والرأي عندي أنه ـ أي: الله ﷻ ـ أرحم من أن يعذبهم»[٣].

وخلافاً لحالة التردد والتفويض التي رأيناها عند الشيخ المراغي، نجد شقيقه

(١) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٣٥.
(٢) المصدر السابق ص١٣٥ ـ ١٣٧.
(٣) محمد مصطفى المراغي «حديث رمضان» ص٥٨.

المفسر أحمد مصطفى المراغي يجزم بأن من نظر في الدليل وبقي مهتمّاً بأمره، مكرراً النظر والاستدلال مع الإخلاص والإنصاف، ثم لم يظهر له الحق؛ فهو معذور غير مؤاخذ، ومثله تماماً من لم تبلغه دعوة الإسلام أصلاً، أو بلغته بصورة مشوهة وخلاف الواقع؛ كحال كثير من أهل أوروبا في العصر الحاضر(١).

وفي كلامه عن الحدِّ الفاصل بين الإسلام والكفر، نبَّه الشيخ محمود شلتوت على أهمية التفرقة بين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة، وأن الحكم على المعين بالكفر دنيويّاً لا يعني كفره عند الله وخلوده في النار، كما أنه يشترط للحكم بالكفر الأخروي أن تكون العقائد قد بلغت المكلف «على وجهها الصحيح، واقتنع بها فيما بينه وبين نفسه، ولكنه أبى أن يقتنع بها ويشهد بها، عناداً واستكباراً، أو طمعاً في مال زائل، أو جاه زائف، أو خوفاً من لوم فاسد»(٢).

ويتفرع عن هذا الأصل عدة صور متنوعة، فهناك من لم تبلغه الدعوة، وهناك من بلغته بصورة منفِّرة، وهناك من بلغته الدعوة بصورة صحيحة ولم يكن من أهل النظر، أو كان من أهل النظر ولم يوفق إليها، وظل ينظر ويطلب الحق إلى أن جاءه الموت أثناء النظر(٣).

وأصحاب هذه الحالات جميعاً ـ في نظره ـ لا يحكم عليهم بالكفر، ولا يستحقون الخلود في النار؛ لأن الشرك الذي ورد في القرآن أن الله لا يغفره لأصحابه هو الناشئ عن العناد والاستكبار، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] وبناءً على ذلك جزم بأن الشعوب النائية التي لم تصل إليها العقيدة الإسلامية، أو وصلت إليها بصورة غير صحيحة ومنفرة، أو اجتهدوا في بحثها ولم يفهموها جيداً ـ ناجون من العقاب الأخروي، ولا يطلق عليهم الوصف بالكفر(٤).

وقد تبنى الأزهر نفس الوجهة السابقة، واختار أن من لم تبلغه الدعوة، أو بلغته مشوهة، ولم يقصر في البحث والتحري فهو معذور، ويرجى له النجاة في الآخرة وعدم الخلود في النار، وإن كان يشير إلى أن مَن لم تبلغه الدعوة في عصرنا هذا

---

(١) انظر: أحمد مصطفى المراغي «تفسير المراغي» (٥/ ١٥٥).
(٢) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص١٩.
(٣) المصدر السابق ص١٩، ٢٠.
(٤) المصدر السابق ص٢٠.

صاروا قلة قليلة؛ نظراً لكثرة وسائل الاتصال والرحلات والصلات بين الناس، وهو يدعو في الوقت ذاته المسلمين عامة أفراداً وحكومات إلى بذل الجهد؛ لتبليغ دعوة الإسلام إلى كل أطراف الدنيا؛ قطعاً للعذر والحجة، وإقامة للبيان والمحجة[١].

ونخلص من خلال تتبع الآراء السابقة إلى أن الاتجاه الغالب على من عرض لهذه المسألة من الباحثين المُحْدَثين، هو القول بعذر مَن اجتهد وبذل الوسع، ثم لم يصل إلى الحق، وكذا من لم تبلغه الدعوة ابتداءً، أو بلغته بصورة مشوهة وغير صحيحة.

كما يلاحظ الاهتمام الواضح الذي أولاه محمد عبده ومدرسته العقلية بهذه المسألة، وربما كان ذلك من آثار إعلائهم لمكانة العقل ودوره من جهة، ثم لاهتمامهم بمخاطبة الغرب وأبنائه، والحرص على دعوتهم للإسلام، وتقديمه في صورة الدين المفعم بالرحمة والمعلِي من شأن العقل، والمغلِّب لجانب العفو على جانب العقوبة، من جهة أخرى.

وأعتقد أنه لا إشكال فيما ذهب إليه هؤلاء النفر من القول بعذر من لم تبلغه الدعوة أصلاً، فهناك العديد من الآيات القرآنية التي تدل على ذلك؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ﴾ [القصص: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤].

ولكن الإشكال الحقيقي هو في قولهم بنجاة أو عذر مَن بلغته الدعوة؛ فشرع في الاجتهاد والنظر في مدى صحتها، ثم جاءه الموت ولم يصل إلى الحق؛ حيث ذهب أكثر أهل العلم المتقدمين إلى أن مثل هذا النوع مؤاخذ ومستحق للعقاب، طالما بلغته رسالة الإسلام، وسمع بدعوة النبي ﷺ.

وقد نسب عبد القاهر البغدادي[٢] هذا القول إلى المعتزلة والأشاعرة، ونص ابن حزم على أن عذر المجتهد المخطئ إنما هو «في أهل الإسلام خاصة، وأما غير

(١) انظر: «بيان للناس» من الأزهر الشريف ص٢٩١ ـ ٢٩٤.
(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٦٣، ٢٦٤.

أهل الإسلام فلا عذر للمجتهد المستدل، ولا للمقلد، وكلاهما هالك»[(١)].

ومما يؤيد هذا الرأي حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: **«والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة[(٢)]: يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به؛ إلا كان من أصحاب النار»**[(٣)]؛ حيث اشترط مجرد السماع بدعوته ﷺ، ولم يفرق في الحكم بالهلاك بين المجتهد وغير المجتهد.

ويضاف إلى ذلك أن دلائل الحق واضحة لكل منصف متجرد، ومن غير المتصور أن يوجد إنسان سلك طريق البحث عن الحق بصدق وإخلاص، وحرص على طلب الهدى، وجرد نفسه من الهوى، ثم لم يوفق بعد هذا كله لمعرفة الحق.

وفي اعتقادي أن فضل الله تعالى وكرمه أوسع من أن يخذل إنساناً كهذا، وهو القائل سبحانه: ﴿أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِى صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ١٠] وهو القائل أيضاً عن المشركين المعرضين عن الاستماع للوحي وهدايته: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣].

وإذا كان ظاهر النصوص يدل على أن بلوغ الدعوة للمكلف، وسماعه بذكر الإسلام ونبيه ﷺ يكفي في إقامة الحجة عليه، وانتفاء أي عذر له، فثمة أمر مهم يجب أن يوضع في الحسبان عند تناول هذه القضية؛ وهو أن مقتضى عدل الله المطلق، ورحمته الواسعة، وكرمه السابغ، وعدم نقصان شيء من ملكه لو أدخل العباد جميعاً الجنة، وعدم زيادة شيء في ملكه لو أدخلهم جميعاً النار.

أقول: إن مقتضى ذلك ألا يعذب سبحانه إلا من يستحق العذاب بالفعل، ولا يحكم على أحد بالإضلال إلا بعد بيان الحق له، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥] أما من كان أهلاً للعفو والعذر، فهو سبحانه أرحم مَن مَلَك، وأرأف مَن قدر، ولا شيء أحب إليه من العذر، وقد ثبت عن النبي ﷺ في الحديث المتفق عليه أنه قال: **«لا أحد أحب إليه العذر من الله؛ ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين»**[(٤)].

---

(١) ابن حزم «المحلى» (١/٦٩).

(٢) والمراد بالأمة هنا: أمة الدعوة، وهم كافة المكلفين، وليس أمة الإجابة القاصرة على المسلمين وحدهم.

(٣) رواه مسلم (١٥٣).

(٤) رواه البخاري (٧٤١٦)، ومسلم (٢٧٦٠).

(د) قضية التحسين والتقبيح:

ومن المعروف أن هذه القضية قد شغلت جانباً كبيراً من خلافات الاتجاهات الكلامية القديمة، وتفرع عنها عدد آخر من المسائل كالصلاح والأصلح، واللطف، والتكليف بما لا يطاق، وغير ذلك، مما جعلها أحد الفروق المميزة بين اتجاه كلامي وآخر، ولا سيما المعتزلة بنزعتهم العقلانية من جهة، والأشاعرة في الطرف المقابل لهم من جهة ثانية، وفي مقابل هذين الاتجاهين تميز الاتجاه السلفي بقول ثالث يتوسط فيه بين المدرستين، فيوافقهم في جزئية ويخالفهم في جزئية أخرى.

ويُقصد بالتحسين والتقبيح معرفة ما إذا كان حسن الشيء وقبحه ذاتيّاً في الشيء نفسه ومدركاً بالعقل، أم أنه أمر اعتباري ونسبي، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة، ويطلق الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة؛ بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه.

فيطلق أولاً على ما يوافق غرض الفاعل من الفعل وما يخالفه، فما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح، ويعبر عنه بملاءمة الطبع ومنافرته، أو بالمصلحة والمفسدة، ويطلق ثانياً على كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل، ثم يطلق أخيراً على كون العقل مناطاً للمدح والثواب أو الذم والعقاب.

وقد انقسمت آراء المتقدمين تجاه قضية التحسين والتقبيح إلى ثلاثة مذاهب رئيسة(١):

الأول: أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، ويمكن إدراكهما بالعقل والحكم

---

(١) انظر في تفصيل مفهوم الحسن والقبح ومذاهب المتقدمين حول هذه القضية: الغزالي «المستصفى» ص٤٥ ـ ٤٩، والرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص٤٧٨ ـ ٤٨٠، والآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٣٠ ـ ١٣٥)، وابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» ص٣٤٢ ـ ٣٦٤، وابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٨/ ٩٠) (١١/ ٣٤٧)، و«درء التعارض» (٨/ ٢٢) (٩/ ٤٩)، وابن القيم «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٢ ـ ١١٠)، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ١٦٨ ـ ١٧٤)، والإيجي «المواقف» ص٣٢٣ ـ ٣٢٨، والتفتازاني «شرح التلويح على التوضيح» (١/ ٣٦٧ ـ ٣٨٦)، والفتوحي «شرح الكوكب المنير» (١/ ٩٥، ٩٦)، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام: المعتزلة» ص١٥٢ ـ ١٥٦، و«الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص١٢٨ ـ ١٥٤، ود. محمد ربيع هادي المدخلي «الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى» ص٧٧ ـ ١٣٠، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/ ١٣١٩ ـ ١٣٢٣)، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٢٩٥ ـ ٣٠٥).

به، إما لذات الفعل، وإما لصفة من صفاته اللازمة له، وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط، وهذا ما ذهب إليه كل من المعتزلة، والكرامية، والزيدية، والشيعة الاثني عشرية.

الثاني: أن الحسن والقبح ليسا وصفين ذاتيين للأفعال، والعقل لا يدل على حسن شيء أو قبحه قبل ورود الشرع، وإنما يُتلقى ذلك من السمع وحده، ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه أو قبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً، وكذلك لا يجب على الله شيء من قِبَل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، وهذا مذهب الأشاعرة.

الثالث: ـ وهو أصحها في رأيي ـ مذهب التفصيل والتفرقة بين نوعين من الحسن والقبح؛ **أحدهما**: كون الفعل ملائماً للفاعل نافعاً له، أو كونه ضارّاً منافراً له، فهذا النوع اتفق الجميع على أنه قد يُعلم بالعقل، **وثانيهما**: كون الفعل سبباً للمدح والذم، والثواب والعقاب، وهذا الذي وقع فيه الخلاف، فالمعتزلة قالوا بالتحسين والتقبيح مع استحقاق العذاب ولو لم يأتِ رسول، والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا عقوبة قبل مجيء الشرع، وتوسط أصحاب هذا المذهب الثالث فقالوا: إن الحسن والقبح ثابتان للأشياء، لكن العقوبة لا تُستحق إلا بمجيء الرسول، وهذا الذي تشهد له نصوص الشرع وأدلة العقل.

وتَتبعُ مواقف الباحثين المُحْدَثين الذين تناولوا هذه القضية يُظهر عدم خروجهم كثيراً عن الآراء السابقة، وبإمكاننا أن نميز بين **أربعة اتجاهات** مختلفة فيما بينها:

الاتجاه الأول: مَن نقدوا المذهب الأشعري، وحملوا عليه بشدة، وتبنوا في الوقت نفسه رأي المعتزلة بصورة كلية أو جزئية، وممن نحا هذا المنحى د. زكي مبارك، ود. محمود قاسم.

فأما زكي مبارك فقد هاجم رأي الأشاعرة في التحسين والتقبيح، متهماً إياهم بالجناية على العقل، حين حكموا بأن التحسين والتقبيح لا يكونان إلا بالشرع[(١)]، مع أن هناك أدلة كثيرة تثبت فساد هذا القول؛ منها مخالفته لجوهر الشريعة وحقيقتها، والتي جاءت أساساً لهداية الناس، ولا معنى للهداية بدون الإرشاد لما حسن من الأفعال كي يُمتثل، ولما قبح كي يُجتنب، ولو كانت الأعمال خاليةً في

---

(١) انظر: د. زكي مبارك «الأخلاق عند الغزالي» ص١٢٥.

ذاتها من صفتي الحسن والقبح لانتفت الحاجة إلى الشرائع، وكان الأفضل للناس عدم تحمل أعباء التكليف[١].

ومن المفاسد المترتبة على مذهب الأشاعرة ـ في رأي زكي مبارك ـ أنه يستهين بالشخصية الإنسانية وينتقص من قيمتها؛ إذ لو ثبت أنه لا حكم للعقل قبل ورود الشرع، فمعنى ذلك أن الإنسان لا يصلح لفهم الأشياء، وليس أهلاً لهذه المهمة، إضافة إلى أنه لو قيل مثلاً: إن الزنى قبيح لا لضرره؛ وإنما لنهي الشرع عنه، ولو حكم بحسنه الشرع لكان حسناً، فقد يؤدي ذلك إلى نوع من الركون والتذرع بما يقع في الشرائع من الأغلاط، وقلما توجد شريعة لم تمتد إليها يد التحريف، فإذا قام أحد ليتحاكم إلى العقل؛ كي ينصر الشرائع، وقف في وجهه الجهال باسم الدين وقالوا: ما لنا وما للعقل[٢].

ولا شك أن هذا الاستدلال الأخير لا يرد مطلقاً على الإسلام الذي حفظ كتابه وشريعته من أيدي التحريف والتغيير، بمقتضى الوعد الإلهي الصادق، والمذكور في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] نعم، قد يصدق ذلك على الشرائع الأخرى التي طالتها أيدي التحريف والتبديل، لكن تعميم الحكم على سائر الأديان والشرائع مما يجافي الدقة ويثير الشبه والإشكالات.

وأما الدكتور محمود قاسم فقد أبدى إعجابه الشديد برأي المعتزلة في هذه المسألة، وهو نفس رأي ابن رشد، ويقترب منه كثيراً رأي الماتريدية، بينما يقف على النقيض منه تماماً رأي الأشاعرة، والذي هاجمه الدكتور محمود قاسم ـ كعادته في أكثر كتبه ـ واصفاً إيّاه «بالتخبط والتناقض، ومجافاة ما يقرره العقل»[٣].

مضيفاً أنه لا يستطيع أحد ولو كان من «أكثر الناس غلوّاً في تقدير آراء الأشعري، وجرياً وراء التقليد والعادة إلا أن يقر بأن رأي المعتزلة أقرب إلى روح الشرع، والاعتراف بعدل الله وحكمته، ولا يضير هؤلاء بعد ذلك أنهم قالوا أو قيل عنهم: إنه يجب على الله فعل الخير والصلاح والأصلح وإرادة الهدى لجميع عباده، فإنهم وإن لم يلتزموا جانب الأدب في الحديث فقد عبروا عن المعنى الدقيق الذي يؤكد حكمة الله، وينزهه عن النقص والظلم»[٤].

---

(١) انظر: د. زكي مبارك «الأخلاق عند الغزالي» ص١٢٥.
(٢) المصدر السابق ص١٢٥، ١٢٦.
(٣) د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد» ص٩٥.
(٤) المصدر السابق ص١٠٢.

وأعتقد أن المعتزلة وإن أصابوا في إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأشياء، وكانوا برأيهم هذا أقرب بالفعل لروح الشرع ممن نفى ذلك كالأشاعرة مثلاً، فعلى الجانب الآخر لا يستطيع أحد أن ينكر أنهم كانوا أبعد ما يتصور عن روح الشرع حينما تجاوزوا الحد، ولم يلتزموا جانب الأدب في قولهم بإيجاب الصلاح والأصلح واللطف على الله، وقصرهم دور الشرع على الكشف عما حسَّنه العقل أو قبحه، ثم لم يكتفوا بذلك؛ بل جعلوا للعقل الأولوية والتقديم على الشرع، وصار الثواب والعقاب والمدح والذم متوقفاً على حكم العقل، سواء أجاء الشرع بذلك أم لا.

ويواصل الدكتور قاسم هجومه على مذهب الأشاعرة؛ حيث يحكم عليه بأنه مضاد للعقل ومخالف للشرع، فهو مضاد للعقل؛ لأن من المشاهَد بالبديهة ـ كما يذكر ابن رشد ـ أننا ندرك بحواسنا وعقولنا حسن أشياء وقبح أشياء أخرى، ولو كان الشرع هو الذي يحدد صفة القبح والحسن؛ لأمكن القول بأن الشرك بالله ليس قبيحاً بذاته.

ولو فُرض أن الشرع جاء ينادي به بدلاً من التوحيد؛ لانقلب حسناً بعد أن كان قبيحاً، وهذا ما يُجوزه الأشاعرة، ثم هو مخالف للشرع؛ لأن الكثير من الآيات القرآنية وصفت الظلم بالقبح والشر، ونفته عن الله سبحانه[1]، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] وقوله: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦].

الاتجاه الثاني: من هاجموا رأي المعتزلة، وتبنوا مذهب الأشاعرة، ويندرج في عداد هذا الاتجاه نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي؛ مثل: محمد الأمير[2]، وإبراهيم البيجوري[3] الذي وصف رأي المعتزلة بالفاسد الكاسد، ومحمد الحسيني الظواهري[4] الذي رجح أن التحسين والتقبيح راجعان إلى الشرع، وأن الله هو المتصرف مطلق التصرف في ملكه، فلا يجب عليه شيء يخل تركه بحكمته.

الاتجاه الثالث: من حكوا الأقوال دون ترجيح، أو مالوا إلى أن الخلاف لفظي

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد» ص١٠٤، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص١٩٩، ٢٠٠.

(٢) انظر: محمد الأمير «حاشية على شرح جوهرة التوحيد» ص١٠٧.

(٣) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص١٢٩.

(٤) انظر: محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص١٤٦.

ولا تترتب عليه نتائج عملية؛ ومنهم: حسين والي[١]، ومحمد أبو زهرة[٢]، ومحمد بخيت المطيعي[٣]، الذي أشار إلى أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة يكاد يكون لفظيّاً؛ بل هو بالفعل لفظي لا يستحق طول الجدال وكثرة القيل والقال، فالفريقان متفقان على أنه تعالى إن أمر فلا يأمر إلا بما هو حسن في الواقع ونفس الأمر، وإن نهى فلا ينهى إلا عما هو قبيح في الواقع ونفس الأمر.

وأظن أن جعل الخلاف في هذه المسألة مجرد خلاف لفظي نوع من التبسيط للأمور، والظاهر أنه ليس خلافاً لفظيّاً؛ بل هو خلاف حقيقي ناشئ عن اختلافات منهجية أساسية في البنية الفكرية للاتجاهات الكلامية المختلفة، كما ترتبت عليه نتائج عملية متعددة، أشارت إليها مصنفات المتكلمين المختلفة.

الاتجاه الرابع: مَن مالوا إلى قول وسط يجمع بين أفضل ما في المذهبين الاعتزالي والأشعري، ويقتربون كثيراً من رأي الاتجاه السلفي، وممن نحا هذا المنحى الشيخ محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، والدكتور محمد عبد الله دراز.

فأما محمد عبده، فقد تناول قضية التحسين والتقبيح دون أن يطيل في عرض الخلاف الكلامي الطويل حولها؛ ومن ثَمَّ جاء عرضه بعيداً عن استدلالات المتكلمين وحججهم، عقلية كانت أم نقلية، واتسم أسلوبه بالسهولة والتركيز على الجانب المتفق عليه عند سائر العقلاء، ويصعب التشكيك فيه.

وبالجملة، فقد سلك مسلكاً متوسطاً لا يمكن أن ندرجه من خلاله ضمن المعتزلة كما فعل بعض الباحثين[٤]، كما لا يصح تصنيفه ضمن الأشاعرة؛ لاختلافه الواضح معهم، ولعل رأيه أقرب ما يكون لوجهة نظر الاتجاه السلفي، ممثلة في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية.

وينطلق محمد عبده من نقطة أساسية؛ وهي أن الأفعال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان لا تختلف كثيراً عن المدركات الحسية التي تشعر بها نفوسنا، وتنفعل من جرائها، ولا يستطيع أحد أن يشكك في أننا نجد بالضرورة في أنفسنا تمييزاً بين الجميل من الأشياء المحسوسة والقبيح منها.

---

(١) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص١٧٥ ـ ١٧٧.
(٢) انظر: محمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص٦٤ ـ ٦٧.
(٣) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» ص٥٣.
(٤) انظر: أحمد عبد العال «الاتجاه الاعتزالي في العصر الحديث» ص٤٤١.

ومهما تباينت الأذواق أو تنوعت ففي الأشياء جمال وقبح، وإذا كان هذا التمييز واضحاً تمام الوضوح في الحسيات؛ فهو لا يقل عن تلك الدرجة في المعقولات والأفعال الإنسانية، وإن اختلفت موازين الحسن والقبح والكمال والنقص، فقد يجمل القبيح بجمال أثره، ويقبح الجميل بقبح ما يقترن به، لكن لا يمكن لعاقل أن ينكر وجود الإدراك والتمييز بين الحسن والقبيح، وهذه الأولويات العقلية ليست محلاً للاختلاف، والعقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح[١].

لكن إذا انتقلنا من الأولويات العقلية إلى ما سواها من التفصيلات، فسوف ندرك أن العقول البشرية ليست سواء في معرفة حقائق الأمور، والحكم عليها، وتمييز النافع من الضار، وليس في استطاعة العقل البشري وحده أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته الكاملة، وصحيح أن البشر متفقون على أن هناك من الأعمال ما هو حسن نافع، ومنها ما هو قبيح ضار؛ لكنهم يختلفون في النظر إلى كل عمل بعينه؛ تبعاً لاختلاف أمزجتهم وعقلياتهم.

وهناك أيضاً من أحوال الآخرة وتفاصيلها، وأمور العبادات، والحكمة من بعض صورها، ما لا يمكن للعقل البشري أن يقف على حقيقتها وقوفاً تامّاً؛ ولذا فهو محتاج إلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال المشتبهة، وتعريف العقل بما ليس في طاقته الوصول إليه، وكل ذلك مرده إلى الوحي من الله تعالى عن طريق الأنبياء والمرسلين[٢].

ويسلك محمد عبده نفس المسلك في قضية الصلاح والأصلح، وهل يجب على الله شيء؟ فالقول الصواب في نظره أن ما ورد في بعض النصوص من إيجاب الله على نفسه بعض الأشياء، فليس من قبيل إيجاب موجب له سلطة يلزم بها الله بشيء، وإنما ذلك من جملة الكمال الذي أوجبه الله على نفسه بمشيئته واختياره، والتعبير بالوجوب جاء على طريقة العرب في التخاطب، ولا يمكن أن يفهم منها إلا وقوع الأمر وعدم دفعه، ولا يظن عاقل بحال أن هناك قانوناً آخر يحكم على الألوهية[٣].

وأما رشيد رضا فهو ينتقد كلّاً من مذهب المعتزلة والأشاعرة في قضية التحسين

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥٦، ٥٧.

(٢) المصدر السابق ص٦١، ٦٧.

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٤٤٢).

والتقبيح، واصفاً الأولين بأنهم غلوا في الإثبات. حتى جعلوا وظيفة الشرع هي الكشف عن الحسن والقبح في الأشياء، والتي يدرك العقل أصلاً حسنها أو قبحها قبل مجيء الشرع.

وكذلك الأشاعرة غلوا في النفي حينما قالوا: لا حسن ولا قبح في الأشياء ذاتها يكون مناطاً للتكليف أو سببه، وإنما المرجع إلى الشرع وحده[1].

والرأي الحقيق بالقبول عند رشيد رضا هو القول الوسط الذي عليه المعتدلون، والجامع بين النصوص كلها، ويتلخص في عدة نقاط يبدو متأثراً فيها برأي شيخ الإسلام ابن تيمية، وهي[2]:

(أ) صفات الله لا تعارض بينها، فلا يمكن أن تتعلق مشيئته بما ينافي حكمته وعدله ورحمته، كما أن حكمته لا تقتضي تقييد مشيئته بما نفهمه أو نعقله نحن البشر؛ بحيث نوجب عليه بعض الأوامر والأفعال، أو نحظر عليه بعضها.

(ب) كل ما يأمر به تعالى فهو حسن، وهو سبحانه لا ينهى إلا عما هو قبيح، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠].

(ج) والأمر بالشيء قد يكون لما فيه من حسن ومنفعة ذاتية، وقد يكون ابتلاء للعبد؛ لأجل القيام به لمحض الطاعة والامتثال، وهذه مصلحة ومنفعة حسنة؛ لكنها ليست من ذات الفعل؛ بل خارجة عنه، كما أُمِرَ إبراهيم عليه السلام بذبح ولده.

وفي محاولة من الدكتور محمد عبد الله دراز لحل الخلاف حول هذه القضية، والتركيز على المتفق عليه دون المختلَف فيه، ذكر أنه لا يمكن أن يوجد في الدنيا أحد من العقلاء أشعرياً كان أو معتزلياً أو غيرهما ينكر ما منحه الله للإنسان من ملكة التمييز بين الأفعال، والحكم عليها بالحسن والقبح؛ وذلك بمعنى أن بعضها صفة كمال وبعضها صفة نقص، أو أن بعضها يقبله الطبع السليم، أو يمجه الذوق المستقيم، أو يتعلق به المدح والذم، فكل هذه الاعتبارات لا جدال أو اختلاف فيها، إنما الإشكال في ترتيب الثواب والعقاب الشرعي على الأفعال.

والمهم هو اتفاق الطرفين على أن الإسلام يقرر للعقل سلطاناً أدبياً بالمعنى

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٨/ ٥٤).

(٢) المصدر السابق (٨/ ٥٤ ـ ٥٦)، وانظر: خالد فوزي «رشيد رضا طود وإصلاح» ص١٧٠ ـ ١٨٠.

المشار إليه، وهو المعنى الذي زعم علماء أوروبا أنهم السابقون لاكتشافه في المذاهب الفلسفية الخاصة(١).

أما عن موقف الشرع من هذا السلطان العقلي، فله معه ثلاث حالات(٢): إما أن يؤكده ويؤيده، وإما أن يغذيه ويرفده، وإما أن يكمله ويتممه، فالأصول التي لا تتعارض فيها الأنظار أو تختلف ـ كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ـ يأتي الشرع فيها مقرراً ومؤكداً لحكم العقل، وما تختلف فيه الأنظار وتتعارض فيه العقول؛ كالخمر، والربا، والصدق الضار، والكذب النافع، والتضحية بالحياة في سبيل الواجب، يأتي فيها الشرع بمثابة مدد للعقل، يرشده ويصحح أخطاءه وأوهامه، وأما ما لا مدخل للعقل فيه ـ كتفاصيل أنواع العبادات وكيفياتها ومقاديرها ـ فإن الشرع يأتي مكملاً لما فات العقل ومتمماً لنقصه.

وفي ختام استعراضنا للقضايا الأربع السابقة، فلعله ظهر لنا بوضوح مدى العناية التي أولاها الباحثون المُحْدَثون للدليل العقلي، وإعلائهم الشديد من دوره ومكانته والتعويل عليه بصورة كبيرة في مجال تحصيل العقائد، حتى صار إعماله لتحقيق المعرفة بالله واجباً، وحتى صار إيمان المقلد مشكوكاً فيه، وموضع اختلاف وتنازع، وصار البحث عن الحق والاجتهاد في طلبه كافياً ولو لم يصل صاحبه إلى الرأي الصواب.

وصحيح أنه وقع اختلاف في بعض هذه المسائل، ومال أصحاب الاتجاه العقلي في الغالب إلى الآراء التي تعلي من قيمة العقل، ودفعهم ذلك إلى شيء من المبالغة أحياناً، وترجيح أقوال تدل النصوص الشرعية على خلافها؛ كرأيهم في أول الواجبات، أو حكم إيمان المقلد، لكن ما يعنينا من ذلك كله هو اعتبار تلك الآراء بمثابة شواهد كافية للدلالة على الدور الذي شغله العقل في منهج استدلال الباحثين المُحْدَثين على مسائل العقيدة.

ظاهرة التشكيك في قيمة الدليل العقلي وصلاحيته للاستدلال على المسائل العقدية:

أظهرت نصوص ومواقف الباحثين المُحْدَثين ـ التي عرضنا لها فيما مضى ـ أن الاحتجاج بالدليل العقلي، والاعتماد عليه في الوصول إلى الحقائق، وصلاحيته

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «دراسات إسلامية» ص١١٥، ١١٦.

(٢) المصدر السابق ص١١٦، ١١٧.

لإثبات المسائل العقدية ـ كان من السمات العامة التي اشترك في القول بها جل هؤلاء الباحثين على تنوع مدارسهم واتجاهاتهم الفكرية، لكن الأمر لم يخلُ مع ذلك من بروز عدد من الدعوات التي تحاول أن تكفكف من غلواء التعويل الكامل على العقل، وتقاوم النزعة المسرفة في استخدامه، ولم تقتصر هذه الدعوات على مجرد النقد لتلك النزعة؛ بل مالت إلى التشكيك في جدوى الاعتماد على العقل ذاته، وصلاحيته للوصول إلى اليقين، إما في كافة مجالات المعرفة، وإما في مجال العقائد والغيبيات على وجه الخصوص، مع اقتران هذا الهجوم بالدعوة إلى انتهاج مصادر معرفية بديلة تفوق العقل وتفضله، وهي التجربة والحس تارة، أو الذوق والوجدان تارة أخرى.

وكان طبيعياً ألا تظهر مثل هذه الدعوة عند أصحاب الاتجاه العقلي؛ لمضادتها الواضحة لأساس منهجهم، ولا عند الاتجاه الكلامي؛ لمنافاتها للأصل الذي قام عليه علم الكلام، وهو تأييد العقائد الثابتة شرعاً بالعقل وأدلته، كما لم يظهر لها أثر عند الاتجاه السلفي، رغم انتقاده الشديد للإسراف في النزعة العقلية، وتبنيه منهجاً وسطاً في حدود عمل العقل ووظيفته، والمجالات التي يصح أن يخوض فيها؛ وإنما تركزت هذه الظاهرة تحديداً في عدد من الأفراد المنتمين للاتجاه العلمي التجريبي، والاتجاه الصوفي الذوقي، مع اختلاف في العلة التي دفعت كل فريق للقول بها، وتباين في البديل الذي رأوه صالحاً لأن يسد مسد العقل، ويصير عوضاً عنه، وسوف نستعرض فيما يلي نموذجاً واحداً من كل اتجاه من هذين الاتجاهين.

١ ـ فمن الاتجاه الصوفي يعتبر د. عبد الحليم محمود واحداً من أبرز حملة لواء الدعوة إلى تنحية العقل بالكلية عن مجالات العقائد والأخلاق، والاقتصار على تلقيها من مشكاة الوحي مع التسليم والانقياد الكاملين، ودور العقل لا يتعدى مرحلة الفهم والاعتبار والتفكر فيما ورد به الشرع، ليعلم أنه الحق التام والخير الكامل[1]، وهو يستفيض في بيان أوجه عجز العقل، وعدم أهليته للوصول إلى المعرفة الحقة فيما وراء المحسوسات، مركزاً على الأمور التالية:

(أ) التصور ـ وهو أساس المعقولات ـ لا يقوم إلا على الحس، وإذا جردته من المدركات الحسية فقد أزلته إزالة لا تترك له من أثر، والتفكير المجرد عبر المحسوسات معدوم، ولما كانت الغيبيات متعالية على الحس؛ فكل تفكير فيها لا

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٣٠.

يؤدي إلى نتيجة[١].

(ب) وإذا قيل: إن للعقل موازينه الخاصة، التي تعصمه عن الزلل، وتؤدي إلى تحصيل اليقين، وقد تمسك بها العقليون قديماً وحديثاً، وتتمثل في الاستقراء والقياس.

فيجيب د. عبد الحليم محمود عن ذلك بأن الاستقراء مبني كله على الحس؛ لأنه يتتبع جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع، وهو تام وناقص؛ والتام لا غناء فيه، والناقص ظني وعرضة للتغير، وأما القياس فهو مبني بدوره على الاستقراء؛ لانطوائه على كلية استقرائية، والمناطقة لا يشترطون في مقدماته أن تكون صادقة في نفسها؛ وإنما يشترطون فقط أن يسلم بها المتجادلون، وربما كانت منكرة أو كاذبة في أصلها، ثم إن في القياس استدلالاً دوريّاً فاسداً، ونتيجته متضمنة في المقدمات، ولا تقدم فائدة جديدة[٢].

(ج) لو كان الاعتماد على العقل مؤدياً للمعرفة اليقينية، فكيف نفسر اختلاف طوائف العقليين من فلاسفة ومتكلمين اختلافاً شديداً؛ انقسموا من جرائه إلى فرق وأحزاب لا تحصى؟ وكل شيعة منها اقتدت برئيس وصل به استقراؤه أو قياسه إلى نتائج مباينة تمام المباينة لما وصل إليه الآخر، والكل يدعي أنه متمسك بحبل العقل، ومستعصم ببراهينه وأدلته[٣].

وما من أحد يدرس تاريخ الفكر البشري إلا ويدرك أن المسائل العقلية التي طُرحت على بساط البحث في العصور القديمة، هي نفس المسائل التي طُرحت في العصور الوسطى، وهي نفس المسائل التي تُبحث الآن، ولم تتقدم خطوة نحو الحل النهائي والصحيح والمقنع للجميع[٤].

(د) إذا أردنا الاحتكام للعقل فإلى عقل مَنْ نلجأ؟ إلى عقل الشيعة ونظريتهم في الإمام المعصوم، أم إلى عقل المتكلمين من المعتزلة، والخوارج، والأشاعرة،

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص١٠.

(٢) انظر: المصدر السابق ص١٣، و«موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص١٤٢ ـ ١٤٤، و«الفلسفة» ص١٩، ٢٠.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص١٣، و«موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص١٤٦، و«الفلسفة» ص٢٦، ٢٧.

(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٧، و«الفلسفة» ص٢٧ ـ ٣٠.

والماتريدية على اختلاف ما بينهم، أم إلى عقل الفلاسفة، ولكل طائفة منهم - بل ربما لكل فرد - رأي ونظريات متعارضه مع غيره؟ وكل ذلك يؤكد أن العقل كثيراً ما يستعمل بمعنى عام وفضفاض، يصعب تحديده تحديداً دقيقاً ومنضبطاً(١).

وبعد هذا النقد الشديد يخلص الدكتور عبد الحليم محمود إلى أن «البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عبث»(٢)، وكل من يأمل أن يصل إلى يقين عقلي في مجال العقائد فهو مغرور(٣)، وإذا كان الأمر أمر غيب فليس للعقل رأي ولا اختراع ولا ابتداع، وما يقوم به العقل حينئذٍ فهو خبط عشواء، وسير في متاهات، وسياحة في صحراء دون مرشد(٤).

وهكذا، يتأكد أنه لا فائدة مطلقاً من الاستدلال العقلي في مجال العقائد؛ بل إن «كل فكرة تصدر عن العقل لا عن الوحي في عالم ما وراء الطبيعة؛ أي: في عالم العقيدة إنما هي فكرة وثنية؛ أي: إنها فكرة لا حق لها في الوجود؛ لأن عالم العقيدة إنما هو من اختصاص الله، يبينه على لسان رسله، وكل تدخل من الإنسان في هذا العالم، إنما هو تدخل فيما ليس للإنسان التدخل فيه؛ لأنه اقتحام لساحة محرمة مقدسة، لا ينبغي أن يدخلها الإنسان إلا دخول الخاشع الخاضع المسلم لما جاء به الوحي الإلهي»(٥).

وقد حظي علم الكلام والمتكلمون بنصيب وافر من النقد؛ لاعتمادهم على العقل في إثبات الحقائق العقدية، وخلاصة رأي الدكتور عبد الحليم محمود في هذا العلم أنه «آراء من صنع البشر، وليس بدعة فحسب؛ وإنما هو ضلالة وعبث، وهو انحراف عن سواء السبيل»(٦).

ومن الخطأ البين الاعتماد على العقل في إثبات وجود الله تعالى، وهي القضية الأساسية في بناء علم الكلام؛ لأن وجوده ﷻ أمر بدهي، لا ينبغي أن يتحدث فيه

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٥٩ ـ ٦٢.
(٢) المصدر السابق ص٨.
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٠.
(٤) المصدر السابق ص١١٠، ١١١.
(٥) المصدر السابق ص١٣٢.
(٦) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٢٩٦ ضمن «الأعمال الكاملة».

المؤمنون نفياً أو إثباتاً، ولا سلباً أو إيجاباً، و«إن كل شخص يحاول وضعها موضع البحث، إنما هو شخص في إيمانه دَخَلٌ، وفي دينه انحراف، فما خفي الله قط حتى يحتاج أن يثبته البشر»[١].

ووجه الضرر في إثبات وجود الله عقلاً، أن العقل إذا أثبت شيئاً فإنما يثبت فكرة كلية عامة، وإذا أعطينا له الحق ليثبت، فمن حقه أيضاً أن ينفي وينكر، مع ما ينتج عن ذلك من ضعف للإيمان، حينما نضع وجوده سبحانه موضعاً للبحث المحتمل للإثبات أو الشك[٢].

وأخيراً، ينبه الدكتور عبد الحليم محمود إلى أن التشكيك في قيمة كل من العقل والتجربة، لا يعني أن المعرفة فيما يتعلق بالإلهيات غير ممكنة، أو أن الغطاء لا يمكن أن يُكشف أو يُرفع، بل هناك وسيلة وحيدة صحيحة ومجدية في الوصول إلى الله ومعرفته؛ وهي طريق الكشف والإلهام والبصيرة[٣]، كما تقول الصوفية.

ولن نسترسل هنا في ذكر موقفه من هذه الوسيلة، أو أدلته على صحتها، ورأينا فيها قبولاً أو رفضاً؛ نظراً لأن الكلام عنها سوف يأتي في فصل لاحق إن شاء الله تعالى، لكن من الواضح أن كل ما وجهه د. عبد الحليم محمود من نقد للعقل وقيمته جاء من منطلق نزعته الصوفية، ونظرة هذا المنهج الصوفي للعقل بصفة عامة، وغاية ما يستفاد من الأدلة التي ساقها ـ إثبات عجز العقل وعدم قدرته عن الوصول إلى المعرفة الصحيحة الكاملة في خارج نطاق المحسوسات، ولا يعني ذلك التشكيك في قيمته كمصدر معرفي صالح لتحصيل المعرفة في داخل المجالات التي يمكن له أن يعمل فيها.

٢ ـ أما أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي، فقد انطلقوا من خلال فكرة أساسية مفادها: أن الدليل المنطقي لم يعد صالحاً لهذا العصر؛ حيث فشل فشلاً ذريعاً في إقناع أبنائه، فمع موجة التطور والتغير التي انتابت العالم في كافة جوانبه أصبح كل شيء موضع شك، وسقطت القضايا القائمة على المسلمات المنطقية؛ لأنه ليس لدى العقل الحديث أمر مسلم منطقياً، إلا وله نقيض منطقي يمكن أن يفرضه العقل، ولا

---

(١) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٣٠، ١٣١.
(٢) المصدر السابق ص١٣٢ ـ ١٣٦.
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص١٩، ٢٥، و«الفتاوى» (٢/٣٤٨ ـ ٣٥٨)، و«الإسلام والإيمان» ص٩٣، و«فلسفة ابن طفيل» ص٤٨ ـ ٥٢.

يتبقى سوى التجربة، فهي الدليل الوحيد الصالح لإقناع الإنسان المعاصر[١].

ويضاف إلى ذلك أن علم الكلام بمنهجه العقلي عاجز تماماً عن إقناع ملحد حديث بخطئه؛ لأن أسباب إلحاده لا تندرج تحت موضوعات هذا العلم، فالجدل الحديث لا يناقش الجوهر والعرض، أو القِدَم والحدوث، وإنما يتناقش حول حتمية المادة وعلاقتها بالحركة، والاحتمالات الرياضية لتأثير الصدفة في نشأة الكون وامتداده، وحتمية التطور، والتوقعات العلمية الجديدة لوجود عوالم أخرى غير عالمنا، وما أشبه ذلك من قضايا[٢].

ولا شك أن هذه الدعوة قد تأثرت تأثراً بالغاً بالحالة الفكرية في الغرب، والتي مرت بعدة مراحل فكرية متباينة، اختلفت فيها الآراء حول المصدر الأساسي للمعرفة؛ فالعصر الوسيط كان عصر إيمان ويقين، وكانت السيادة فيه للدين كمصدر للمعرفة.

ثم نجم الشك منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وازداد خطره واستفحل في عصر النهضة، وسادت القرن السابع عشر الميلادي مذاهب فلسفية كبرى، جاءت كرد فعل لنزعة الشك، فلم يفقد الدين مكانته تماماً حتى أتى القرن الثامن عشر الميلادي، وازدادت نزعة النقد والشك بشدة، وأُنزل الدين عن عرش السيادة، واحتل العقل مركزه وأخذ صلاحياته؛ بل أعطى لنفسه الحق في نقد الدين والاعتراض عليه في أخص خصائصه، لكن لم يكد القرن التاسع عشر ينتهي حتى كانت الفلسفة الغربية واقعية حسية، وساد الحس كمصدر وحيد للمعرفة، وأخذ السلطة من الدين والعقل على السواء[٣].

ويأتي فريد وجدي في مقدمة المفضلين للدليل العلمي على الدليل العقلي، وهو يعلل اختياره هذا بالتطور الضخم الذي حدث في العصور المتأخرة، وفرض على العقول ألا تسلم بوجود شيء أو عدم وجوده إلا بدليل محسوس، ودفع المفكرين دفعاً إلى وضع جميع المسلمات القديمة على بساط التحليل، وتسليط أدق أساليب التمحيص عليها[٤].

---

(١) انظر: تقديم د. عبد الصبور شاهين لكتاب «الإسلام يتحدى» لوحيد الدين خان ص١٤.

(٢) المصدر السابق ص١٥.

(٣) انظر: د. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» ص٦٣، ٦٤.

(٤) انظر: محمد فريد وجدي «على أطلال المذهب المادي» الحلقة الرابعة ص (أ، ب).

وكان من آثار ذلك أن أصبح القول الفصل اليوم للعلم، وكل قول لا يحصل على تأييده لا ينال من العقلية العصرية المكانة التي يراد أن تكون له[١]، ولم يعد للمنطق سلطان على الإنسان، وأصبح الدين لا يستطيع البقاء إلا إذا كان له دليل من الوجود المحسوس[٢].

وفي ظل وضع كهذا بدأ التساؤل يثار عن مدى كفاية العقل لإيجاد الإيمان وتثبيته، ودفع الشبه عنه، والجواب في رأي فريد وجدي أن العقل يكفي إذا كان يستمد مسلماته من العلم الكوني المحسوس، أما العقل الذي لا يزال معتمداً على المسلمات المنطقية، فلا يراه العلم جديراً بالاعتبار، وقد أصبح من الصعب على العقلية العصرية أن تقتنع بالأدلة المنطقية، وصار علماء الأديان مجردين من الأسلحة التي تصلح للكفاح في معترك الجدال، وإذا لم يستكملوا هذا النقص فالخطر شديد على ما يدافعون عنه من معتقدات[٣].

والحل الأمثل في نظره هو وجوب العدول عن الأدلة العقلية المنطقية، وترك الاستناد إليها، وتوجيه الأنظار والتعويل الكامل على الأدلة العملية، بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية بُحثت ومُحصت وفقاً للأسلوب العلمي؛ ويترتب على ذلك أن الأدلة العقلية على وجود الله لم تعد تكفي أو تصلح لهذا العصر، ولا بد من الاعتماد على أدلة تجريبية.

وكذلك الحال في مسألة النبوة، فمع أن الأدلة العقلية المنطقية التي قدمت لإثباتها كثيرة ومتنوعة؛ لكن من الصعب على العقلية المعاصرة أن تقتنع بها؛ لما أثارته الفلسفة المادية من شبه وإشكالات تسربت إلى عقول الناس؛ ومن ثَمَّ فالواجب على من يعالج هذه المسألة أن يلجأ إلى الأدلة العلمية اليقينية[٤]، وهذا ما حاول فريد وجدي أن يلتزم به شخصيّاً؛ فقدم عدداً من الأدلة المعتمدة على حقائق علمية تجريبية[٥].

---

(١) انظر: فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤١.

(٢) انظر: ما نقله مصطفى صبري في «موقف العقل» (١/٥٨).

(٣) انظر: فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤١، ٤٥، ومصطفى صبري «موقف العقل» (١/٥٨).

(٤) انظر: فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤٥.

(٥) المصدر السابق ص٣٥ ـ ٦٥.

وفي ظني أن دعوة فريد وجدي للعدول عن الأدلة العقلية، وإيثار الأدلة التجريبية، لا تصدر عن تشكيك في قيمة العقل ذاته، بقدر ما تصدر عن ملاحظة لتطور عقلية أبناء العصر الحديث، والتطورات الفكرية التي مروا بها؛ ومن ثَمَّ فهي تختلف عن دعوة د. عبد الحليم محمود السابقة، والتي مالت للتشكيك في مدى إفادة الأدلة العقلية لليقين والقطع.

وأيّاً ما كان الفرق بين الرأيين، فقد كان من الطبيعي أن تثير هذه الدعوة ثائرة عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين؛ إحساساً منهم بما تنطوي عليه من تشكيك خطير في قيمة الأدلة والبراهين العقلية في مجال الاستدلال على مسائل العقيدة؛ ومن ثَمَّ جاءت ردود الكثيرين منهم في مواجهة مثل هذه الدعوات؛ لتدافع عن الدليل العقلي، وتعيد إليه مكانته اللائقة به في وجه مهاجميه أو المنتقصين من شأنه.

ويبدو أنهم لم يحسوا بخطورة كبيرة مما قاله أصحاب الاتجاه الصوفي؛ لأنه ليس بالأمر الجديد، وإنما رأوا التهديد الأخطر فيما قاله أصحاب النزعة العلمية التجريبية، ممن ارتكنوا إلى العلم ومنجزاته الباهرة في أوائل القرن العشرين، ومن ثَمَّ تركزت الردود على إبراز قيمة الدليل العقلي وحجيته، وانتقل البعض إلى مرحلة أبعد؛ فراح يدلل على تفضيل الدليل العقلي على الدليل التجريبي، وقصور هذا الأخير عن تحصيل اليقين في المطالب النظرية.

ويعد الشيخ مصطفى صبري من أبرز المنتصبين للمنافحة عن الدليل العقلي، انطلاقاً من منهجه الكلامي، الذي يرى في العقل الأساس الأول لبناء العقيدة والدفاع عن حقائقها، ويكفي أن أهم مسائلها ـ وهي مسألة وجود الله ـ لا تثبت إلَّا عقلاً، فإذا جاءت هذه الدعوة لتهاجم العقل، فمعنى ذلك الانهيار الكامل لبنيان علم الكلام.

وقد صرح بأن أبرز مقاصده من تأليف كتابه الضخم «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» الدفاع عن علم الكلام والمنطق، والدليل العقلي عموماً أمام مهاجميه أو المشككين في قيمته، فقال: «إننا نثبت في هذا الكتاب أن الدليل العقلي المنطقي أقوى الأدلة وأفضلها، محتفظاً بقوته وتفوقه أبد الآبدين»[1]، كذلك يعتبر أنه مما يشرف كتابه «أنه يتولى الدفاع عن حقوق المنطق كما يتولى

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٢٩).

الدفاع عن الدين»[١].

ويرتكز موقفه من هذه القضية على مجموعة من الأسس، نجملها فيما يلي:

أولاً: الدليل العقلي وحده ـ وليس شيء غيره ـ هو المفيد لليقين والقطع، والعلم البالغ مبلغ الضرورة والوجوب؛ بحيث لا يعارضه معارض[٢]، وما ذاك إلا لكون كل مقدمة من مقدماته يمكن التحقق من عدم احتمالها للنقيض، بخلاف أي نوع آخر من الأدلة؛ كالتجربة مثلاً[٣].

ثانياً: التجربة لا تفيد القطع واليقين مهما اطردت نتائجها، وتبجح العلم الحديث وهواته بالاستناد إليها، وغاية ما فيها أنها قضايا كلية مطردة الصدق اطراداً عادياً غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب، فلا يكون خلافها محالاً عقلياً.

ويستشهد مصطفى صبري على رأيه هذا بأقوال عدد من علماء الغرب وفلاسفته، أمثال: «هيوم» و«كانت» و«له بينج» و«مالبرانش» كما يسوق رأي «ستوارت مل» في أن أي مسألة تثبت بالتجربة فلا تفيد الوجوب والضرورة، مهما كثر عدد التجارب الواقعة في جميع أزمنة الماضي؛ لأنها ليست بشيء إذا ما قورنت بعدد الحالات غير المتناهية التي يحتفظ بها المستقبل، وأما القول بأنه لا مبرر لخروج حالات المستقبل عما سبقها، فذاك خروج عن مبدأ التجربة، وإقامة مبدأ عقلي آخر مكانه[٤].

ثالثاً: الدليل العقلي قد أقنع ما لا يحصى من البشر عبر القرون، وكلهم ذوو عقول راجحة وأفئدة متبصرة وواعية، فإذا جاء أبناء هذا العصر، وادعوا عدم الاقتناع به؛ فالعلة ليست في الدليل العقلي، وإنما هي راجعة إليهم، وإلى طريقة تفكيرهم ونظرتهم للأمور[٥].

رابعاً: الدليل العقلي يفوق الدليل التجريبي ويَفْضُلُه، كما أن طريقة عمل كل من العقل والتجربة والمقارنة بينهما تشهد لذلك، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع، دون أن تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على أي

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٢٣).
(٢) المصدر السابق (٢/ ١٠٧، ١٠٨، ١٧٤) (٣/ ٧٩).
(٣) المصدر السابق (٢/ ١٠٧).
(٤) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٣٠ ـ ٣٨.
(٥) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٣٩٤، ٣٩٨).

صورة أخرى، ولا تمدنا بالحقائق العامة قطُّ، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تطلبه عقولنا وتميل إليه.

وفي تفضيل الدليل العقلي على الدليل التجريبي يقول مصطفى صبري: «لا شك في أن الدليل العقلي أسمى قيمة من الدليل التجريبي، ومن هنا تكون الأحكام الضرورية إما بديهية؛ أي: مستندة إلى بداهة العقل، أو إلى البرهان العقلي المحض؛ كالبراهين الرياضية والمنطقية، لا مستندة إلى التجربة التي لا ينقطع دابر احتمالات الشبهة فيها؛ فيبقى دائماً احتمال مخالف مكنون في أحد الأزمنة والأمكنة»(١).

وأيضاً فالمحسوس القوي قد يفسد الحس تماماً؛ مثل: إضرار الضوء الشديد والصوت الشديد بالسمع والبصر، أما العقل فلا يضره الاشتغال بأقوى المعقولات؛ بل تزيده وتنميه، إضافة لكون التجربة محتاجة إلى العقل أشد من احتياج هذا الأخير إليها(٢).

وبناءً على الأسس السابقة يرى مصطفى صبري أن الدليل العقلي وحده هو الصالح لإثبات وجود الله، أما التجربة فليست بكافية في هذا الباب، ووجود الله «لن يكون موضوع التجربة، فإذا أمكن إثبات وجود كل شيء بالتجربة، فلا يمكن إثبات وجود الله بها؛ لأنها إنما تدل على أن هذا الشيء موجود فقط، ولا تدل على أن هذا الموجود واجب الوجود الذي هو الله، والذي لا يشاركه أيُّ موجود في وجوب وجوده»(٣).

وقد ساق عدداً من الأدلة التي تثبت ذلك(٤)، ومنها: أن التجربة قاصرة عن إثبات وجود الله؛ لأنه سبحانه متعالٍ عن متناول التجربة ومجال عملها، فهو ليس شيئاً مادياً أو داخل الطبيعة، والتجربة أداة للعمل مع الماديات وحدها، كما أن مسألة

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٣٨).

(٢) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٢٦، ٢٧، و«موقف العقل» (١/ ٢٢٦، ٢٢٧) (٢/ ١٠٧، ١٠٨، ٣٩٢ ـ ٤٠٠)، ومحمد عبد الحافظ «دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر الأشعري في العصر الحديث» ص١٣٠ ـ ١٣٧، ود. منشاوي عبد الرحمٰن «موقف شيخ الإسلام مصطفى صبري من القضايا الكلامية والفلسفية» ص١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١١١.

(٣) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٤١٠).

(٤) انظر: د. منشاوي عبد الرحمٰن «موقف شيخ الإسلام مصطفى صبري من القضايا الكلامية والفلسفية» ص١١٨ ـ ١٣٠، ود. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (٢/ ٧٥٣ ـ ٧٦٠).

وجود الله لا بد أن تكون من المسائل القطعية التي لا يتطرق إليها شك أو احتمال، والدليل العقلي فقط هو المفيد لهذا النوع من المعرفة دون ما سواه، أما ما يستفاد من التجربة فلا نأمن أن تأتي التجارب في المستقبل ناقضة أو معدِّلة[١].

كذلك من المقاصد الحكيمة لجعل مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلي، وليس على الحس والمشاهدة، أن الثابت بالحس يشترك في الاعتراف به الجميع، ولا يكون فيه امتياز للعاقل على الغافل، ولو كان الحس هو الجدير بتحصيل المعرفة لكانت البهائم التي تَفْضُل حواسها حواس الإنسان أولى منه بالمعرفة[٢].

كما أن العلم الثابت بالتجربة قاصر على مَن قاموا بها، ووقفوا على خطواتها ومراحلها المختلفة، ويتوقف نقله إلى الغير على ورود الخبر، بينما الدليل العقلي يمكن إيصاله للجميع، دون أن يؤثر فيه شيء، أو يلحقه نقص أو خلل[٣].

ويضاف للأوجه السابقة أن غاية ما يمكن للتجربة أن تصل إليه هو إثبات وجود الله فحسب؛ لكنها لا تستطيع إثبات أن هذا الموجود هو واجب الوجود، والذي لا يشاركه في وجوب وجوده موجود آخر، ثم مَن يضمن للمجربين أن ذلك الذي وجدوه، وزعموا أنه الله، سوف يظل موجوداً إلى الأبد، ولا ينعدم في يوم قريب أو بعيد من أيام المستقبل الذي لا تدركه تجربتهم، ومن أدراهم أنه موجود منذ الأزل، ولو فرضنا أنهم رأوا أو اكتشفوا بتجاربهم الحسية موجوداً، وزعموا أنه الله، فما دليلهم على ذلك؟ ولعله مَلَك أو شيطان أو مخلوق آخر، وهكذا فلا يمكن لهم معرفة أنه الله، أو إثبات وجوب وجوده أزلاً وأبداً، إلا بالدليل العقلي وحده[٤].

وأعتقد أن موقف الشيخ مصطفى صبري الذي عرضنا له آنفاً من العقل، وثقته الزائدة فيما يتوصل إليه من نتائج ـ لا يخلو من مبالغة، ولعل جزءاً غير قليل منه جاء بمثابة رد فعل على غلو المفتونين بالتجربة، والمقدمين لها على كل ما سواها، فجاء هو وقابل غلوهم بغلو مماثل، مع أن المفترض في المصادر المعرفية التي وهبها الله لعباده ـ كي يتوصلوا من خلالها للوقوف على ما يجهلون من علوم

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٣٣٢، ٣٣٣).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٣٥).
(٣) المصدر السابق (١/ ٤١٨).
(٤) المصدر السابق (١/ ٤١٠، ٤١١) (٢/ ٣٣٢).

ومعارف ـ أن تتكامل وتتعاضد، ولا تتحول العلاقة بينها إلى تنافس محموم بين هذا المصدر أو ذاك، وقد أقر مصطفى صبري بالاحتياج المتبادل بين العقل والتجربة.

فالعقل محتاج إلى التجربة؛ كي تساعده على اكتشاف وتوثيق سائر المعارف التي يعجز عن الوصول إليها في مجال الماديات والحسيات؛ لأن العلم الطبيعي هو المنوط بذلك؛ ومن ثَمَّ كان من اللازم الرجوع إليه من قبل العقل في ضبط الحادثات والوقائع الجزئية، والتجربة بدورها في حاجة ماسة إلى العقل؛ ليخطط لها، ويرسم الطريق، ويحدد الوظائف ما بين الوجوب والإمكان والاستحالة.

فإذا شهدت التجربة بإمكان شيء ما عقلاً فلا يُكتفى بشهادتها؛ لأن الحكم في قضية كهذه من اختصاص العقل النظري والعلوم المبنية عليه، ولكن مع الإقرار بالحاجة المتبادلة بين العقل والتجربة، فإن حاجة التجربة إلى العقل أشد من حاجته إليها؛ لكونها تفتقر إليه في جميع الأحوال، وبدونه لا تفيد شيئاً، أما العقل فلا يحتاج إلى التجربة إلا في مجال الماديات، وما لا يدرك إلا بالحواس، وأيضاً فالحواس قد تخطئ؛ فلا يصحح لها غلطها إلَّا العقل، والعكس قلما يحدث[(١)].

ومن المدافعين أيضاً عن الدليل العقلي أمام المفتونين بالتجربة د. سليمان دنيا، الذي يرى أن العقل وسيلة تكفي للوصول إلى الحق، وإن لم يكن هو الطريق الوحيد، والحواس كذلك من مصادر المعرفة[(٢)]، ولكن الاقتصار على التجربة وحدها، وإنكار ما عداها من الوسائل المعرفية الأخرى يعد نكسة في تاريخ الإنسانية، وتأخراً ورجعية، وما أشبهه بدور الطفولة في مراحل تطور البشرية، فالمعروف عن الطفل أن كل شيء في نظره مادي، وأنه لا وجود إلا للماديات فحسب[(٣)].

وفي تحليله للتجربة والمعرفة الناشئة بواسطتها، ينتهي إلى ضرورة اعتمادها على العقل وأحكامه، وإلا صارت معرفة جزئية ناقصة لا تفيد كثيراً، فإذا أجرينا مثلاً تجربة على قطعة حديد فوجدناها تتمدد بالحرارة؛ استطعنا أن نقول: إن هذه القطعة

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ١٦٢، ٣٠٦، ٣٠٧) د. منشاوي عبد الرحمٰن «موقف شيخ الإسلام مصطفى صبري من القضايا الكلامية والفلسفية» ص١١١، ١١٢.

(٢) انظر د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٦٢، ومقدمة تحقيق كتاب «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» ص٨٠.

(٣) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٤٤.

تمددت بالحرارة، لكن أن نعمم هذا الحكم على جنس الحديد في كل الظروف والأحوال والأمكنة، فلا بد من اللجوء إلى العقل، وهكذا فالتجربة لا تعطي إلا حكماً جزئيّاً، وأما التعميم فهو ناشئ عن أدلة العقل وملكاته[(١)].

والمقارنة بين الدليلين العقلي والتجريبي من حيث عموم الحكم المستفاد منهما، تثبت أن الحكم العقلي عام وشامل، ولا يتخلف مطلقاً، كما لا يحتاج في إثباته إلى التجربة، وذلك مثل قولنا: إن الكل أعظم من الجزء، بخلاف الحكم التجريبي؛ كقولنا: إن الحديد يتمدد بالحرارة، فهو لا يداني الحكم الأول في قوته، إضافة إلى أن تعميمه يحتاج إلى العقل[(٢)].

وإذا كان الميتافيزيقيون الذين يعيشون في محيط عقلي صرف محتاجين إلى الاستئناس ببحوث الطبيعيين، فكذلك الطبيعيون بحاجة ماسة إلى الاستفادة ببحوث الميتافيزيقيين[(٣)].

وبينما يفيد الدليل العقلي اليقين القاطع عند الدكتور سليمان دنيا[(٤)]، فإنه يذهب إلى رأي مثير للدهشة فيما يتعلق بالتجربة، وخلاصته: «أن إفادة التجربة لليقين أمر لا يزال مجال القول فيه مفتوحاً، ولا يزال يتطلب بحثاً يُفضي إلى رأي جازم بالسلب أو بالإيجاب»[(٥)]، ومن ثَمَّ فهو يدعو الجامدين على التجارب، والمتخذين منها وحدها سبيلاً للعلم والمعرفة، وكأنما لا شيء في الوجود غير ما جربوه ـ إلى مراجعة أنفسهم، فمن يدري فربما تثبت التجربة نفسها صدق ما كانوا يعارضونه ويقفون ضده من آراء[(٦)].

ويمكننا أن نضيف إلى جهود المدافعين عن الدليل العقلي ومكانته أمام مهاجميه سلسلة الردود التي قدمها عدد من الباحثين المُحْدَثين، وهاجموا فيها الفلسفة الوضعية المنطقية، وحاملي لواء الدعوة إليها، وقد تنوعت هذه الردود، وأسهمت فيها شخصيات من اتجاهات مختلفة، يجمعهم الحرص على قيمة العقل،

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص١٨٠ ـ ١٨٥، ومقدمة تحقيق كتاب «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» ص٤٤، ٤٥.

(٢) انظر: د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق كتاب «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» ص٤٤ ـ ٤٦.

(٣) انظر: د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق كتاب «تهافت الفلاسفة للغزالي» ص١٢.

(٤) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢٠٣ ـ ٢٠٧.

(٥) انظر: د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق كتاب «معيار العلم للغزالي» ص٤٦.

(٦) انظر: د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق كتاب «تهافت الفلاسفة للغزالي» ص١٦، ١٧.

والإحساس بالخطورة الشديدة التي تنتج عن تنحيته، والاعتماد على الحس والتجربة فقط، كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية.

وما إن شرع د. زكي نجيب محمود رائد الدعوة إلى الوضعية المنطقية بمصر[١] يروج لهذه الفلسفة، وينشر عدداً من الكتب التي تشرحها، وتبسط أسسها وأصولها وغاياتها، إلا وانطلقت الردود في مناقشة آرائه ومعارضتها، ودارت رحى معركة حامية بين أنصار المذهب وخصومه، وشغلت صفحات غير قليلة من المجلات الثقافية والجرائد اليومية[٢].

والملاحَظ على تلك الردود أنها قد جاءت على ضربين:

أحدهما: عنيف ينتقد بشدة، ويربط بين الوضعية المنطقية وبين إنكار الغيبيات؛ ومن ثَمَّ رفض الدين بالكلية، لا سيما بعد صدور كتاب د. زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا» بكل ما أثاره عنوانه من توجس وريبة، حتى إن صاحبه اضطر في طبعات لاحقة إلى تغييره بعنوان آخر وهو «موقف من الميتافيزيقا» ويمكن أن نمثل لهذا الضرب بردود كل من د. محمد البهي[٣]، ودكتور سليمان دنيا[٤]، والشيخ مصطفى صبري[٥].

وأما الضرب الثاني: فيعرض لنقد الوضعية المنطقية كما يعرض لأي فلسفة أخرى لا تروق له، يختلف معها في الرأي ووجهات النظر، وتندرج في عداده ردود كل من عباس محمود العقاد[٦]، ويوسف كرم[٧]، والدكتور يحيى هويدي[٨]، والدكتور عثمان أمين[٩].

---

(١) See: Ahmed Foad EL-Ehwany: Islamic Philosophy, p. 145.

(٢) انظر: د. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» ص٤٦٤.

(٣) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي» ص٢٨٣ - ٢٨٦، ٢٩٠ - ٢٩٣.

(٤) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢٨ - ١٧٧.

(٥) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/٣٣، ١٤٧، ١٥٩ - ١٦١).

(٦) انظر: عباس العقاد «بين الكتب والناس» ص٤١٢، ٤١٣، وزكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص٢٦ - ٢٨، وحامد إبراهيم محمد «الوضعية المنطقية في مصر وموقفها من التفكير الميتافيزيقي وفلسفة القيم» ص١٠٧ - ١١٠، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٩٨١م).

(٧) انظر: يوسف كرم «الطبيعة وما بعد الطبيعة» ص٥، وزكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص٣٢، ٣٣.

(٨) انظر: د. يحيى هويدي «مقدمة في الفلسفة العامة» ص٧٣، ٧٦.

(٩) انظر: زكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص٣٤.

وجدير بالذكر أن الدكتور زكي نجيب محمود حاول أن يخفف من وقع العنوان الصادم لكتابه «خرافة الميتافيزيقا» ويزيل ما عده لبساً وسوء فهم من قرَّاء الكتاب الذين ظنوا أن مؤلفه يُدخل الله والدين والأخلاق والغيبيات عموماً ضمن الميتافيزيقا، مما يجعلها من الخرافات الجديرة بصرف العقول عن الانشغال بها.

وقد غيَّر عنوان كتابه في الطبعة الثانية إلى اسم أخف؛ وهو «موقف من الميتافيزيقا» وصدَّره بمقدمة يفسر فيها مقصوده من الكتاب، وموقفه من الدين وعقائده الغيبية، كما عقد مبحثاً في كتابه «وجهة نظر»[١] يجيب فيه عن انتقادات معاصريه؛ كالدكتور البهي، والعقاد، ويوسف كرم، ود. عثمان أمين، وغيرهم، لكنه لم يتخل عن اعتناقه للوضعية المنطقية، بكل ما فيها من مصادمة للإيمان بالحقائق الغيبية التي جاء بها الوحي.

ولا يعنينا الآن عرض ذلك تفصيلاً، وإنما يهمنا الجزئية ذات الصلة بالفصل الذي معنا، ونعني بذلك الموقف من الدليل العقلي وصلاحيته للاستدلال في مجال العقائد، والملاحظ بوضوح مما ما كتبه د. زكي نجيب محمود أنه وإن كان ينفي عن نفسه تهمة إنكار وجود الله والعقائد الدينية، إلا أن موقفه ظل كما هو فيما يتعلق بالدليل العقلي ودوره ووظيفته؛ حيث يرى أن العقيدة الدينية تختلف اختلافاً تامّاً عن الفلسفة الميتافيزيقية، التي يتخذ صاحبها مبدأ أساسيّاً يدعي أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهنه.

أما صاحب الرسالة الدينية فلا يقول للناس: «إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحي بها إليَّ من عند ربي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقليّاً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها؛ بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه؛ أي: أن مدار التسليم هو الإيمان»[٢].

ولا يخفى ما في هذه الإجابة من مغالطةٍ وحَيْدةٍ عن بيان محك الاختلاف الحقيقي؛ فالدكتور زكي نجيب محمود لم يوضح لنا أهم مسألة في الموضوع؛ وهي الوسيلة أو الطريق لحصول التسليم بصدق دعوة النبي المعين، وهل يصلح العقل

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود «وجهة نظر» ص٢٢ ـ ٣٥.

(٢) انظر: د. زكي نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص (و).

كمصدر لمعرفة ذلك، أم تنحصر المسألة في الحس والتجربة، ويصير الإيمان الديني نوعاً من التسليم القلبي غير القائم على برهان أو استدلال كما يُفهم من كلامه؟ وبذلك يبقى العلم التجريبي هو المعرفة الوحيدة، وليس الدين إلا نوعاً من الانطباعات الذوقية؛ كالإحساس بروعة منظر ما، أو الاستمتاع بشم زهرة ما، وما أشبه هذه الحالات، دون أن يكون أمراً منضبطاً يمكن التحقق منه في الخارج.

ونخلص مما سبق إلى أن ظاهرة التشكيك في قيمة الدليل العقلي كانت في مجملها ظاهرة محدودة الانتشار والأثر، وقد وُوجِهَتْ بردود وانتقادات شديدة، بصرف النظر عن اختلاف توجهات أصحابها، ومقاصدهم، ومآخذهم على الأدلة العقلية، والبديل الذي قدَّموه عوضاً عنها، ولعلها في معظم الأحوال ـ كما أشرنا من قبل ـ لم تكن تهدف إلى التشكيك في حجية العقل ذاته كمصدر معرفي معتبر؛ وإنما انصب اهتمام أصحابها على التشكيك في صلاحية العقل للخوض في مجال معين، رأوا أنه لا يستطيع أن يصل فيه إلى طائل؛ لأنه خارج نطاق عمله، أو لعدم مناسبته لأناس معينين، وهذا ما يدفعنا للكلام في المسألة التالية عن حدود عمل العقل، والمجالات التي يصلح أن يخوض فيها.

حدود عمل العقل ومجالاته:

وأعتقد أن عرضنا لموقف الباحثين المُحْدَثين من حجية الدليل العقلي لا تتضح أبعاده بصورة كافية، إلا إذا تناولنا المسلك الذي تعاملوا به مع قضية حدود العقل ومجالات عمله، والنطاق الممكن له البحث فيه، والآخر المحظور عليه أن يتطرق إليه، لا سيما وأن هذه القضية قد أثارت العديد من المسائل والإشكالات المنهجية المهمة، وترتب عليها تمايز واضح بين الاتجاهات الفكرية المختلفة قديماً وحديثاً.

ومن التساؤلات التي ينبغي أن نتوقف أمامها، أننا قررنا فيما مضى أن سائر المدارس الفكرية الإسلامية قديماً وحديثاً اتفقت على الاحتجاج بالعقل، وصحة الاعتماد عليه كمصدر معتبر من مصادر الاستدلال؛ لكن الواقع يشهد أن اتجاهات بعينها؛ كالمعتزلة والفلاسفة في القديم، ومدرسة الأفغاني ومحمد عبده في الحديث، وُصِفَ أصحابها بأنهم رواد العقل وأئمته في الفكر الإسلامي، واتهم آخرون كالاتجاه السلفي مثلاً بمعاداة العقل والازورار عنه، مع أن الجميع مقر بقيمة العقل ومعترف بها، فهل كان الخلاف فقط في درجة الاعتماد على العقل، وحجم الحيز الذي شغله من نسيج البناء الفكري لكل اتجاه، أم أن هناك أسباباً أخرى؟

ثم إذا وضعنا أمامنا أربعة اتجاهات متباينة؛ وهي: السلفيون، والفلاسفة، والمعتزلة، والمتكلمون من الماتريدية والأشاعرة، وكلهم ممن يعترف بحجية الدليل العقلي، وأردنا معرفة سبب الاختلاف المنهجي بينهم لنطبق هذا الأمر على الباحثين المُحْدَثين، فما الضابط لهذا كله؟ لا سيما إذا لاحظنا أن نقطة البدء عند بعضهم كانت العقل، أيّاً كانت النتيجة التي يتوصل إليها، غير عابئين بمدى موافقتها أو مخالفتها للشرع؛ إذ تأويل النصوص عندهم سهل ويسير، بينما انطلق آخرون من النص، مؤسسين اعتقادهم عليه، واستخدموا العقل كمؤيد ومعضد.

وأمامنا شخصية مثل محمد عبده، نسبه البعض إلى الفلسفة، واعتبروه فيلسوفاً، ونسبه البعض إلى المعتزلة، وصرح هو بانتمائه إلى الأشاعرة والماتريدية، ونسبه تلميذه رشيد رضا إلى السلف، فكيف نحدد موقفه واتجاهه تحديداً دقيقاً؟ وهل يعتمد ذلك على درجة اعتماده على العقل فقط، أم أن هناك عوامل أخرى؟

في رأيي أن هناك ثلاثة أمور أساسية، يحدث بسببها التمايز والاختلاف بين اتجاه وآخر، وإن اشترك الجميع في الاعتداد بالدليل العقلي؛ وهي:

(أ) حدود عمل العقل ابتداء وانتهاء؛ أي: متى يعمل؟ وأين ينتهي دوره؟ وطبيعة المجالات التي يصح أو لا يصح له الخوض فيها، وهل يكفي وحده أم يحتاج لمعونة خارجية؟

(ب) علاقته بالنقل، وأسس تعامله معه، ومن يقدم ومن يؤخر؟ وهل يمكن حدوث تعارض بينهما؟ وما المخرج حينئذٍ؟

(ج) درجة الاعتماد عليه، والحيز الذي يشغله من عملية الاستدلال مقارنة بالدليل النقلي، فالمسألة الواحدة قد يوصل إليها بالطريقين النقلي والعقلي ـ كمسألة وجود الله مثلاً ـ وهنا يظهر التمايز؛ حيث يُغلِّب كل فريق الدليل المفضل عنده، والأقوى رتبة ومنزلة، ويجعله القائد للفكرة، ويأتي الدليل الآخر مقوياً ومؤكداً.

وسوف نركز في هذا الموضع على العنصر الأول، تاركين بقية العناصر لفصول لاحقة، وهدفنا من ذلك الوقوف على طريقة تعامل الباحثين المُحْدَثين مع الدليل العقلي، وهل أطلقوا له العنان ليخوض في كل موضوع ومجال، دون قيد أو شرط، معتقدين أن بإمكانه التعرف على سائر الموجودات محسوسة وغير محسوسة، أم حددوا له نطاقاً معيناً ليعمل فيه، ولا يصح أن يتجاوزه؟ وهل عوَّلوا عليه وحده، أم اعترفوا بعجزه في مسائل معينة لا يمكن معرفتها إلا من خلال السمع؟ ثم هل كانت

نقطة البدء لديهم هي العقل والنظر المجرد، بغض النظر عن كنه النتيجة التي يتوصلون إليها، أم أن نقطة البدء هي الحقائق الثابتة بالشرع، ودور العقل هو فهمها، وتأييدها، والدفاع عنها؟

وإذا بدأنا بآراء محمد عبده، وهو من أشهر رواد النزعة العقلية، والداعين إليها في العصر الحديث؛ فسوف نجد لديه مجموعة من الأسس والضوابط التي تتكرر في عدة مواضع من كتبه، وكلها تتفق على معنى واحد، وهو أن العقل مقيد بقيود وحدود، ولا يستطيع العمل في كافة المجالات؛ بل لا بد من ضبطه وترشيده، ومن أهم هذه الأسس:

(أ) قصور العقل البشري ومحدودية إدراكه، فآخر ما ينتهي إليه العقل هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني، حسّاً كان أو وجداناً أو تعقلاً، ثم التوصل من خلال ذلك إلى معرفة أنواعها.

أما الوصول إلى كنه حقيقة ما فذلك أمر مستحيل، فالضوء مثلاً وهو من أظهر الأشياء، قرر الناظرون فيه أحكاماً كثيرة؛ لكن لا يستطيع أحد أن يفهم ما هو، أو يدرك معنى الإضاءة في نفسها، وكذا الحال في إدراك حقيقة النفس وكنهها، ولم يجعل الله للإنسان حاجة لاكتناه شيء من الكائنات؛ وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص فحسب(١).

(ب) عقول البشر متفاوتة يعلو بعضها بعضاً، وليست في مرتبة سواء، وهناك من النظريات ما قد يكون بديهيّاً عند بعض العقلاء، بينما هو غير ذلك عند آخرين، ولا يرجع هذا إلى تفاوت المراتب في التعليم فقط؛ بل يعود أيضاً إلى التفاوت الفطري الذي لا مدخل فيه لاختيار الإنسان وكسبه(٢).

وينشأ عن هذا التفاوت الاختلاف في الحكم على بعض الأفعال أو الأمور، فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع وما هو ضار، أو بعبارة أخرى: منها ما هو حسن وما هو قبيح؛ لكنهم عند التطبيق يختلفون في النظر إلى كل عمل بعينه؛ نتيجة اختلافهم في المزاج والمنشأ والطبيعة؛ فلذلك ضربوا إلى الشر في كل وجه، وكلهم يظن أنه يطلب نافعاً أو ينفي ضارّاً(٣).

---

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٤٢، ٤٣.

(٢) المصدر السابق ص٩٠، وانظر: د. محمود قاسم «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» ص٢٩.

(٣) المصدر السابق ص٦٤.

(ج) هناك مجالات يتعذر على العقل الإنساني الخوض فيها، أو الوصول إلى نتيجة بشأنها، ومن ذلك الفكر فيما فوق مستوى الإدراك البشري؛ كالفكر في ذات الخالق وأمور الغيبيات عموماً؛ وسبب امتناعها على العقل هو ما تقدم ذكره من أن غاية ما ينتهي إليه العقل معرفة عوارض الأشياء التي تقع تحت حدود إدراكه، أما الوصول إلى كنه حقيقة ما فغير ممكن؛ لأن الإحاطة بالمركبات لا يتأتى إلا بالوقوف على ما تركبت منه، وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف؛ ولكن لا سبيل لإدراكه، وغاية ما يمكن معرفته هو عوارضه وآثاره.

وعلى هذا، فالفكر في ذات الخالق نوع من طلب معرفة الكنه، وهو ممتنع على العقل البشري؛ لانقطاع النسبة بين الوجودين، ولاستحالة التركيب في ذاته، وهو تطاول وتطلع إلى ما لا تبلغه القوى البشرية، مما يؤدي إلى الوقوع في العبث والمهلكة، العبث لأنه سعي إلى ما لا يدرك، والمهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد[١].

(د) ومن خلال الحقائق السابقة ينتهي محمد عبده إلى أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى معرفة الحقائق، ولا بد من مُعين ومُرشد يأخذ بيده إلى طريق السعادة، فالعقل مهما قيل في شأنه وقدرته، لا يمكنه معرفة ما يجب عليه فعله من عبادات، أو تفاصيل الآخرة ومشتملاتها، أو جزاء كل نوع من الأعمال خيراً أو شرّاً[٢].

وكما أن إدراك المحسوسات لا يقتصر على حاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من حواس أخرى كالسمع مثلاً لإدراك المسموعات، كذلك فإن الدين أو الوحي يعتبر بمثابة حاسة عامة تكشف للعقل ما يشتبه عليه من وسائل السعادة[٣]؛ ومن ثم كان العقل «محتاجاً في قيادة القوى الإدراكية والبدنية لتحقيق ما هو خير له في الحياتين إلى مُعين، يستعين به في تحديد أحكام الأعمال، وتعيين الوجه الصحيح في الاعتقاد بصفات الألوهية، ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة»[٤]، وهذا المعين هو النبي أو الرسول، الذي يبعثه الله إلى البشر بكتاب يحتوي تفاصيل تلك الأمور كلها.

---

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٤٤، ٤٥.

(٢) المصدر السابق ص٦٤ ـ ٦٧.

(٣) المصدر السابق ص١٠٤.

(٤) المصدر السابق ص٦٦.

ولا شك أن معظم الأسس المذكورة لا غبار عليها، وتكاد تمثل الموقف الوسط بين المغالين في شأن العقل، والمهملين أو المقللين من قيمته، لكن السؤال المهم هو: هل التزم محمد عبده عملياً بالأسس التي قررها نظرياً؟

وأقول: إن المتتبع لكتاباته المختلفة يلاحظ أنه لا يسير على وتيرة واحدة، كما لا يلتزم دائماً عند التطبيق بما سبق أن قرره من أسس وضوابط، فتارة يضع العقل في إطاره الصحيح والمنضبط، وتارة أخرى ينزله فوق المكانة التي يستحقها.

ومن نماذج النوع الأول الذي يلتزم فيه بما قرره من أسس، جزمه بأن باب الأسماء والصفات توقيفي، فلا يطلق على الله من الأسماء إلا ما جاء به النص؛ لأننا لا نعرف عن الله إلا ما أخبرنا به، وكل ما سُمع من الرسول فيجب الوقوف عنده بلا زيادة أو نقصان، ومن تجاوز ذلك فقد تعدى على الشرع، وخرج عن الحق[1].

وكذلك يسلك محمد عبده نفس المسلك في التعامل مع الغيبيات، فيرى أن من مقاصد الوحي وأركان الدين الإخبار بأحوال الآخرة، ويجب الإيمان بما جاء به الرسول من ذلك على أنه من الغيب الذي لا يعلم حقيقته إلا الله، وحتى الراسخون في العلم لا يعلمون عنه شيئاً؛ لأن معرفتهم مقصورة في نطاق الحسيات والعقليات، فهم يقفون عند حدهم، ولا يتطاولون إلى معرفة حقيقة ما أخبرت به الرسل من أمور الغيب؛ وإنما سبيلهم التسليم والانقياد[2].

وينطبق هذا الموقف من الغيبيات على أمور كثيرة من أحوال الآخرة؛ كاللوح والميزان والحفظة، وعندما عرض للكلام عن الحفظة الذين يسجلون الأعمال قال: «ومن الغيب الذي يجب علينا الإيمان به، ما أنبأنا به في كتابه أن علينا حفظة يكتبون أعمالنا: حسنات وسيئات، ولكن ليس علينا أن نبحث في حقيقة هؤلاء، ومن أي شيء خُلقوا؟ وما عملهم في حفظهم وكتابتهم؟ وهل عندهم أوراق وأقلام ومداد كالمفهوم عندنا، وهو ما يبعد فهمه، أو هناك ألواح ترسم فيها الأعمال؟ وهل الحروف والصور التي ترسم هي على نحو ما نفهمه، أو إنما هي أرواح تتجلى لها الأعمال، فتبقى فيها بقاء المداد في القرطاس إلى أن يبعث الله

---

(١) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٥٠، ٦٥١).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ١٦٣ ـ ١٦٧).

الناس، كل ذلك لا نكلف العلم به؛ وإنما نكلف الإيمان بصدق الخبر، وتفويض الأمر في معناه إلى الله»[١].

لكننا نجد محمد عبده ـ خلافاً للمواقف السابقة ـ ينتهج نهجاً آخر في حدود العقل ومجالات عمله؛ حيث يغلو في مكانته، ويذهب إلى تقديمه على النقل عند التعارض، ولا يكتفي بذلك؛ بل ينسب هذا الرأي إلى الأمة سوى بعض المخالفين ممن لا يُعبأ بكلامهم، فيقول: «اتفق أهل الملة الإسلامية ـ إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ـ على أنه إذا تعارض العقل والنقل؛ أُخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان»[٢]؛ وهما: التأويل أو التفويض.

وبناء على هذا القانون جاء موقفه من التأويل، والذي امتد ليتناول عدداً من الحقائق الغيبية ومعجزات الأنبياء، مما سنعرض له تفصيلاً فيما بعد، مع أن هذا النوع كما قرر هو مما لا مجال فيه لعمل العقول.

وأظن أنه من الصعب تفسير هذا التباين والتحول في الرأي، وطريقة التعامل مع الغيبيات، على أساس التطور الفكري، والانتقال من مرحلة إلى أخرى؛ لأن أغلبها مبثوث ضمن عمل واحد، وهو التفسير الذي يعد من آخر مؤلفاته.

وأما تلميذه رشيد رضا، فنستطيع أن نقول: إن النزعة السلفية لديه كانت أكثر وضوحاً ورسوخاً، مقارنة بموقف شيخه محمد عبده؛ ولذا نراه يؤكد على عدم جدوى تحكيم العقل في الغيبيات، وأن الخوض في ذات الله وصفاته، وما دون ذلك من عالم الغيب، كالملائكة، والعرش، والجنة والنار «طغيان من العقل، وتجاوز لحدوده، وقد نهي عنه صيانة له»[٣]؛ لأن الواقع يشهد أن أكبر العقول وأذكاها قد عجزت عن معرفة كنه أنفسهم وغيرهم من المخلوقات حتى الحشرات، فأنى لهم أن يعرفوا كنه ذات الله وصفاته وأفعاله أو ملائكته؟!

والواجب في رأيه هو الإيمان بالغيب كله كما جاء في القرآن، بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل، وأولى النصوص بالاتباع وعدم التصرف فيها نصوص العقائد المتعلقة بصفات الله وعالم الغيب؛ لأن العقل لا مجال له فيها، ولأن تحكيم النظريات العقلية والرأي المجرد قد جرَّ على الأمة الاختلاف والشقاق[٤].

(١) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص٢٩.
(٢) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٩، ٦٠.
(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (١٢/ ١٦٧).
(٤) المصدر السابق (١٢/ ١٦٦ ـ ١٦٨).

ومن المدرسة العقلية أيضاً ينبه الشيخ المراغي إلى أن الدليل العقلي بمفرده لا يُحصِّل الأمان التام من إمكان الغلط، إلا إذا توافرت فيه شروط البرهان، وهناك تفاوت كبير جدّاً في نسبة الأشياء التي يتوافر فيها البرهان؛ إذا قيست بغيرها مما تتطرق إليه الظنون والأوهام والآراء، وذلك مما يوضح أن العقل وحده لا يكفي للوفاء التام بحاجات البشر، وأن غلواء المعتمدين على العقل فقط ستخف يوماً، وحينها يجدون أنفسهم مدفوعين للدخول في «حمى الحق، وحصن اليقين، وهو الوحي الصادق ممثلاً في القرآن الكريم، والسُّنَّة الصحيحة المطهرة»[(١)].

ورغم ما عُرف عن الشيخ شلتوت من نزعة عقلية واضحة، فإنه حينما حدد المنهج الصحيح للتعامل مع الغيبيات جعل الوحي وحده هو مصدر العلم بها، والعقل الإنساني أسير النقل الصحيح اليقيني الثابت في الكتاب أو السُّنَّة، والواجب على المكلف الإيمان بها على الوجه الوارد في النصوص، دون زيادة أو نقصان، أو صرف اللفظ عن ظاهره، أو التصرف فيه بالحمل على التمثيل أو المجاز، أو تكليف النفس عناء البحث عن حقيقة شيء استأثر الله تعالى بعلمه، وهذا كله فضلاً عن إنكار تلك الأمور أو ردها[(٢)].

ومجال العبادات هو أيضاً مما يجب فيه الاتباع والاعتماد على نصوص الشرع، وقد هاجم من يحكمون العقل في الشرعيات بالهوى، وساق نماذج لآراء مجموعة من الكتاب وصفهم بأنهم يستبيحون «باسم حرية الرأي، ومعقولية الدين أن يتناولوا بأفكارهم الشاذة ما لا يفهمون من أحكام الله التعبدية، أو ما يفقهون ويريدون لحاجة في نفوسهم القضاء عليه»[(٣)] مع أن العقل البشري عاجز عن تحقيق الهداية التامة التي يحققها دين الله للإنسان بما يتحتم معه اتباع الشرع المنزل.

ويتكرر في العديد من كتب سيد قطب فكرة أن العقل البشري لا يصنع مقومات التصور الإسلامي أو ينشئها من العدم، كما هو الحال في الفلسفة؛ إنما ينحصر دوره في تلقيها من مصدرها الرباني وحسن إدراكها، دون التقيد بمقررات سابقة

---

(١) محمد مصطفى المراغي، تصدير كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل، ص١٣، ١٤، وانظر أيضاً: «حديث رمضان» ص٥٦، و«الدروس الدينية» ص٣٤، ٣٥.

(٢) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٣٩، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٤٠٣، و«إلى القرآن الكريم» ص٦٥، ١٦١، و«يسألون» ص١٥٠، ١٥١، و«الإسلام عقيدة وشريعة» ص٣٠، ٤٤.

(٣) محمود شلتوت «الفتاوى» ص١٦٨، وانظر أيضاً ص١٣٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٦٦ ـ ١٧٥.

تؤدي إلى تأويل الشرع أو رده، ولا يصح للعقل أن يرفض مدلول النصوص أو يؤولها، ما دامت واضحة وظاهرة، بحجة غرابتها أو صعوبة تصورها؛ وذلك لأن العقل ليس حكماً في صحة هذا المدلول أو عدم صحته في عالم الحقيقة والواقع؛ إنما هو حكم في فهم دلالة النص وفق المفهوم اللغوي والاصطلاحي[١].

وليس معنى هذا الكلام أن التصور الإسلامي مناقض أو مصادم للعقل البشري؛ بل تنقسم مقرراته إلى نوعين:

أحدهما: يستطيع الإدراك البشري تصوره عند تلقيه من الشرع.

والآخر: لا يقوى على إدراكه؛ لكن منطقه في ذاته يسلم بأن طبيعته أكبر من حدود إدراكه؛ ومن ثَمَّ لا يقع التناقض أو التصادم أبداً بين العقل والشرع، كما لا تصح محاكمة ما ورد به الشرع إلى العقل ليحكم بقبوله أو عدم قبوله، وحينما حاول العقل البشري أن يخوض فيما ليس من شأنه جاء الخبط والتخليط الذي لم يستقم قطُّ في تاريخ الفكر البشري[٢].

والمنهج الأمثل للتعامل مع الغيبيات هو تلقيها كما هي، والإيمان بمدلولاتها دون البحث في كيفيتها التي لا تفيدنا معرفتها في شيء، فضلاً عن كونها غير داخلة في حدود تجاربنا، ولا معارفنا البشرية[٣]، وقد استأثر الله بعلم الحقائق الغيبية، وعَلم بحكمته ألا جدوى للبشر في معرفة كنهها وطبيعتها، فلم يهب لهم القدرة على إدراكها بالعقل؛ لأن العلم بالغيبيات ليس من مستلزمات الخلافة في الأرض؛ بل ربما كان معوقاً لها لو كشف للإنسان عما اشتملت عليه من أمور[٤].

وقد أراد الإسلام من وراء منعه الإنسان أن يخوض في مجال الغيبيات صيانة الطاقة الفكرية المحدودة التي وُهبها أن تتبدد، أو تتمزق، أو تنشغل بما لم تُخلق له، وهذه الطاقة إنما وكلت بالحياة الواقعة المحسوسة لينظر فيها ويتعمقها ويتقصاها.

أما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة بحدود هذه الأرض والحياة عليها «فهي محاولة فاشلة أولاً، ومحاولة عابثة أخيراً: فاشلة لأنها تستخدم

---

(١) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٤٥.
(٢) المصدر السابق ص٤٥، ٤٦.
(٣) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٦/ ٣٣٦٣).
(٤) المصدر السابق (١/ ٥٩).

أداة لم تخلق لرصد هذا المجال، وعابثة لأنها تبدد طاقة العقل التي لم تخلق لمثل هذا المجال، ومتى سلَّم العقل البشري بالبديهية العقلية الأولى؛ وهي أن المحدود لا يدرك المطلق، لزم ـ احتراماً لمنطقه ذاته ـ أن يُسلِّم بأن إدراكه للمطلق مستحيل، وأن عدم إدراكه للمجهول لا ينفي وجوده في ضمير الغيب المكنون، وأن عليه أن يكل الغيب إلى طاقة أخرى غير طاقة العقل، وأن يتلقى العلم في شأنه من العليم الخبير، الذي يحيط بالظاهر والباطن والغيب والشهادة»[(١)].

كذلك استفاض أصحاب الاتجاه السلفي في بيان عجز العقل، ومحدودية إدراكه، ووجوب الإيمان بما ثبت في النصوص من حقائق العقائد الغيبية، كما انتقدوا بشدة نزعة تحكيم العقل في هذه الأمور، ورد بعض العصريين للنصوص الواردة بشأنها؛ بحجة أن العقل لا يستطيع تقبلها.

وفي تناول محمد حامد الفقي لحادثة المعراج أشار إلى أن هذه الحادثة وما يماثلها تعتبر «من علم الغيب الذي نؤمن به كما ورد، ونثبته، ولا نجادل فيه، ولا نقيس عليه. . . ودأب المسلم في التعامل مع الغيبيات أن يفعل ما فعله أبو بكر الصديق وإخوانه من المهاجرين والأنصار من التسليم والانقياد»[(٢)].

ومما لا يمكن إدراكه بالعقل عند د. محمد خليل هراس حقيقة الأسماء والصفات وكنهها، فهذا الباب من الأمور التوقيفية الغيبية، التي لا سبيل إلى إدراكها بالعقل، وإنما ينحصر دوره في تفهم ما تضمنته النصوص من معاني أسماء الرب وصفاته، ولما كان الله ﷻ أعلم بنفسه من خلقه ورسوله أعلم الخلق به، فلا يجوز التقول في هذا الباب على غير الكتاب والسُّنَّة، ومن عوَّل على عقل أو استحسان أو إلهام؛ فقد قال على الله بغير علم، وضل سواء السبيل[(٣)].

كذلك هاجم الشيخ أحمد شاكر من يريدون تحكيم عقولهم في سائر شئون الدين، فما قبلته قبلوه، وما عجزت عن فهمه وإدراكه أنكروه، مشيراً إلى استفحال خطر هذه الظاهرة عند كثير من أبناء عصره، حتى ارتقى الحال ببعضهم إلى الإعراض عن كثير من العبادات، وإنكار أكثر أحكام التشريع، أو حكمة التشريع[(٤)].

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ٤٠).
(٢) حامد الفقي «نور من القرآن» ص١٦١، ١٦٢.
(٣) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص١٥.
(٤) انظر: أحمد شاكر «التعليق على سنن الترمذي» (١/ ٢٣٥).

ومن الاتجاه الكلامي يسوق يوسف الدجوي قانوناً أو أصلاً كليّاً للتعامل مع الغيبيات الخارجة عن إدراك العقل، وخلاصته: أن كل شيء «لا يؤدي إلى قلب حقيقة، ولا مصادمة برهان قاطع، فهو من الممكنات التي يُجوِّزها العقل، وما أخبر الشرع بوقوعه من ذلك وجب اعتقاده، ولا يجوز تكذيبه أو إنكاره»(١).

ثم ينبه إلى أن العقول خُلقت على حد محدود مثلها مثل الحواس، وكما لا يصح إجهاد البصر لرؤية ما دَقَّ ولطف من الأشياء، فكذلك الحال في العقل، وأمور الألوهية، وأسرار أفعال الله وتقديراته تعلو حد الإدراك البشري، وترتفع عن متناول طاقاته، وعقل الإنسان مقصور على إدراك شئون الحوادث المماثلة له، أما إدراك شئون الربوبية، فيتوقف على تناسب في الصفات، وتماثل في الكمالات، وكل ذلك غير موجود، ولا بد للإنسان أن يعرف قدره، ولا يتعدى طوره وإمكاناته(٢).

وأظن أن الآراء السابقة التي أوردناها آنفاً تكفي لإثبات وجود ما يشبه الاتفاق بين الباحثين المُحْدَثين على أن العقل ليس مطلق السراح من كل قيد، وأنه وإن كان حجة موصلة لليقين، ومفيدة للقطع، فهناك حدود وقيود على عمله هذا، كما أن هناك مجالات وقضايا معينة لا يستطيع أن يخوض فيها، ويجب عليه التسليم بما جاء به الوحي.

لكننا نعود فننبه إلى أن الاتفاق المذكور إنما يصدق على المستوى النظري، أما بالنسبة لجانب التطبيق فثمة تفاوت واختلاف كبير من اتجاه لآخر، ومن شخصية لأخرى، وقد ظهرت آراء ومواقف وتأويلات كثيرة جدّاً تتنافى تماماً مع هذا الكلام النظري، ويتجاوز أصحابها حدود عمل العقل ومجالات استخدامه، وسوف ترد معنا في الفصول القادمة شواهد عديدة لذلك.

ومع هذا الاستدراك، فالذي يهمنا استخلاصه من النصوص السابقة هو أن تتبع مسلك جُل الباحثين المُحْدَثين في الاعتداد بالدليل العقلي، والتعويل عليه في إثبات مسائل العقيدة، وإلحاحهم على إعماله، وإعلائهم من شأنه، ولا سيما أصحاب الاتجاه العقلي ـ يدل على أنهم كانوا أقرب ما يكونون شبهاً بصنيع المتكلمين، وأبعد ما يكونون عن صنيع الفلاسفة.

---

(١) يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥٣٧).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٢٥ ـ ٢٧).

وأعني بذلك أن من أبرز الفروق بين المتكلم والفيلسوف أن الاثنين يعتمدان على العقل ويتشبثان بحججه؛ لكن المتكلم ـ وهذا هو المفترض فيه طبقاً لمفهوم علم الكلام وإن كان من غير اللازم أن يحدث ذلك في كل الأحوال ـ ينطلق من خلال حقيقة عقدية جاء بها الوحي؛ كإثبات وجود الله وسائر أسمائه وصفاته، أو إثبات صدق النبي وصحة القرآن، ثم يُعمل عقله للبحث عن الحجج والبراهين العقلية التي تثبتها أو تدفع الشبه عنها، ومن غير الجائز أن يصل بعد بحثه هذا لنتائج تناقض ما جاء به الوحي أو تنفي صحته، أما الفيلسوف فهو حر في نقطة البدء وفي نقطة الانتهاء، وفيما بين هذا وذاك، فهو غير مقيد بأي مقدمات سابقة، وإنما تدفعه مشكلة ما للنظر والفكر، فيُعمل عقله حتى يتوصل إلى أي نتيجة، بغض النظر عن موافقتها للوحي أو مخالفتها.

الفصل الثالث

الفطرة

يتسم الأسلوب القرآني في عرض الحقائق العقدية والاستدلال عليها بالعديد من الميزات والخصائص المهمة، ويأتي في مقدمتها أن خطاب القرآن موجه للإنسان من حيث هو إنسان، دون النظر لأحواله العارضة، فلا يقتصر على طبقة معينة من البشر يرتفع بها مستوى الخطاب أو ينخفض، غاضّاً الطرف عن غيرها، كما لا يركز على قوة من قوى الإنسان، مهملاً القوى أو الملكات الأخرى، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

فهذه الآية تدل على أن الدين فطرة الله، ومن نفس جنس الفطرة التي فطر الناس عليها، ولا بد من التلاقي بين الفطرتين: الدين والإنسان، مما يستلزم أن يلتقي الإسلام مع الإنسان في قواه المختلفة، ويتعامل معها جميعاً[(١)].

والعقيدة الدينية حينما تتغلغل في النفس البشرية، لا تعتمد على جانب واحد من جوانب النفس (الوجدان ـ الإرادة ـ العقل) ولكنها تتصل بها جميعاً؛ بحيث لا

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٣٧١، ٣٧٢.

ترضى نفس المرء، ولا تكمل عناصر شخصيته إلا إذا تضامنت تلك القوى في انسجام ووئام، ولم يتضارب شيء منها، وما دامت العقيدة متصلة بجميع هذه الجوانب؛ فهي محتاجة أشد الاحتياج في وسائل نشرها وطريقة عرضها إلى الاعتماد عليها كلها، دون إهمال عنصر أو تنحيته[١].

وقد تجلى هذا التكامل الفريد عند الأجيال الأولى من المسلمين، حينما كان التصديق والإذعان العقدي يتمان بكافة الطاقات الكامنة في ذواتهم، عقلية كانت أو روحية أو عاطفية، فما إن تنبلج شمس الإيمان، وتنقدح شرارته في النفس، حتى تتضافر على تحمله مدارك العقل، مع أشواق الروح، مع منازع العاطفة، في تجانس رائع، يأخذ بمجامع النفس، ويدفعها دفعاً إلى الإنجاز، والعمل بما تعتقد، وذلك سر من أسرار القفزة الحضارية غير المسبوقة، التي شهدتها حضارة الإسلام في هذا العمر القصير، مُشَكِّلة لظاهرة لم يعرف لها التاريخ مثيلاً خلال امتداده الطويل[٢].

لكن مع مرور الزمن، تغير الأمر ـ للأسف الشديد ـ تغيراً جذريّاً عن ذي قبل، ومالت جُل المصنفات التي ألفت لعرض قضايا الاعتقاد أو الدفاع عنها إلى الاهتمام بجانب واحد؛ وهو الجانب العقلي، مع إهمال ـ أو لنقل: إغفال ـ ما سواه، ولم تجد الفطرة ـ وهي من أهم مداخل النفس لترسيخ العقيدة ـ العناية اللائقة بها في كتب علم الكلام؛ حيث ظلَّ الدليل العقلي هو السائد والمسيطر، والصالح وحده لتأسيس الاعتقاد على وجه يقيني، ولا يتعدى دور غيره التعضيد أو التأكيد، وصحيح أن الأمر لم يخلُ من إشارات متناثرة هنا أو هناك؛ لكنها لم ترقَ لتمثل منهجاً متكاملاً تظهر تطبيقاته في كافة أبواب الاعتقاد.

وقد غابت عن هذا التيار المُغلِّب لدليل العقل، والمُؤْثِر له على ما سواه، حقيقة في غاية الأهمية، وهي أن منبع اليقين عند الكثيرين هو المشاهدة الداخلية أو الوجدان الذي يعد أعلى وأرفع من التصديق العقلي، ومعرفة الله على سبيل المثال ليست مشابهة للاكتشاف الرياضي لبعض المعادلات الرياضية التي لا يُتوصل إليها إلا عن طريق العقل، وإنما هي استجابة لنداء داخلي في الإنسان، وعندما يظفر

---

(١) انظر: د. محمود حب الله «الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية» ص٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٤، نقلاً عن المصدر السابق ص٣٧٢.

(٢) انظر: د. عبد المجيد النجار «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية» «مجلة إسلامية المعرفة» ص٨٥، ٨٦، العدد الأول (يونيه ١٩٩٥م).

بذلك القبس من المعرفة يفاجأ بصيرورته جزءاً من كيانه، وعلاقته بهذه المعرفة ليست علاقة عقلية، وإنما هي علاقة نفسية، وكل ما يشكل جزءاً نفسيّاً من كيان الإنسان، فليس محتاجاً إلى دليل عقلي[(١)].

وإن كان ذلك بالطبع لا ينفي فائدة الدليل العقلي في الاستدلال على وجود الله تعالى أو احتياج بعض البشر إليه في تثبيت الإيمان ودفع الشبهات الموجهة إليه، لكن ذلك لا يمثل القاعدة العامة أو القانون العام المطرد في حق سائر البشر.

ومهمتنا في هذا الفصل أن نتتبع فكر الباحثين المُحْدَثين ومؤلفاتهم، لنستخلص مواقفهم من الاحتجاج بالفطرة، والحيز الذي شغلته من استدلالهم على المسائل العقدية، وهل أثرت تأثيراً ملحوظاً امتد لمنهج الاستدلال وقواعده، أم اقتصر فقط على بعض الجزئيات غير الأساسية، ولعل من المهم أن نبدأ أولاً بتحديد مفهوم الفطرة لديهم، مقارنة بمفهومها عند العلماء المتقدمين.

مفهوم الفطرة عند الباحثين المُحْدَثين:

يدل الأصل اللغوي لمادة «فطر» على فتح شيء وإبرازه، وتتفرع منه عدة معانٍ كالتشقق، والابتداء، والاختراع، والخلق، فيقال: فطر الشيء؛ أي: شقه، وفطر الله الخلق؛ أي: خلقهم، وبدأهم على غير مثال سابق، والفطرة: الخلقة[(٢)]، ولم يرد لفظ فطرة في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وأما مشتقات الفعل «فَطَرَ» فقد وردت في صيغ متعددة؛ مثل: (فاطر، وانفطرت، ويتفطرن) وغيرها[(٣)].

ويدور الاستعمال القرآني لهذا اللفظ حول معانٍ ثلاثة[(٤)]:

الأول: ما كان تعبيراً عن الخلق والإبداع على غير منوال معلوم، أو مثال سابق، كقول الله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤، يوسف: ١٠١، إبراهيم: ١٠،

---

(١) انظر: وحيد الدين خان «الدين في مواجهة العلم» ص٣.

(٢) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٥١٠)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٢/ ١٠٨، ١٠٩)، والرازي «مختار الصحاح» ص٥٠٦، ٥٠٧، وابن منظور «لسان العرب» (٥/ ٥٥ ـ ٥٨)، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٧٢٠).

(٣) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص٥٢٢، ٥٢٣.

(٤) انظر: محمد زكي قاسم «الإسلام والفطرة» ص١٨ ـ ٢٠.

فاطر: ١، الزمر: ٤٦، الشورى: ١١]، وقوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] وقوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١] وهذا المعنى أكثر المعاني وروداً في القرآن الكريم.

الثاني: ما يشير إلى انتقاض السنن القائمة، والقوانين العادية في نظام الكون وحركة الفلك متضمناً معنى التشقق، كقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: ١] وقوله: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: ٩٠].

الثالث: ما يشير إلى الارتباط بين الدين والخَلق، فمُنزل الدين وشارعه هو صاحب الخلق ومنشئ الوجود، وبين الأمرين تناسق وتواؤم، كما في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] ومن الواضح أن هذا المعنى هو محل اهتمامنا في هذا الفصل.

وأما تعريف الفطرة اصطلاحاً: فقيل: إنها «الجبلة المتهيئة لقبول الدين»[(١)]، أو هي «الخِلقة التي جُبل عليها الإنسان»[(٢)].

وقد اهتم المفسرون والمُحدِّثون بتحديد معناها الوارد في آية سورة الروم، وفي حديث: **«كل مولود يولد على الفطرة»**[(٣)] وتعددت التفسيرات المقدمة في هذا الصدد، وللسبكي رسالة مستقلة في شرح هذا الحديث، كما أفرد كلٌّ من الحافظ ابن عبد البر، والقرطبي، وابن تيمية، وابن القيم، والحافظ ابن حجر، مساحات واسعة من كتبهم لعرض الأقوال واختيار الراجح منها[(٤)].

ومن أهم هذه التفسيرات أن الفطرة هي الخِلقة الأصلية التي خلق الله عليها

---

(١) الجرجاني «التعريفات» ص١٩٠.

(٢) المناوي «التعاريف» ص٥٦٠.

(٣) رواه البخاري (١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩)، ومسلم (٢٦٥٨).

(٤) انظر: الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (٢١/ ٤٠، ٤١)، وابن الجوزي «زاد المسير» (٦/ ٣٠٠ ـ ٣٠٢)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١٤/ ٢٥ ـ ٣٠)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٤٣٣، ٤٣٤)، وابن عبد البر «التمهيد» (١٨/ ٦٦ ـ ٧٦)، وابن حجر «فتح الباري» (٣/ ٢٤٨ ـ ٢٥١) (١٠/ ٣٣٩)، والنووي «شرح صحيح مسلم» (١٦/ ٢٠٨)، وابن تيمية «درء التعارض» (٨/ ٣٥٩ ـ ٤٢١)، وابن القيم «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» ص٦٠٧ ـ ٦٥٢، والسبكي «كل مولود يولد على الفطرة» تحقيق: محمد السيد أبو عمة، دار الصحابة للتراث، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).

المولود من المعرفة بربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، وقيل: هي العهد الذي أخذه الله على ذرية آدم حين أخرجهم من صلبه في عالم الذر وأشهدهم على أنفسهم، وقيل: هي البداءة التي ابتدأ الله عليها الناس من الحياة والموت والسعادة والشقاوة، وهو ما يصيرون إليه بعد الولادة.

وأشهر الأقوال، وهو ما رجحه الكثيرون، ونسبه ابن تيمية إلى السلف بأسرهم، أن الفطرة هي الإسلام، ويؤيد ذلك أنها وردت في الآية مورد المدح، وذُكرت مضافة إلى الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وذكر النبي ﷺ أن أبوي المولود قد يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، ولم يقل: إنهما يجعلانه مسلماً؛ نظراً لأن الإسلام هو الأصل الذي وُلد عليه، كما وردت لهذا الحديث رواية أخرى تزيده بياناً؛ وهي: «**كل مولود يولد على الملة**»(١) بدلاً من الفطرة، إضافة لقول النبي ﷺ في الحديث الآخر الذي رواه مسلم في صحيحه: «**قال الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم**»(٢).

لكن من المهم أن ننبه إلى أن مَن فسَّر الفطرة بالإسلام لا يعني بذلك أن كل مولود يخرج من بطن أمه عالماً بالدين كله، ومدركاً لحقائقه وتفصيلاته، فذلك أمر غير متصور عقلاً ولا واقعاً؛ وإنما المراد أن فطرته موجبة ومقتضية لدين الإسلام، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، وربوبيته، والتعبد له، ومحبته، وإخلاص الدين له، ومقتضيات الفطرة تحصل شيئاً بعد شيء، ولو خُلِّي وعدم المعارض لهذا المقتضى لم يعدل عن الإسلام إلى غيره، تماماً كما يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فتشتهي نفس المولود اللبن الذي يناسبه ويغذيه(٣).

وإذا ما انتقلنا إلى الباحثين المُحْدَثين، فمن المؤكد أنهم وقفوا على ما قاله المتقدمون وتأثروا به، إضافة لما ذكره علماء الأخلاق والفلسفة من الشرقيين

---

(١) رواه الترمذي (٢١٣٨)، وأحمد (٧٣٩٤، ٧٣٩٦، ٩٨٨١)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (٤٥٦٠).

(٢) رواه مسلم (٢٨٦٥)، وأحمد (١٧٠٣٠، ١٧٨٧٤)، ومعنى اجتالتهم؛ أي: استخفوهم، فذهبوا بهم وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل. انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم» (١٧/١٩٧).

(٣) انظر: ابن القيم «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» ص٦١٨.

والغربيين، والذين أطلقوا على الفطرة عدة مصطلحات تقترب منها أحياناً وتخالفها في أحيان أخرى؛ كالضمير، والوعي، والبصيرة الإنسانية، والوجدان؛ أي: النور الحي الذي تمتثل به الأخلاق الطيبة، ويهتدي به المرء إلى العمل الصالح، والحدس الذي اشتهر به «برجسون» وجعله نوعاً من الإدراك الداخلي[(١)].

واعتبرها بعضهم نوعاً من الحاسة المعنوية، وجعل وظيفتها إدراك خيرية الأشياء وما فيها من شر، وما يعنينا هنا هو أن الباحثين المُحْدَثين اطلعوا على تلك الأقوال واستفادوا منها، ووُجد لديهم نوع من الانتقاء والإضافات، كما تفرد بعضهم بمفهوم غريب وغير مسبوق.

فالفطرة تأتي عند الشيخ محمد عبده بمعنى كون الإنسان مجبولاً على طلب الحق والاستدلال، والأخذ بما يظهر له بالدليل أنه الحق أو الخير، كما تأتي بمعنى العلوم اليقينية البدهية الحاصلة من سرعة الانتقال بين المعلومات، والتي تنفر النفس مما يناقضها[(٢)].

ويوافق رشيد رضا أستاذه على المعنى السابق؛ فالفطرة عنده هي الجبلة الإنسانية الجامعة بين الحياتين: الجسمانية الحيوانية، والروحانية الملكية، والاستعداد لمعرفة عالم الشهادة وعالم الغيب، وما أودع فيها من غريزة الدين المطلق؛ الذي هو الشعور الوجداني بسلطان غيبي فوق الكون والسنن والأسباب، وتطلق أيضاً على الخلق، وعلى الإسلام بمفهومه العام، وليس مجرد الأحكام التفصيلية الواردة على ألسنة الرسل[(٣)].

والفطرة الإنسانية عند يوسف الدجوي غاية في الصفاء واللطافة، ولأجل لطافتها واستعدادها الواسع، وقابليتها غير المحدودة؛ فهي صالحة للخير والشر، والنفع والضر، والكمال والنقصان، والإنسان مهيأ لأن يكون أرفع المخلوقات أو أحطها[(٤)]، وتطلق الفطرة ويراد بها معانٍ أربعة[(٥)]:

---

(١) انظر: د. راجح الكردي «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» ص٦٧٠ ـ ٦٧٢، ود. عبد الرحمٰن الزنيدي «مصادر المعرفة بين الفكر الديني والفلسفي» ص٢٦٧ ـ ٢٩٧.

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٥/٤٢٨، ٤٢٩)، ود. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/٢٠٤).

(٣) انظر: رشيد رضا «الوحي المحمدي» ص١٩٢، و«تفسير المنار» (٥/٤٢٨، ٤٢٩) (٩/٣٨٧).

(٤) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/٢٤٠، ٢٤١).

(٥) المصدر السابق (١/٢٣٦ ـ ٢٤٧).

أولها: مجموعة العلوم والمعارف البدهية والضرورية المغروسة في نفس كل إنسان؛ كالعلم بأن الجزء أقل من الكل، وأن النقيضين لا يجتمعان، وأن لكل فعل فاعلاً، ولكل أثر محدثاً، وحسن الحق والصدق، وقبح الكذب والباطل.

وثانيها: الاستعداد لقبول الحق والدين الصحيح، والتمكن من إدراكه على الوجه الصحيح.

وثالثها: الإسلام.

ورابعها: العهد الذي أخذه الله على بني آدم، والوارد في آية الميثاق من سورة الأعراف.

وقد أولى أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي موضوع الفطرة عناية بالغة، بدءاً من قضية التعريف، والتي لم تخلُ من تأثر بنزعتهم العلمية؛ حيث رادف بعضهم بين الفطرة والطبيعة، فعرَّف فريد وجدي الفطرة في اللغة بأنها الخِلقة، والخِلقة في المثال العصري هي الطبيعة؛ ومن ثَمَّ فالدين الفطري في نظره يمكن التعبير عنه في اللسان العصري بالدين الطبيعي، ومعناه: ألَّا يكلف الإنسان إلا بما ينطبق على طبيعته، ويناسب حال جبلته[(١)]، وحالة الفطرة هي التي يكون فيها الذهن خالياً من كل صورة، نقيّاً من كل خيال، على نحو ما كان عليه الطفل ساعة ميلاده[(٢)].

ويدعو د. محمد أحمد الغمراوي إلى إطلاق اسم الفطرة على ما يسميه الناس بالطبيعة؛ لأن اللفظ الأول مذكور في القرآن والسُّنَّة، أما لفظ الطبيعة فلم يُذكر في القرآن ولا في السُّنَّة[(٣)]؛ ومن ثَمَّ فالفطرة تأتي عنده بمعنى السنن العامة التي وضعها الله في النفس والكون والآفاق، وهي غير قابلة للتغيير أو التبديل[(٤)].

ويعرف طنطاوي جوهري الفطرة بتعريف لا يخلو من أثر صوفي؛ فهي نور إلهي سار في المخلوقات الحية، ظاهر في نوع الطير في جو السماء، وفي ذوات الأربع فوق الغبراء، وهي أنوار مشرقة على الأحياء إشراق الكواكب والشمس على سائر الأرجاء[(٥)].

---

(١) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٢٢.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين» ص١٣٦، ١٣٧.

(٣) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٦.

(٤) المصدر السابق ص١ ـ ٩.

(٥) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٣/٥٦).

وبعيداً عن كل التعريفات السابقة انفرد عبد الرزاق نوفل برأي في غاية الغرابة، فسَّر به معنى الفطرة وطبيعة المعارف المركوزة في النفس البشرية؛ حيث ذهب إلى القول بوجود حياة للإنسان سابقة على حياته الأرضية، وحياته الجنينية في بطن أمه، وفي تلك الحياة تعلم الإنسان القرآن، وآمن بالله عن يقين ومشاهدة، وعرف أسماءه الحسنى وصفاته العلى، وتعلم سائر أنواع العبادات، وإن كانت طبيعة هذه الحياة، وكيفيتها، وكنهها، ومدة استمرارها، وطرق التعلم فيها، تظل سرّاً من الأسرار لا يعلمه إلا الله[(١)].

وفي سبيل تأييد فكرته هذه ساق مجموعة من الأدلة، بعضها مأخوذ من الواقع المشاهد، والآخر مستنبط من آيات قرآنية، ومن أدلة النوع الأول: قدرة الطفل وهو صغير لم يبلغ الحلم على حفظ القرآن عن ظهر قلب بسهولة ويسر، في الوقت الذي يعجز فيه عن حفظ نصف ما يوازيه من غير القرآن، أو حتى ربعه، أو عشره، وكلما تقدم الطفل في السن قلَّتْ قدرته على الحفظ، وصار من غير اليسير عليه، وليس لذلك من تفسير إلا أنه ما زال أقرب إلى الفطرة التي خلقه الله عليها؛ ولذا فهو على صلة بما سبق أن كان عليه عند أول خلقه، ثم كلما تقدمت به الأيام وامتد العمر ضعفت تلك الصلة، وزاد استخدام العقل أكثر من الوجدان، والاعتماد على المعرفة المكتسبة أكثر من المعرفة الفطرية السابقة.

كذلك يحس بعض الناس من غير حفظة القرآن وهم يستمعون إليه أن القارئ قد أخطأ أو لحن، دون سابق معرفة لهم بالتجويد وأحكامه، كما يتجاوب الإنسان عند سماعه لبعض آيات القرآن ويطرق لها، ويحس أن ما يُتلى ليس بالغريب عليه، وكأنما سمعه من قبل وعرفه معرفة جيدة.

ومن المشاهد أيضاً أن الإنسان كثيراً ما يحس بميل فطري لأحد الناس، وليس ذلك نتيجة العشرة، أو القرابة، أو المعرفة السابقة؛ بل يميل إليه بمجرد النظرة العابرة، وقد ينفر أحياناً من شخص ويكرهه دون علة معقولة، وأحياناً تمر بالإنسان أحداث يشعر أنها مرت به من قبل، إلى غير ذلك من الشواهد التي تؤكد وجود حياة سابقة على هذه الحياة الدنيوية[(٢)].

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «أسرار وعجب» ص١٢ ـ ١٥، وقد قال طنطاوي جوهري برأي مقارب لذلك، وإن لم يطابقه تماماً، معتمداً في ذلك على ما قرره أصحاب فكرة استحضار الأرواح. انظر: «تفسير الجواهر» (٣٤٥/٤).

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «أسرار وعجب» ص١١ ـ ١٧.

وأما الاستدلال بآيات من القرآن، فمن أبرز ما اعتمد عليه في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧] ولفظ «قبل» هنا مطلق مما يجعله عامّاً ينطبق على كل شيء وعلى كل أمر.

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [فصلت: ٢١] حيث يفيد وجود خلق أكثر من مرة للإنسان، وهذا الخلق قال الله عنه في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ٩٤] أي: إن الخلق الأول يكون فردياً بلا توأم أو إخوة، بخلاف الخلق المشاهَد الذي يشتمل على هذه الأمور.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١] مما يدل على أنه كان هناك خلق وتصوير كاملان لجميع البشر قبل قصة آدم مع الملائكة، كذلك تعتبر آية الميثاق من الأدلة الواضحة على وجود حياة سابقة، واستخراج ذرية بني آدم، وإشهادهم على أنفسهم بالتوحيد لله رب العالمين[(١)].

وفي رأيي أن الأدلة التي ساقها عبد الرزاق نوفل لا تدل بحال على ما ادعاه، وفيها ما لا يسلم له أصلاً، وغاية ما تثبته نصوص الكتاب والسُّنَّة أن الله تعالى قد استخرج ذرية آدم من ظهره، وهم في عالم الذر، بكيفية لا يعلمها إلا الله، وأخذ عليهم الميثاق أن يعبدوا الله ويوحدوه، وأشهدهم على ذلك الميثاق، أما ما زاد على هذا من تحديد طبيعة تلك الحياة، أو كنه العلوم التي تلقاها الإنسان فيها، سواء أكانت القرآن أم غيره، فكلها مسائل غيبية لم تتعرض لها النصوص، ولا مجال للعقل فيها، فالواجب التوقف وعدم الخوض فيما لا مستند له، لا سيما وأن القول بذلك قد يثير العديد من الإشكالات والشبه التي ما أغنانا عن الانشغال بها أصلاً.

وبعد العرض السابق لتعريف الفطرة عند العلماء القدامى أو الباحثين المُحْدَثين يمكن أن نخلص إلى أن المراد بها: الهيئة أو الجبلة التي خلق الله الناس عليها، وأخرجهم إلى عالم الوجود، وهي راسخة ومتأصلة بداخلهم، وهذه الجبلة تتضمن عدة معارف أساسية؛ وهي:

(أ) مجموعة الحقائق والقوانين البدهية المعلومة على سبيل الضرورة؛ ككون

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «أسرار وعجب» ص١٨ ـ ٢٤.

الجزء أصغر من الكل، وعدم اجتماع النقيضين، وأن لكل فعل فاعلاً، وما أشبه ذلك.

(ب) الميل الراسخ للدين، وعبادة الإله الحق، وحبه ومعرفته.

(ج) الإسلام بمعناه العام؛ بحيث إذا خليت النفس من المعارض قَبِلَتْهُ واختارته عن رضاً واقتناع.

فطرية التدين وأصالته في النفس البشرية:

لعل من أبرز خصائص الإنسان أنه مخلوق متدين، وتدينه هذا نزعة فطرية لا يمكن تصور إنسان بدونها، وقد أجمع علماء الأديان على أن تلك النزعة أصيلة لدى البشر أجمعين، وأن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية وبدائية، والاستقراء يؤكد أنه وُجدت في التاريخ مدن بلا مصانع أو معامل أو مدارس، ومن غير علوم أو فنون أو فلسفات؛ لكن لم توجد في تاريخ الإنسانية الطويل مدينة بلا معابد، ولم توجد جماعة إنسانية بغير ديانة؛ لأن الدين ظاهرة إنسانية عامة وشاملة، وحيثما يوجد الناس يسكن الدين[(١)]، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤].

ولما كان هذا التدين والتأله ضرورياً وملازماً للإنسان، ولا بد من تفريغ تلك الطاقة الكامنة فيه؛ فإن الإنسان إذا لم يتأله التأله الحق لله وحده؛ صرف هذه الطاقة إلى آلهة متعددة، قد تكون الهوى، أو المال، أو المرأة، أو الأصنام المحسوسة، أو غير ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣][(٢)]، وقال النبي ﷺ: **«تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة، إن أعطي رضي، وإن لم يعطَ لم يرضَ»**[(٣)].

وقد يبدو غريباً إذا قلنا: إن الإلحاد المعاصر وهو يحارب بقوةٍ الدينَ المنزل من عند الله، فإنما يدعو في حقيقة الأمر إلى ديانة وضعية من صنع البشر، تقوم على تأليه المادة وعبادتها من دون الله، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، وإذا كان

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «الدين» ص٧٥، ٧٦، ود. محمد عبد الله الشرقاوي «بحوث في مقارنة الأديان» ص١٥، وعمر عبيد حسنة، تقديم كتاب «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» ص٩.

(٢) وفي سورة الجاثية: «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه» [٢٣].

(٣) رواه البخاري (٢٨٨٧، ٦٤٣٥)، وابن ماجه (٤١٣٥، ٤١٣٦).

للدين بمفهومه العام مجموعة من الخصائص؛ وهي التسليم أو الاعتقاد الذي لا يشترط البرهان، ووضع مجموعة من المبادئ العليا التي لا يمكن الاستغناء عنها، مع كونها غير قابلة للبرهنة، والإيمان بموجود لا يمكن إدراكه بالحواس، ثم الخضوع أو التعبد لقانون أو إرادة ذلك الموجود.

فكل هذه الخصائص متحققة في عبادة المادة والعلم[1]، مما دفع أحد العلماء الغربيين، وهو «فيليب موريس هاوز» لأن يقول: «العلم نوع من الأديان، والعالم رجل دين، وهب نفسه للقيم التي آمن بها من البحث عن المعرفة، وأنت تجد فيه نفس التعصب الذي تجده في المبشر أو القسيس»[2].

ولا تخرج الحضارة الغربية الحديثة القائمة على العلم، والتقدم، والرخاء، والرفاهية عن هذا الإطار، وكما يقول محمد أسد: «إن الأوروبي العادي، سواء عليه أكان ديمقراطياً أم فاشياً، رأسمالياً أم بلشفيّاً، صانعاً أم مفكراً، يعرف ديناً إيجابيّاً واحداً هو التعبد للرقي المادي؛ أي: الاعتقاد بأنه ليس في الحياة هدف آخر سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر، أو كما يقول التعبير الدارج: طليقة من ظلم الطبيعة، إن هياكل هذه الديانة إنما هي المصانع العظيمة، ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، وأما كهنة هذه الديانة، فهم الصيارفة، والمهندسون، وكواكب السينما، وقادة الصناعات، وأبطال الطيران»[3].

وقد عُني الباحثون المُحْدَثون عناية واضحة بالتأكيد على فطرية التدين، ورسوخه وأصالته في مكنون النفس البشرية، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل، من أهمها خطورة هذه القضية، وكونها مدخلاً حيويّاً في الدعوة إلى التوحيد، وغرس العقيدة في القلوب الشاكة المتمردة.

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية عن سابقه؛ وهو بروز مذاهب وفلسفات مادية ووضعية تشكك في الدين ككل، وفي وجود الإله والغيبيات بصفة عامة؛ بل ظهرت دعوات صريحة تدعو إلى الإلحاد وتحبذه، وتبرهن على صحته، دون مواراة أو استتار.

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب» ص٥٥.
(٢) تيودور بيرلاند «حياة العلماء» ص٣٤٤، نقلاً عن د. يحيى هاشم فرغل «حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب» ص٥٥.
(٣) محمد أسد «الإسلام على مفترق الطرق» ص٤٧، ٤٨، ترجمة: الدكتور عمر فروخ.

وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين كان المجتمع المصري يمر بأزمة خطيرة، تناولت الولاء السياسي وأنظمة الحكم، وامتدت لتغطي كل مناحي الفكر والمجتمع والثقافة؛ بل وصلت إلى أصل الأصول، وهو الدين وحقيقته؛ فاهتز يقين بعض الناس به ولا سيما الشباب؛ حتى صار الإلحاد سمة من سمات التفلسف وعمق التفكير، يتباهى به أصحابه ولا يستترون، ويتظاهر به الذين لا يتصفون به، وكأنه مدعاة للفخر، وعلى الجانب الآخر قُرن التدين ببدائية التفكير، وبلادة العقل، وأضحى ضعاف الإيمان يَسْتخْفُون بإيمانهم ولا يظهرونه؛ خشية أن يوصموا بالتخلف والرجعية[١].

ومما يعطينا فكرة ما عن المدى الخطير الذي وصلت إليه تلك الحالة أن الدكتور طه حسين بدأ محاضرة له في اللغة والأدب بحمد الله والصلاة والسلام على نبيه، ثم استدرك قائلاً: «سيضحك مني بعض الحاضرين إذا سمعني أبدأ هذه المحاضرة بحمد الله والصلاة على نبيه؛ لأن ذلك يخالف عادة العصر»[٢].

وقد سارت الدعوة إلى الإلحاد في مسارين متوازيين: أحدهما سافر وصريح، والآخر مُقنَّع ومستتر، ويأتي على قمة النوع الأول الكتاب الذي ألفه إسماعيل أحمد أدهم[٣] تحت عنوان فج؛ وهو: «لماذا أنا ملحد؟» وطبعه بمطبعة التعاون في الإسكندرية سنة (١٩٢٦م)[٤]، وقد أثار ردود فعل غاضبة، مما دفع بفريد وجدي إلى الرد عليه، وبيان الأخطاء التي اشتمل عليها في «مجلة الأزهر»[٥]، كما رد عليه بتوسع كلٌّ من مصطفى صبري[٦]، ويوسف الدجوي[٧].

وعلى نفس المنوال نشرت جريدة «السياسة الأسبوعية» مقالاً لرجل ينكر فيه

---

(١) انظر: د. محمد محمد حسين «أزمة العصر» ص١١٧.
(٢) «مجلة الهلال» عدد أكتوبر ونوفمبر (١٩١١م) نقلاً عن «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة» (٢/ ٧١١).
(٣) وانظر في الكلام عن هذا الرجل: د. أحمد الهواري «إسماعيل أدهم» ص٣ ـ ١٢.
(٤) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٢٢)، و«الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة» (٢/ ٨١٣).
(٥) انظر: مقدمة تحقيق د. محمد رجب البيومي لكتاب «فصول من سيرة الرسول ﷺ لفريد وجدي» ص٢٨، ٢٩.
(٦) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٤٠٢ ـ ٤٣٣).
(٧) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٤٥٢ ـ ٤٨١).

الخالق، ويتعجب من خلق السمٰوات والأرض من لا شيء، قائلاً: «كيف يأتي شيء من لا شيء، ما معنى ابتداء خلق السمٰوات والأرض؟ وهل تحقق هذه العبارة لنا وجود إله منظم يفعل ما يشاء، ويخلق العالم من لا شيء؟ ومما يُضحك قول بعضهم: لا يمكن أن نفسر الله؛ لأنه لو أمكن امتحانه وتحليله لكان إلهاً ذا نهاية»[١].

وأما المسار الآخر المستتر، فقد دأبت بعض المجلات ـ ولا سيما مجلات المهاجرين الشوام وغالبهم من النصارى ـ على عرض مقالات وأبحاث تروج لفكرة الإلحاد وتدعو إليها ـ تحت ستار الأبحاث العلمية الحديثة، ونظرية التطور، وعلاقة الدين بالعلم[٢] ـ دون أن تعرض لفكرة إنكار الدين نفسه بتصديق أو تكذيب؛ لتبدو كما لو كانت قضية قابلة للمناقشة، والأخذ والرد، والقبول والرفض، وبعد فترة تطول أو تقصر، تعتاد الآذان على سماع تلك الآراء، دون إحساس بالإنكار أو الاستغراب، ولا مانع من أن يعتقد الناس هذا الرأي أو ذاك.

وتعد «مجلة العصور» التي كان يرأس تحريرها إسماعيل مظهر من أشهر المجلات التي تخصصت في نشر تلك المقالات، ومن أمثلة ذلك ما جاء في العدد الرابع منها؛ حيث ترجمت مقالاً لبرتراند رسل بعنوان «لماذا أنا ملحد؟»[٣]، وفي العدد الثامن نشرت قصة في أسلوب روائي عنوانها «كيف ألحد؟ قصة الشيخ حسين، وكيف شك ثم ألحد؟»[٤].

كما نُشِر مقال آخر مترجم عبارة عن مناظرة بين الإلحاد والإيمان للفيلسوف الفرنسي ديدرو، يبرر فيها سبب إلحاده[٥]، وفي العدد التاسع مقال بعنوان «لماذا ألحدت؟»[٦]، وفي العدد العاشر مقال بعنوان «الوازعان الديني والأدبي، أيهما يجب الأخذ به؟»[٧]، وكله تشكيك في الدين وقيمته، وفي العدد الحادي عشر مقال بعنوان

(١) «السياسة الأسبوعية» عدد (١٨٥) ص٢١، بتاريخ (٢١/٩/١٩٢٩م).
(٢) see: Trevor J. Le Gassick: Major themes in modern Arabic thought, p. 34, 35.
(٣) «مجلة العصور» العدد الرابع (ديسمبر ١٩٢٧م) ص٣١٠.
(٤) المصدر السابق، العدد الثامن (إبريل ١٩٢٨م) ص٨٣٩.
(٥) المصدر السابق، العدد الثامن (إبريل ١٩٢٨م) ص٨٧٧.
(٦) المصدر السابق، العدد التاسع (مايو ١٩٢٨م) ص١٠٠٣.
(٧) المصدر السابق، العدد العاشر (يونيو ١٩٢٨م) ص١١٥٤.

«في الإلحاد والإيمان»[١]، وفي العدد الثاني عشر مقال بعنوان «ما هو الإلحاد؟»[٢].

وبنفس الأسلوب المخادع نشرت «مجلة الهلال» مقالاً بعنوان «العلم والإيمان، وديانة الإنسانية الجديدة» ذكر كاتبه أن هذه الديانة الجديدة قد انتشرت في أمريكا، وأن أصحابها يقولون: إن مسألة وجود الله أو عدم وجوده ليست من المسائل الجوهرية؛ لأن الإنسان إذا فعل ما هو في صالح العالم فقط؛ أي: بما هو مطلوب منه، بغض النظر عن وجود الله أو عدمه، وكذلك لو آمن الناس بهذا المذهب، لوجهوا جهودهم إلى إصلاح الدنيا، ولتحولت إلى فردوس مفقود[٣].

لكن هذه الموجة لم تلبث أن تضعف، ثم تنحسر بصورة كبيرة تحت ظروف سياسية واجتماعية وثقافية، أبرزها موجة التنصير الخطيرة، والتي بلغت إلى حد توزيع منشورات تنصيرية داخل صحن الأزهر، وظهور خطر الحركة الصهيونية، والصدام بين المسلمين واليهود في فلسطين، وفظائع الاستعمار الفرنسي في الشام، وشمال إفريقيا، والاستعمار الإيطالي في ليبيا، وإعدام عمر المختار، وظهور جمعيات وجماعات إسلامية متعددة، ومن هنا انتشرت ظاهرة رجوع كثير من المفتونين بالغرب إلى التأليف في الإسلاميات؛ كالدكتور محمد حسين هيكل، والعقاد، وإسماعيل مظهر، وغيرهم[٤].

وإن كانت هذه الموجة قد عادت للظهور في الخمسينيات والستينيات إبان حقبة المد الاشتراكي، حتى إن «جريدة الأهرام» نشرت بالبنط العريض في (١٦ يوليو ١٩٥٩م) خبراً جاء فيه: «تحدى راديو موسكو الله أن يأتي بمعجزة يثبت بها وجوده» دون تعليق، وعندما حاول أحد علماء الأزهر، وهو د. سليمان دنيا أن يرد على ذلك أبوا نشر رده، فكتب مقالاً بمجلة الأزهر يعلق على هذا الكلام[٥]، ثم عادت الأمور إلى الاعتدال نوعاً ما بعد هزيمة (يونيو ١٩٦٧م) وتنامي ظاهرة الرجوع إلى الدين أو ما عرف بالصحوة الإسلامية، والتي عمت كافة أرجاء العالم الإسلامي، وفي مقدمته مصر.

---

(١) «مجلة العصور» العدد الحادي عشر (يولية ١٩٢٨م) ص١٢٨٤.
(٢) المصدر السابق، العدد الثاني عشر (أغسطس ١٩٢٨م) ص١٣٢٦.
(٣) انظر د. محمد محمد حسين «أزمة العصر» ص١٣٣، ١٣٤.
(٤) انظر د. محمد محمد حسين «أزمة العصر» ص١٢٤، ١٢٥.
(٥) «مجلة الأزهر» المجلد الحادي والثلاثون، عدد ربيع الأول (١٣٧٩هـ).

ويعنينا من هذا كله أن ظاهرة الهجوم على الدين، والترويج لفكرة الإلحاد، كانت من أهم أسباب عناية الباحثين المُحْدَثين بالإلحاح على أصالة نزعة التدين، وفطريتها في النفس البشرية، وبيان أن الإلحاد ليس إلا خروجاً على النهج السوي، وحالة مرضية تستحق العلاج والتقويم، ولا بأس أن نعرض نماذج سريعة من أقوالهم في هذا المعنى.

فالتدين في رأي محمد عبده شعور فطري عند جميع الأمم، يستوي في ذلك القبائل الهمجية، وأرقى الشعوب المدنية، مما يجعل الإنسان جديراً بأن يُعرَّف بأنه حيوان ناطق متدين بالطبع، وروح التدين فيه شعور فطري، والإلحاد في الحقيقة ليس إلا مرضاً من الأمراض الاجتماعية؛ وعلى هذا فالدين من قبيل الأفكار الفطرية لدى كل فرد من أفراد النوع الإنساني، وما منهم من أحد إلا ولديه الاستعداد والقابلية له؛ إذ يعد الدين أول ما يمتزج في القلوب، ويرسخ في الأفئدة، وتصطبغ النفوس بعقائده، وبتعبير محمد عبده، فإن الإنسان في نشأته كأنما هو لوح صقيل، وأول ما يُخَط فيه رسم الدين[١].

والعبادة الفطرية عند رشيد رضا تعني التوجه الوجداني إلى الرب ذي السلطان الغيبي المتعالي على الأسباب والسنن الكونية، واللجوء إلى هذا الرب في كل ما يعجز عنه الإنسان من جلب نفع أو دفع ضر؛ لكنه من ناحية أخرى ينتقد ما ذهب إليه بعض الكتاب المعاصرين[٢]؛ حيث فهموا أن التدين الفطري يعني أن يعمل الإنسان متبعاً شعوره ووجدانه بمقتضى طبيعته، دون تلقي شيء من وحي أو مصدر آخر.

ويحكم رشيد على ذلك بأنه جهل لا يقره دين ولا عقل، وفوضى لا يستقيم معها أمر، وكثيراً ما يجني الإنسان على فطرته بجهله وسوء اجتهاده، وهذا هو السبب في عبادة الأوثان على مدار التاريخ[٣].

والإحساس بالعقيدة عند محمد فريد وجدي ألصق بفؤاد الإنسان من أي إحساس آخر، وحتى المنكر لها ليس في الحقيقة بأقل إحساساً من سواه؛ بل ربما كان

---

(١) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٤٨٦، ٤٨٧)، ود. أحمد محمود الجزار «الدين والأخلاق عند الإمام محمد عبده، ضمن الكتاب التذكاري عن محمد عبده» ص١٩٤.

(٢) وهو يقصد على وجه الخصوص محمد فريد وجدي في كتابه «الإسلام دين عام خالد»، وانظر نقد رشيد رضا لهذا الكتاب وصاحبه في: «مجلة المنار» (٣٣/ ١٤٩ ـ ١٥٤، ١٣٨ ـ ٢٤٠).

(٣) انظر: رشيد رضا «الوحي المحمدي» ص١٩٢، ١٩٣.

تظاهره بالجحود حجة ناطقة على كونه أشد الناس تأثراً بها، بيد أنه ضل الطريق، وهكذا لو سئلنا يوماً عن أكذب الناس على نفسه؛ لقلنا على الفور: هو الرجل الذي يزعم أنه ملحد[١].

والمراد من فطرية التدين أنه مطبوع في وجدان الإنسان على شكل خاص، وهو مستعد له إذا كان سليم الفطرة حاصلاً على شروط الإنسانية[٢]، وثمة عوامل فطرية ونفسية كثيرة تجعل الإيمان ضرورياً للإنسان، ومطلباً ملحّاً لا يمكن الاستغناء عنه؛ بحيث يصبح هو السبيل الوحيد لراحة النفس وهدوء البال.

ومن الممتنع أن يعيش الإنسان بلا دين؛ لأن هناك أسئلة ملحة، ورغبات جارفة لا يمكن أن تُشبع إلا من خلال الدين والعقيدة الدينية؛ ولذا يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين؛ لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها، ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه، ونمو معارفه[٣].

ويربط الشيخ شلتوت بين طبيعة الإنسان ووظيفته، وبين حاجته إلى الدين، فمن حيث الوظيفة خلق الله الإنسان مستعدّاً للعلم، وللانتفاع بما في الأرض؛ ليكون خليفة فيها، ومقتضى ذلك أن يأتيه وحي من الله حثّاً على ما يسعده، وتنفيراً مما يشقيه.

وأما من حيث الطبيعة فقد أوجد الله الإنسان على هيئة ركب فيها الخير والشر، ولو ترك لنفسه تتجاذبه القوتان؛ لما استطاع تحقيق التوازن، فكانت الحكمة أن يأتي الدين مدداً وهادياً ومرشداً، ولا يقال: إن العقل كافٍ لأداء هذا الغرض؛ لأن العقل به العديد من وجهات النقص؛ منها: التفاوت في الإدراك، والحكم على الأسباب، ومقاييس الخير والشر، واختلافها من شخص لآخر، ومنها: التأثر بالشهوات والأهواء وسائر الأغراض الكامنة في النفس، ومنها: محدودية إدراكه وقصور مجاله[٤].

---

(١) انظر: محمد فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٤٨.
(٢) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٤٠٩ ـ ٤١١.
(٣) انظر: محمد فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٦ ـ ١١، و«الإسلام في عصر العلم» ص٢١٥ ـ ٢٢٢، و«دائرة معارف القرن العشرين» مادة دين (٤/ ١١١).
(٤) انظر: محمود شلتوت «من توجيهات الإسلام» ص١٢ ـ ١٨، و«إلى القرآن الكريم» ص١٤، ١٥.

وللدكتور محمد عبد الله دراز كلام موسع ومستفيض حول هذا الموضوع في كتابه «الدين»، وقد أفرد مبحثاً كاملاً عنوانه «نزعة التدين ومدى أصالتها في الفطرة»، عدَّد فيه الأسباب التي تدعو إلى ضرورة التدين، مقسماً إياها إلى أسباب نفسية وأخرى اجتماعية، فمن الأسباب النفسية: غريزة التطلع التي هي مبدأ العلم والإيمان، سواء توجه التطلع إلى الحياة أو ما وراءها، كذلك الشوق الغريزي إلى الأزلي الأبدي المتعالي عن المحسوسات، وإرواء حاجة العواطف النبيلة، وقوة الوجدان، وتكميل قوة الإرادة؛ بمدها بأعظم البواعث والدوافع ووسائل المقاومة لعوامل اليأس والقنوط(١).

وكل ذلك يجعل «الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنّه كما صح أن يُعرَّف الإنسان بأنه حيوان مفكر، أو أنه حيوان مدني بطبعه، يسوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين بفطرته»(٢).

وفيما يتعلق بوظيفة الأديان في المجتمع ولزوم الحاجة إليها، فمن المعلوم أن الحياة في جماعة لا تتم إلا بتعاون، وهذا التعاون يحتاج قانوناً ينظم العلاقات بين الأفراد، ومهما سُنت القوانين في الظاهر، ولم تجد رقابة داخلية من باطن الإنسان لم تؤدِ غايتها، وهنا يمثل الدين ذلك الرقيب الداخلي، وإضافة لكونه المبعث القوي لتهذيب السلوك، وتصحيح المعاملة، وتطبيق قوانين العدل، فهو رابط عظيم بين قلوب معتنقيه برباط لا يعدله شيء آخر من جنس أو لغة أو جوار، مما يجعل الكثرة وحدة، وتصبح النفوس كالمرايا المتقابلة، ينعكس صور بعضها في بعض، وهكذا فالأديان تحل من الجماعات محل القلوب من الجسد، وهي ضرورة نفسية واجتماعية في آنٍ واحد(٣).

والفطرة البشرية ـ في رأي سيد قطب ـ بها حاجة ذاتية إلى التدين، والاعتقاد بوجود الإله، والدين يمثل حاجة ضرورية مودعة في كينونة الإنسان، لا تقل عن الحاجة إلى الطعام والشراب لحفظ الذات، وكما أن الممتنع عن الطعام والشراب يموت لا محالة، والذي يُضرب عن وسائل امتداد النسل ينقطع عقبه، فإن الإعراض عن الاعتقاد بمثابة انتحار للفرد والمجتمع، وتترتب عليه نتائج مدمرة نفسيّاً وثقافياً

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «الدين» ص٨٨ ـ ٩١.
(٢) المصدر السابق ص٩١.
(٣) المصدر السابق ص٩١ ـ ٩٩.

وحضارياً واقتصادياً[١].

وظاهرة الإلحاد الحديثة ليست إلا لوثة عارضة وشاذة، منافية للفطرة البشرية، وليس لها في الضمير جذور أو روافد، كما لا تمدها عوامل البقاء والاستمرار، وقد نبعت من تحريف النصرانية واستبداد الكنيسة، والكائن الذي يعتنق هذا الفكر مسخ مشوه لا تُكتب له الحياة طويلاً، وظهوره فلتات عارضة لا يؤبه لها، ومصيرها محتوم ومحدد سلفاً كمصير الأمساخ المشوهة دائماً، ولا بد للفطرة أن تنفض عنها ركام الخرافات والأوهام، وتلتجئ إلى الألوهية الواحدة العميقة في كيانها، ويظهر ذلك دائماً في مواقف الشدة والهول، الذي يجاوز طاقة النفس ويهز أعماقها، ويردها إلى الاستقامة والرؤية الصحيحة[٢].

وفي ختام حديثنا عن فطرية التدين تجدر الإشارة إلى ملاحظة مهمة؛ وهي أن النزعة الفطرية الدينية أبعد مدى من الغريزة الدينية التي يتكلم عنها علماء الاجتماع؛ لأن مفهوم تلك الغريزة عندهم لا يتجاوز الاهتمام بالمعنى الإلهي، وبما فوق الطبيعة والتأمل في المسائل والقضايا الميتافيزيقية الكبرى، ومحاولة البحث عن إجابات مقنعة لها، أما الفطرة التي فطر الله الخَلْقَ عليها، فلا تشبع أو ترتوي إلا باعتناق الدين الحق الذي يجد فيه العقل الإجابة الشافية عن جميع تساؤلاته الحائرة[٣].

ومن هذا المنطلق فقد عدَّ الإسلام اعتناق الأديان الأخرى ـ حتى لو كانت ذات أصل سماوي اعتوره التحريف والتبديل ـ خسراناً وضلالاً، فقال ﷻ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] كما اعتبر ذلك خروجاً وانحرافاً عن الفطرة السوية، فقال النبي ﷺ: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟**»[٤].

---

(١) انظر سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص١٠٢، ١٠٣، و«الإسلام ومشكلات الحضارة» ص١٢٣ ـ ١٦٥.

(٢) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص١٠١ ـ ١٠٥.

(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة بين الفكر الديني والفلسفي» ص٣٤٩.

(٤) رواه البخاري (١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩)، ومسلم (٢٦٥٨)، ومعنى جمعاء: أي سليمة الخِلْقة والأعضاء، أما الجدعاء: فهي مقطوعة الأذن أو غيرها من الأعضاء.

الإسلام وموافقته للفطرة البشرية:

ويأتي الاهتمام بهذه المسألة من الباحثين المُحْدَثين كتتمة للحقيقة المتقدمة وتكميلاً لها، فما دام قد ثبت بصورة قاطعة أن التدين نزعة أصيلة ومتعمقة في النفس البشرية، وأنه لا يمكن للإنسان أن يحيا دون المعرفة بخالقه وبارئه والتعبد له، فالسؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك هو: أي دين يقصد ويعتنق؟ وما خصائص وسمات الدين الذي يشبع حاجات النفس البشرية، ويتوافق تمام التوافق مع الفطرة الراسخة فيها؟ وإذا قلنا: إنه الإسلام، فلماذا اختير دون غيره؟ وما الذي يميزه عن الأديان والمذاهب الموجودة الآن والتي يدين بها البشر؟ وما أوجه اتفاق حقائقه وأصوله مع الفطرة؟ ولماذا لا يتصور تعارضه معها بحال؟

ويضاف إلى ما سبق عامل آخر مهم، أشار إليه محمد فريد وجدي؛ وهو ظهور نزعة فكرية لدى عدد من العلماء الغربيين في أوروبا، ترمي إلى التدين بدين جديد يسمى بالدين الطبيعي[1]، وتقتصر أصول هذا الدين على ما تقتضيه الفطرة الإنسانية، وتقر به حقائق العلوم الطبيعية، خالصاً من الاختلافات والتأويلات، ومنزهاً عن الرموز والأسرار، وقد دفعهم إلى سلوك هذا المسلك حالة السأم التام من الأديان ـ ويعنون بذلك النصرانية المحرفة ـ وتسلط الكهان واستبدادهم[2].

وقد عرفت موسوعة «لالاند» الفلسفية مصطلح الدين الطبيعي بأنه «تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر، وهو مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي والنور الداخلي الذي ينور كل إنسان»[3].

ويستشهد فريد وجدي بقول الفيلسوف «كنت» والذي يدرجه ضمن أتباع هذا

---

(١) وانظر عرضاً موسعاً وشاملاً لمفهوم هذا المصطلح، وأسباب نشأته، ومتى ظهر، في: كتاب جاكلين لاغريه «الدين الطبيعي» ترجمة: منصور القاضي، ونشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، وقد عرضت بتفصيل وتوسع لجذور هذا المذهب القديم منذ الرواقيين الأوائل، وعبر عصور الفكر الأوروبي المختلفة، وانتهاء بالفلسفة الحديثة؛ حيث توقفت بصورة أكبر عند بعض الأعلام الذين تبنوا هذه الفكرة بصورة ما؛ مثل: كانت، وروسو، وجول سيمون، وغيرهم.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٢٣.

(٣) موسوعة «لالاند» الفلسفية (مادة دين) (٣/ ١٢٠٥) تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، الطبعة الأولى (١٩٩٦م).

الدين؛ حيث يذكر أن «الديانة الحقيقية الوحيدة لا تحتوي إلا على قوانين - أعني: قواعد - صالحة للجري عليها، ونستشعر من ذاتنا بضرورتها المطلقة، وتكون مجردة عن الأساطير والتعاليم الكهنوتية»(١).

وفي ظلِّ هذين العاملين حَرَصَ الباحثون المُحْدَثون على التأكيد بأن الإسلام دين الفطرة، وهو الدين الوحيد الصالح لمخاطبة البشرية، وإرواء ظمئها الدائم والمتأجج نحو التأله للإله الحق، وإجابتها عن التساؤلات المحيرة التي عانت الإنسانية ردحاً طويلاً من الزمن للوصول إلى حلٍّ كافٍ لها، ولم تفلح في ذلك بأية صورة تذكر.

فمحمد عبده يؤكد أن الدين الإسلامي كله مبني على الفطرة، ومؤيد لأصولها تمام التأييد، وكتبه من أولها لآخرها تشهد لهذا المعنى(٢)، ونظراً لاتصاف الإسلام بهذه الصفة فسوف يكون دين المستقبل، وستذوق أمم الحضارة في الغرب من فتن مدنيتهم ومفاسدها ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها، فلا يجدونه إلا في الإسلام؛ لكنه يعود فيشدد على أن مقصوده بالإسلام هو إسلام القرآن والرسول والخلفاء الراشدين وعلماء الصحابة، وليس إسلام المتكلمين والفقهاء(٣).

ويتابع رشيد رضا أستاذه في بيان موافقة الإسلام للفطرة، فيستعرض بإيجاز تاريخ البشرية التي مر عليها حين من الدهر لا تعرف من الدين إلا أنه تعاليم خارجة عن مجال العقل، كلف البشر مقاومة فطرتهم، وتعذيب نفوسهم بها، حتى بعث الله رسوله محمداً ﷺ؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ومن الضلال إلى الهدى بدين الفطرة والعقل، والفكر والعلم، والحكمة والبرهان والحجة، والضمير والوجدان والحرية والاستقلال، وأنه لا سيطرة على روح الإنسان وعقله وضميره لأحد من البشر، وما الرسل إلا هداة مرشدون(٤).

وقد ألَّف عبد العزيز جاويش كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع أسماه «**الإسلام دين الفطرة والحرية**»، قصد من ورائه بيان أن الإسلام موافق للفطرة تمام الموافقة؛ بحيث لو ترك الطفل وشأنه حتى كبر ولم يُهوّد أو يُنصّر، لما اختار بفطرته إلا الإسلام، وفي سبيل تأييد ذلك عمد إلى البحث في بعض أصول الإسلام وقواعده

---

(١) محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٢٣.
(٢) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (١/ ٣٨٦).
(٣) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٩٣٩).
(٤) انظر: رشيد رضا «الوحي المحمدي» ص١٩١.

الأساسية كالتوحيد والنبوة، والقرآن والجهاد، والغزوات، وبيان مواءمتها للفطرة، ثم عرض لبعض المسائل التي أثيرت حولها الشبه والإشكالات؛ مثل تعدد الزوجات وقضايا المرأة بصفة عامة، والرق، وقضية حرية الفكر، والزعم بأن الإسلام انتشر بحد السيف[(١)].

ويبدو أثر الاحتكاك بالغرب والاهتمام بشأنه، ومحاولة عرض الإسلام وحقائقه بصورة تناسب نمط تفكيره وعقلية أبنائه، من الأمور البارزة بصورة كبيرة في أسلوب الكتاب، ومنهجه في تناول القضايا التي اختارها أو عرض لها، وقد ذكر المؤلف أن سبب تأليفه كان لقاءً جَمَعه مع نفر من المثقفين الإنجليز الذين شُوهت صورة الإسلام في أذهانهم، وانحصرت في أنه دين الاسترقاق، والطلاق، وتعدد الزوجات، مما دفع المؤلف لمحاولة إزالة تلك الفكرة بأنجح الطرق، وهي الربط بين الإسلام وبين الفطرة البشرية المتأصلة في سائر النفوس البشرية[(٢)].

ولأصحاب الاتجاه **العلمي التجريبي** عناية بالغة بهذا الأمر، وقد أفردوا له مساحات واسعة من كتبهم، وربما كان السبب في ذلك أنهم رأوا فيه وسيلة ناجحة تناسب الإنسان المعاصر الممزق نفسيّاً وقلبيّاً، والمحاط بالشكوك والاختلافات الفكرية الطاحنة، والذي يعاني خواء روحيّاً قاتلاً.

ويأتي فريد وجدي في مقدمة المهتمين بإثبات فطرية الإسلام، وتقديمه للغربيين والمعتنقين للفكر المادي في هذه الصورة، وفي رأيه أن الناس لو أدركوا معنى الإسلام وفقهوا ما يرمي إليه؛ ما بقي على وجه الأرض من لا يعتنقه أو يدين بدين آخر[(٣)]، وهو يجزم بأن العالم سينتهي يوماً ما إلى هذا الدين «بعد أن يسأموا مما هم فيه من الخلاف في العقائد، والتنابذ في المذاهب، والتماري في الأصول، وسيكونون عباد الله إخواناً، دينهم الحق، وديدنهم الصدق، وقبلتهم وجه مولاهم الذي لا يكيف ولا يدرك بصورة»[(٤)].

---

(١) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٥، ٣٣، ٦٨، ٧٩، ٨٩، ٩٧، وانظر: محمد عزت الطهطاوي «من العلماء الرواد في رحاب الأزهر» ص١٦٧ ـ ١٧٠، مكتبة وهبة (١٩٩٠م).

(٢) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٤، ١٥.

(٣) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٤٩٩.

(٤) المصدر السابق ص٦٢١.

لكن الإلحاح على تلك الفكرة أدى بفريد وجدي إلى الوقوع في نوع من الإفراط الذي لا يوافق عليه، فبعد أن قرر فطرية التدين، وأن النفس البشرية جُبلت عليه، أخذ يثبت أن الإسلام هو نفس تلك الفطرة «فالإسلام ليس تقاليد وموروثات وآراء وشروحاً، ولكنه تلك الفطرة مجردة من كل شوب، وهي تؤدي بالإنسان بقواها الذاتية إلى أقوم الطرق وأعدل المذاهب... وفطرة المولود قبل أن يلقن ديناً من الأديان، وتعليماً من التعاليم هي الإسلام... وهو لا يؤخذ بالتقاليد، وإنما هو الطبيعة نفسها خالصة من جميع المذاهب البشرية، فكل مولود يولد مسلماً بطبيعته، فيتأدى إلى خير المذاهب في مدى حياته بعلمه وعقله وتفكيره، ولا يحتاج لمن يرشده إليه»[١].

وطبقاً لهذا المفهوم الذي يجعل معنى الإسلام هو توجه الإنسان لمولاه خالي الذهن من كل أثر من آثار الوراثات والجمود، كأنه خلق من ساعته؛ لكيلا يكون بينه وبين الله حجاب[٢]، ويفرق فريد وجدي بين الإسلام والإيمان، فالإسلام هو التبرؤ من كل علم ومعرفة، مع توجيه الوجه وإسلامه إلى الله وحده، والتجرد من كل ما سوى ذلك، أما الإيمان فهو ما طولبنا بالتصديق به من الإيمان بالرسل والكتب واليوم الآخر، وبذلك فإن القرآن يدعونا دعوتين: إحداهما للإسلام، وهو أن نخلع ربقة التقاليد والخرافات، ونتوجه إلى الله بالقلب والروح طاهرين من كل خاطر عقيدة، أو أثر وراثة، والثانية دعوة للإيمان بالعقائد الثابتة والواجب التسليم بها[٣].

ولا يخفى ما في هذا التفريق من نظر، والذي يفهم من نصوص القرآن والسُّنَّة ـ ولا سيما حديث جبريل المشهور[٤] ـ أن الإيمان هو الأساس والركيزة التي يأتي بعدها الإسلام المتمثل في أعمال الجوارح؛ خلافاً لكلام فريد وجدي، والذي يجعل الإسلام هو الأصل الذي يبنى عليه الإيمان في مرحلة لاحقة.

وقد وجه رشيد رضا نقداً شديداً لهذا المفهوم الذي يبدو معه الإسلام كما لو كان يعني أن يعمل كل إنسان بعقله وتفكيره، دون تلقين من أحد، وتفسيره بدين الفطرة؛

---

(١) محمد فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٢٤ ـ ٢٦.
(٢) محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٦٢٦.
(٣) المصدر السابق ص٦٢٦، ٦٢٧.
(٤) رواه البخاري (٥٠، ٤٧٧٧)، ومسلم (٨، ٩، ١٠).

أي: الطبيعة، وهذا الزعم في رأي رشيد هدم لدين القرآن وليس تفسيراً له؛ لأنه إذا كانت الطبيعة التي يولد عليها كل طفل من البشر هي دين الله الحق الذي سماه الإسلام، فكل ما يهتدي إليه الإنسان بعقله وتفكيره هو دين الإسلام، سواء أكان حقاً أم باطلاً وتوحيداً أم شركاً، أما ما جاء به النبيون والمرسلون فليس إسلاماً؛ لأن البشر تلقوه تلقيناً، ولم يكن مما وصلوا إليه بعقلهم وتفكيرهم[(١)].

ومن أصحاب الاتجاه العلمي أيضاً نجد الدكتور محمد أحمد الغمراوي يلح على أن الإسلام ليس دين الفطرة فحسب؛ بل هو نفس الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهي شاملة ومنطبقة على سنن الله التي خلق عليها الإنسان، يستوي في ذلك ما تعلق بالبدن أو النفس، وبالعقل أو القلب، وبالفرد أو الأسرة، وبالطائفة والقبيلة والأمم والشعوب[(٢)]، والقرآن هو الكتاب الوحيد الذي عني بالفطرة، وجاء موافقاً ومطابقاً لها، وحثَّ على دراسة الفطرة الكونية، واعتمد عليها في الاستدلال على أصول الاعتقاد؛ كوجود الله، ووحدانيته، وصفاته، والبعث بعد الموت[(٣)].

ويتكرر في الكثير من مواضع كتاب د. الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» التأكيد على موافقة أحكام الإسلام للفطرة، حتى ما تعلق منها بجانب العبادات، والذي ربما يصعب على العقل إدراك الحكمة التفصيلية من تشريعه، ومن أمثلة ذلك محاولته: عقد وجه صلة بين الطواف حول الكعبة وبين الفطرة، وهو ينطلق في تناوله لهذه المسألة من خلال فكرة أساسية، وهي أن الإسلام ممثلاً في كتابه القرآن موافق لفطرة الإنسان من جهة، ولفطرة الكون وسننه من جهة أخرى؛ وذلك لأنه وحي من رب عوالم الفطرة في السماء والأرض[(٤)].

ومع أن الطواف حول الكعبة أمر تعبدي في ظاهره، لكن لا مانع أن يكون رمزاً إلى سر عظيم تشترك فيه الروح والمادة، وأن يكون فيما كشف عنه العلم من أسرار الفطرة ما يدل عليه أو يشير إليه، ما دام أن الذي تعبد العباد به هو فاطر الفطرة البشرية والكونية ﷻ[(٥)].

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٣/ ٢٣٨).

(٢) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٢.

(٣) المصدر السابق ص١٦٧.

(٤) المصدر السابق ص١٦٩.

(٥) المصدر السابق ص٥٧.

والناظر المتأمل فيما كشف عنه العلم من حقائق الفطرة يجد نظائر متعددة للطواف تثبت أنه مظهر لسُنَّة عامة في الخلق، فالأقمار في المجموعة الشمسية تدور حول كواكبها، والكواكب تدور حول الشمس، والمجموعة الشمسية تدور حول المجرة، والعالم الفلكي كله يدور حول مركز معين.

وفي عالم الذرة هناك النواة التي تدور حولها الإلكترونات، والجميع يدور في مسارٍ معين لا يخطئ ولا يصطدم بغيره، وهكذا فظاهرة الطواف مطردة من الذرة إلى المجرة، وكل ذرة من مادة الكون فيها طائف ومطوف حوله، والمطوف حوله دائماً واحد، بينما الطائف متعدد؛ مما يؤكد التشابه بين الطواف في الحج حول مركز ثابت هو الكعبة يتجه إليه الوجه والقلب، وبين الطواف في سائر العوالم الكونية[١].

ولا نطيل أكثر من ذلك في ذكر مواقف سائر الباحثين المُحْدَثين تفصيلاً من هذه القضية، ويكفي أن نشير إلى أن وصف الإسلام بكونه دين الفطرة، والإلحاح على ذلك يعدُّ ملمحاً بارزاً ومتكرراً عند الكثيرين منهم على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، مثل: **طنطاوي جوهري**[٢]، **وعبد المتعال الصعيدي**[٣]، **ويوسف الدجوي**[٤]، **ومحمود شلتوت**[٥]، **وسيد قطب**[٦]، **ود. محمد خليل هراس**[٧]، **ود. محمود قاسم**[٨]، لكن ما يعنينا على وجه الخصوص هو النظر في مدى اقتران هذه الآراء النظرية بمواقف تطبيقية، يتم فيها الاعتماد على الفطرة كمصدر لإثبات المسائل العقدية، وهو ما سوف نعرض له في المسألة القادمة.

نماذج من الاستدلال بالفطرة على المسائل العقدية عند الباحثين المُحْدَثين:

يتميز الاستدلال الفطري بعدة ميزات ترجح كفته إذا ما قورن بأنواع الاستدلال الأخرى، ويأتي في مقدمتها السهولة واليسر؛ حيث تعتبر الطرق الفطرية من أقصر

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٧ ـ ٦٠.
(٢) انظر: طنطاوي جوهري «النظام والإسلام» ص٢١١.
(٣) انظر: عبد المتعال الصعيدي «الأزهر وكتاب دراسات قرآنية» ص٧٦.
(٤) انظر: يوسف الدجوي «رسائل السلام» ص٤٤.
(٥) انظر: محمود شلتوت «إلى القرآن الكريم» ص٢٣، ٦٨، و«الوصايا العشر» ص٧٣، ٧٤، و«منهج القرآن في بناء المجتمع» ص٢٧، و«يسألونك» ص٧٣.
(٦) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص١٠٢ ـ ١٠٤، ١١٠.
(٧) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٢٠٢، ٢٠٦.
(٨) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص١٧.

السبل للوصول إلى العلم الحقيقي؛ لكونها أكثر استقامة ودلالة على المطلوب، ولا شك أن مقصود الأدلة هو الكشف والإثبات، لا أن تكون عراقيل تحول دون الوصول إلى المطلوب، وكل ذلك متحقق في الطرق الفطرية[١].

ومن مميزات الأدلة الفطرية أيضاً قرب مأخذها للناظر فيها، فلا يعاني صعوبة أو مشقة في فهمها أو الإحاطة بحقيقتها؛ نظراً لأنها مستقاة من داخل النفس، ومتناسقة معها، كذلك مناسبتها لسائر طبقات المكلفين: العالم منهم والجاهل، والكبير والصغير، كما تتسم باليقينية لقلة مقدماتها، وابتنائها على أمور بدهية لا تشك النفس في ثبوتها، وأخيراً فهي صالحة لإقناع القلب والعقل معاً دون إجحاف بأي واحد منهما.

والدليل أو البرهان الفطري الذي نقصده هو البرهان الضروري اليقيني، الذي لا يحتاج صاحبه إلى كبير نظر واستدلال، ولا بد أن يتألف من قضايا يقينية دونما حاجة إلى مقدمات ودلائل وشواهد، وهذا البرهان يؤدي إلى التصديق الجازم النابع من الوازع النفسي[٢].

وقد عني القرآن عنايةً عظيمةً بمخاطبة الفطرة، وسوق الأدلة والبراهين المعتمدة عليها في تأسيس الاعتقاد، وتهيئة نفس الإنسان لغرس الإيمان واليقين، ولم يعول على المسالك التي اتخذتها الفلسفة وعلم الكلام ـ بكل ما فيها من تعرجات واضطرابات ـ مدخلاً لهداية النفوس البشرية؛ لأن الله سبحانه يعلم أن هذا الأسلوب لا يصل إلى القلوب، ولا يتجاوز منطق الذهن البارد، والذي لا يدفع إلى الحركة، ولا يؤدي إلى بناء حياة، وإنما اتجه مباشرة إلى الفطرة بما فيها من مقدمات صادقة بدهية، فعرض عليها حقائق الوجود وقضايا الاعتقاد وأصول الإيمان من خلال أدلة معتمدة على تلك المقدمات البدهية[٣].

والملاحظ أن براهين القرآن تبدأ من قضايا أولية، ثم تنطلق منها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، وقد تكون القضية الأولى ناتجة عن قضايا سابقة عليها

---

(١) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٢٠٨/٩)، ود. محمد السيد الجليند «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» ص١٨٥.

(٢) انظر: د. يوسف محمود «أسس اليقين» ص٢٦١.

(٣) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (١٧٦٦/٣)، ود. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مناهج البحث في العقيدة» ص٣٤٠.

في داخل العلم الواحد الذي تنسب إليه[١].

وهذا المنهج القرآني في مخاطبة الفطرة يعتمد على حقيقة أساسية وراسخة في التكوين البشري؛ وهي أن الفطرة بها حاجة ماسة وذاتية للتدين، والاعتقاد بوجود الله، ووظيفة العقيدة الصحيحة ليست في إنشاء هذا الشعور؛ لأنه موجود أصلاً، وإنما في تصحيح تصور الإنسان عن الإله الحق وصفاته، وواجباته نحو هذا الإله، والكائن الذي لا تتجاوب فطرته مع تلك الأدلة الموقظة لا يقتنع بالجدل وأساليبه، وإنما السبيل إلى علاجه هو محاولة تنبيه أجهزة الاستقبال والاستجابة فيه، واستجاشة كوامن الفطرة في كيانه، لعلها تتحرك من جديد[٢].

ومن هذا المنطلق، فإن القرآن يحرص ـ كما يقول الشيخ شلتوت ـ على «إيقاظ الشعور الباطني في الإنسان، فيندفع الإنسان بوحي هذا الشعور إلى التساؤل عن مبدئه وعن مادته وعن حياته، وعن مآله ومصيره، حتى يصل إلى الاعتراف بخالق القوى والقدر، واضع الأسباب والمسببات، رب الأرض والسمٰوات، مدبر الأمر ومصرفه، وتلك هي الفطرة التي ذكرها الله بقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]»[٣].

وعلى الرغم من كل هذا الاهتمام القرآني الواضح بمخاطبة الفطرة وتنبيهها والاعتماد عليها في غرس اليقين في النفس، وتثبيت العقيدة وترسيخها، فإن علم الكلام ـ كما أشرنا من قبل ـ لم يلتفت إلى هذا النوع من الاستدلال بالقدر الكافي سوى إشارات متفرقة لا تمثل منهجاً متكاملاً.

أما عن موقف الباحثين المُحْدَثين من الاستدلال بالفطرة، فيحتاج الأمر منا إلى استعراض أهم المسائل العقدية التي اعتمدوا على الفطرة في إثباتها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: تعتبر مسألة **إثبات وجود الله** أهم المسائل التي اعتمد على الفطرة في الاستدلال عليها؛ نظراً لخطورة هذه القضية، وعظيم شأنها، ولكونها الأساس الأول الذي قام عليه بنيان علم الكلام، فما لم يثبت وجود الله لم يثبت وحي ولا نبوة ولا بعث ولا آخرة، وتبعاً لطريقة الاحتجاج على هذه المسألة نشأت قواعد وأسس

(١) انظر: د. يوسف محمود «أسس اليقين» ص٢٥٨، ٢٥٩.

(٢) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٣/١٨٢٣).

(٣) انظر: محمود شلتوت «إلى القرآن الكريم» ص٧، ٨.

منهجية صبغت علم الكلام بصبغة خاصة ظلت ملازمة له، ولم تفارقه حتى وهو يتناول سائر الأبواب العقدية الأخرى.

وقد أشرنا في الفصل السابق إلى الخلاف الذي وقع حول أصل المعرفة بالله سبحانه، وهل هي فطرية مركوزة في النفوس البشرية، لا تحتاج إلى استدلال عقلي، أم أنها نظرية لا تحصل إلا بإعمال العقل والاعتماد على براهينه وأدلته؟ وقد مال جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم إلى أنها نظرية، ومن ثَمَّ أوجبوا النظر لمعرفة الله، ورأوا أن حصول المعرفة موقوف عليه.

لكن عدداً غير قليل من أهل العلم اختاروا أن معرفة الخالق سبحانه فطرية، وإنما تكون نظرية عند من فسدت فطرته فاحتاجت إلى النظر والبرهان، والنظر يجب في حال دون حال، وعلى شخص دون آخر، ووجوبه من العوارض التي تجب على بعض الناس في بعض الأحوال، لا من اللوازم العامة.

ويطول بنا الأمر إذا حاولنا استقصاء الأسماء التي تبنت القول بفطرية معرفة الله سبحانه، وقد نسب ابن تيمية هذا الرأي إلى سلف الأمة وأئمتها وجمهور النظار من جميع الطوائف، وبالغ في نصرته هو وتلميذه ابن القيم، وصرح به أيضاً كل من: الجاحظ، وأبي علي الأسواري، والشهرستاني، والراغب الأصفهاني، والفخر الرازي، والآمدي، والمقريزي، وابن أبي العز الحنفي، وابن عطاء الله السكندري وغيرهم[(١)].

أما بالنسبة للباحثين المُحْدَثين، فقد لقي القول بفطرية معرفة الله قبولاً واسعاً، وتبنته شخصيات من مختلف الاتجاهات، لا فرق في ذلك بين السلفي، والصوفي، والعقلي، والكلامي، والعلمي التجريبي.

فمن الاتجاه العقلي يشير محمد عبده إلى أن الإقرار بوجود إله متصرف في الأكوان أمر معروف عند جميع البشر، ويستوي في ذلك القبائل الهمجية وأرقى الشعوب المدنية، وكل إنسان ـ مهما علا فكره وقوي عقله، أو انحطت فطرته ـ يجد من نفسه أنه مغلوب لقوة أرفع من قوته، ومحكوم بإرادة أقوى من إرادته، وهذا الشعور ملازم له منذ مراحله الأولى ولا يفارقه قطُّ، ومثل هذا الاتفاق من غير

---

(١) انظر في تفصيل تلك الأقوال: ابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٣٩٥، ٣٩٦)، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٤٠ ـ ٤٥، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص١٨٣ ـ ١٨٥، والشمس السلفي «الماتريدية» (٣/ ٢٣٤ ـ ٢٥٠).

تواطؤ ولا تقليد، ولا تعليم ولا تلقين، لا يمكن أن يكون إلا فطرياً، ولا يصح لمن يدعي أنه من أهل الاستدلال أن ينكر وجود واجب الوجود سبحانه.

ومن ثَمَّ لم يشكك في ذلك سوى شرذمة قليلة يندر وجودها، وهم مكابرون في البديهي فلا نظر إليهم، ولا يحتج بوجود أمثال هؤلاء على عدم صحة القاعدة العامة(١).

ولما كانت معرفة الله وتوحيده من المعارف الفطرية المرتكزة في الجبلة الإنسانية، فهي لا تحتاج إلا إلى التذكير بها، ولا يمنعها من الاعتراف والإقرار إلا منازعة الهوى أو العناد، والمقاومة لما تقر به النفس وتعترف بصحته(٢).

ويوافق رشيد رضا أستاذه في القول بأن معرفة الله تعالى فطرية عند سائر البشر، ويضيف إلى ذلك ما ذهب إليه البعض من أنها فطرية في الحيوانات أيضاً؛ لأن الحيوان إذا ضُرب أو صيح به، فإنه يلتفت وراءه لما ركز في فطرته من أن لكل فعل فاعلاً، ولكل حادث محدثاً، وقد أودع الله في الفطرة البشرية الإيمان بالألوهية، ثم هدى العقول لتأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين.

والأصل أنه لا حاجة تدعو لكد الذهن وإتعاب العقل في إقامة الدليل على وجوده سبحانه، لولا ما أحدثته الاصطلاحات العلمية من البحث في الضروريات والبدهيات، واستقراء التاريخ يدل على أن الإيمان بالله موجود عند جميع أمم الأرض، ومنكرو ذلك قلة لا يُلتفت لمقالتهم، وقد أصابهم مرض فغيَّر طبيعتهم السوية، وأما إقامة الأنبياء والحكماء الحجج على هذا الأمر فهو من باب إصلاح من فسدت فطرهم، ولإزالة غلط الكافرين وإشراكهم بالله غيره(٣).

ومن مدرسة محمد عبده أيضاً يرى الشيخ محمد مصطفى المراغي أن الاعتراف بالخالق يكاد يكون فطرياً، وليس بحاجة إلى نظر أو استدلال، وإن كان القرآن لم يتركه للفطرة وحدها، فحرك في نفوس الناس طلب النظر والاعتبار؛ مما لا يدع عند

---

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٨٥، و«الأعمال الكاملة» (٣/ ٤٨٦)، وحاشيته على «شرح العقائد العضدية» (١/ ٢٥٢).

(٢) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٦، ١٧، و«الأعمال الكاملة» (٣/ ٤٨٦)، ود. محمد صالح السيد «إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده» ص١٢٢، ١٢٣.

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٧/ ٣٤٠)، و«مجلة المنار» (٢/ ٥٢٣ ـ ٥٢٥)، وخليفة أبي سعدة «موقف الشيخ رشيد رضا من القضايا الكلامية» ص١٢٤ ـ ١٢٦، ود. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (٢/ ٧٤٢).

العقل مجالاً للقول بأنه نشأ عن المصادفة والاتفاق، وأكثر البشر يؤمنون بالخالق صاحب السلطان الغيبي، وهذا المقدار مودع في الفطرة، ولا يعقل فهم هذا النظام في العالم دونه[١]، ولذلك قال الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وينبه عبد العزيز جاويش إلى أن كل إنسان يشعر بفطرته أن ثمة إلهاً واحداً قد نظم هذا العالم ودبره، وليس مشابهاً لسائر الممكنات في شيء من صفاتها، وقد جاء الإسلام مصدقاً لما اقتضته هذه الفطرة، ولم يزد في الاستدلال سوى أن أيقظ العقول ونبهها إلى النظر في مخلوقات الله تعالى، وأما التشكيك في وجوده سبحانه، فهو مباين لمقتضى الفطرة، ومنشؤه ميل الإنسان إلى الاعتماد على ما يدركه بحواسه، وإنكار ما ليس له في ذهنه صورة، ولا حدود محصورة[٢].

والإيمان بوجود الله في رأي العقاد يعتبر مسألة وعي قبل أن يكون أي شيء آخر، وما من إنسان إلا ولديه وعي يقيني بوجوده الحاصل، كما أن له وعياً بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية؛ لأن وجود الإنسان متصل بهذا الوجود وقائم عليه، ومن سمات الوعي أنه لا يتناقض مع العقل، وهو أعم منه إدراكاً؛ لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، وإذا أثبت الوعي والبداهة العقلية أن هناك إلهاً فلا بد أن يحترم هذا الحكم، والذي لا يقل قيمة عن المنطق والقياس العقلي، بل كل الأحكام المنطقية والقياسية مستندة إليه وصادرة عنه، وجميع البراهين التي قدمت للاستدلال على وجود الله لا تغني عن الوعي الكوني في الشعور بالعقيدة والإيمان بالله تعالى[٣].

ويؤكد سيد قطب على أن قضية وجود الله لم تكن مشكلة قطُّ، أو قضية جدية من قضايا الاعتقاد في تاريخ البشرية، والقضية الجديرة بهذا الوصف هي تصور حقيقة الألوهية ولا سيما ما يتعلق بالتوحيد؛ ومن ثَمَّ فالمعركة لم تكن بين الإيمان على إطلاقه، وبين الإلحاد على إطلاقه، إنما كانت بين التوحيد الحق وبين الشرك، وبين الاعتقاد الحق وبين الشرك، وبين توحيد الألوهية وبين اتخاذ الأرباب المتفرقة، ولم يكن موقف الإسلام أبداً هو العطف على مجرد الإيمان أو مجرد التدين، ولوثة

(١) انظر: محمد مصطفى المراغي «الدروس الدينية» ص٣٤.

(٢) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٦.

(٣) انظر: العقاد «الله» ص١٤٥، ١٤٦، و«حياة قلم» ص٢٤٥.

إنكار وجود الله ليست إلا لوثة حديثة عارضة وشاذة، وليس لها جذور أو روافد في ضمير البشرية، وهي عملية انتحار محتومة؛ حيث تقاومها الفطرة، والفطرة أغلب[١].

والمنهج القرآني في التعريف بحقيقة الألوهية لا يجعل من وجود الله سبحانه قضية يجادل عنها؛ لأن هذا الوجود يفعم القلب البشري، ويملك عليه شتى جوانبه؛ بحيث لا يبقى مجال للجدل حوله، وإنما ينصب اهتمام المنهج القرآني على بيان آثار هذا الوجود في الكون، والحديث عن مقتضياته في الضمير والحياة البشرية، واستجاشة الفطرة واستثارة كوامن الحياة فيها؛ لتعود لمزاولة وظيفتها الحقة، ولتستجيب للوجود الإلهي وآثاره المتجلية في الكون بأكمله[٢].

وتأثراً بالمنهج الصوفي الذوقي الذي يرى أن معرفة الله مسألة ذوق وبصيرة قبل أن تكون نظراً واستدلالاً، يدعو الدكتور عبد الحليم محمود إلى حذف مسألة وجود الله من علم الكلام بالكلية، فوجوده سبحانه «أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث فيه المؤمنون نفياً أو إثباتاً، ولا سلباً ولا إيجاباً، إن وجود الله من القضايا المسلمة التي لا توضع في الأوساط الدينية موضع البحث؛ لأنها فطرية، وإن كل شخص يحاول وضعها موضع البحث إنما هو شخص في إيمانه دخل، وفي دينه انحراف، فما خفي الله قطُّ حتى يحتاج إلى أن يثبته البشر، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً»[٣].

وبناءً على الحقيقة السابقة يرى د. عبد الحليم محمود أن الإسلام لم يأتِ أو يعنَ بإثبات وجود الله؛ وإنما جاء للدعوة إلى توحيده، والمتصفح لآيات القرآن، وكذلك التوراة والإنجيل بوضعهما الراهن؛ سوف يجد أن مسألة وجود الإله لم تجعل مطلقاً هدفاً من الأهداف الدينية، ولم تحتل مكاناً يشعر بأنها من مقاصد الرسالات السماوية، وما ورد من آيات في القرآن ظنها البعض مسوقة لهذا الغرض فليست من ذلك في قليل ولا في كثير؛ وإنما وردت لبيان عظمة الله وجلاله، وهيمنته الكاملة على العالم[٤].

وقد كان النهج الفلسفي ـ والذي يصفه بالوثني ـ سبباً للانحراف وظهور فكرة

---

(١) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص١٠٠، ١٠٢، ١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص١٩٨، ٢٠٠.

(٣) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٣٠، ١٣١.

(٤) المصدر السابق ص١٣١، و«القرآن في شهر القرآن» ص١٦٧، ١٧٠.

الإلحاد، حينما تناول وجود الله بطريقته النظرية؛ لأنه كما يحق للبعض أن يثبتوا وجود الإله فمن حق الآخرين أن ينفوه، وكل ذلك يؤدي إلى ضعف الإيمان؛ لأن وضع وجود الإله موضع بحث معناه وجود لون من الشك والريبة المنافية لكمال الإيمان واليقين[(١)].

ويتكرر لدى أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي القول بفطرية وبدهية معرفة الله سبحانه، وأنها من أوضح القضايا وأظهرها، ولا يجادِل في صحتها إلا مكابر أو فاقد للعقل، وقد أشار محمد فريد وجدي إلى أن «مسألة وجود الخالق لا يصح أن تعد في صنف المسائل المشكوك فيها، والتي يتسع المجال فيها للأخذ والرد؛ لأنها أجلى البدائه العقلية والحسية معاً، ولكن يجب أن يعد نكرانها من باب الجنون»[(٢)].

كذلك يستدل طنطاوي جوهري على وجود الله بدليلين مأخوذين من تأمل الفطرة الإنسانية:

أولهما: يتمثل فيما هو مشاهَد من الاحتياج النفسي الشديد، والشوق المتأجج المتجه إلى صانع هذا الكون ومدبره، وقد ثبت بالبرهان أنه لم يوجد شوق في النفوس وارتياح لأمر ما إلا وهناك ما يثبته ويؤيده، فظهر أن ميول الإنسان وغرائزه من دلائل الميزان الذي قامت به السمٰوات والأرض، وتدل على وجود الصانع سبحانه[(٣)].

والدليل الثاني: ابتهال الإنسان لله إذا أصابه الضر، أو وقع في كرب عظيم، كما يفر الطفل إلى أمه، والفصيل والعجل إلى أمهاتهما، وهذا الفرار الذي يبعث عليه ما في داخل القلب من نور مخبوء دليل على أن في الوجدان يقيناً قاطعاً بوجود مرجع خارج عن المادة يغيث في الشدائد، ويصف طنطاوي جوهري هذا الدليل بأنه «برهان وجداني إقناعي على وجود الله»[(٤)].

وفي ختام هذا الاستعراض لآراء القائلين بفطرية معرفة الله تعالى، نود أن نشير إلى أن اختيارهم لهذا الرأي لم يمنعهم من العناية بالأدلة الأخرى؛ عقلية أو علمية أو ذوقية، إما من باب إلزام المعاند والجاحد الذي ينازع في فطرية معرفة الله، وإما من باب تضافر الأدلة واجتماعها لتأكيد المطلوب.

---

(١) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٣٥، ١٣٦.
(٢) محمد فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٣٦.
(٣) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٧٠، ١٧١.
(٤) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٦/ ٥٥).

كما يلاحظ أن موقفهم هذا لم يترتب عليه نتائج جوهرية ذات أثر منهجي واضح، فعلم الكلام القديم عندما رأى أن المعول عليه في إثبات وجود الله هو العقل وليس النقل أو الذوق، بنى على ذلك الكثير من الأسس والقواعد التي طبعت علم الكلام بطابع لا يخفى في الأسلوب والمنهج، وطريقة العرض، وقواعد الاستدلال، وكان المتوقع ممن خالف علم الكلام في هذه المسألة الأساسية، ورأى إمكان إثباتها اعتماداً على الفطرة، أن يوجد لديه تغيير جذري في المنهج والأسلوب وقواعد الاستدلال، لكن الظاهر أن شيئاً من ذلك لم يحدث، وبقي كل اتجاه على حاله.

ثانياً: وإضافة للقول بفطرية معرفة الله وإثبات وجوده سبحانه، فقد ذهب بعض الباحثين المُحْدَثين إلى أن **توحيد الله**، وتنزهه عن الشريك، واستحقاقه للعبادة دون شريك، هو من المعارف المركوزة في الفطرة، ولا تحتاج إلا للتذكير والتنبيه، وممن اختار هذا الرأي محمد عبده، والذي قال: إن «معرفة الله وتوحيده ليسا من العقائد التي يلزم أن تنشأ في القلوب؛ بل هما مركوزتان في الجبلة، ولا تحتاجان إلا إلى التذكير، فإذا ذُكِّرت النفس ذَكرت، ولا يمنعها عن الاعتراف والإقرار إلا منازعة الهوى، فإذا خالفت سلطانه لم يكن بينها وبين الإقرار إلا أن تشاءه»[1].

وعلى نفس المنوال يرى رشيد رضا أن الله قد أودع في الفطرة البشرية الإيمان الفطري بالألوهية[2].

كما يشير عبد العزيز جاويش إلى وجود علاقة وثيقة بين الفطرة والتوحيد؛ فكل إنسان يشعر بفطرته أن هناك إلهاً واحداً نظم هذا العالم ودبره، أما الاعتراض على ذلك بأن التوحيد لو كان فطرياً لما اختلف الناس في عقائدهم وتصور آلهتهم، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فالجواب هو أن هذا الاختلاف مباين للفطرة الأصيلة في النفس، ومنشؤه ميل الإنسان إلى الاعتماد على ما يقع تحت حواسه، وإنكار ما ليس له في ذهنه صورة محددة[3].

ولا يقتصر الأمر عند سيد قطب على القول بأن حقيقة التوحيد مركوزة في فطرة البشر، وأن هناك عهداً من الله على فطرة البشر أن يوحدوه؛ بل القضية أعم من ذلك، فتوحيد الله سبحانه مركوز في فطرة الوجود كله، وما الفطرة البشرية إلا قطاع

(١) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١٦، ١٧.

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٧/ ٣٤٠).

(٣) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٦.

من فطرة الوجود كله، وناموس التوحيد هو الذي يحكم هذا الوجود، وهو واضح تمام الوضوح في شكل الكون وتنسيقه، وانتظام حركته واطرادها.

والتوحيد مستقر في فطرة الإنسان لا يحتاج إلى وعي عقلي للإحساس به، فهو مدرك بالفطرة، ومستقر في صميمها، تستشعره بذاتها وتتصرف وفقه، ما لم يطرأ عليها الخلل والفساد[(١)]، «ونظرة الإسلام أن الفطرة لا تحتاج إلى مجرد وجود إله؛ بل إنها تحتاج كذلك إلى وحدانية هذا الإله، وتلجأ إلى هذه الوحدانية التجاء بدافع ذاتي فيها، وفي المواقف التي تهز كيانها، وتنفض عنها الركام، وتردها إلى الاستقامة»[(٢)].

ثالثاً: وفي باب **الأسماء والصفات** اعتمد البعض على الفطرة في إثبات الكمالات كلها لله بكل ما يستلزمه ذلك من أسماء وصفات، انطلاقاً من أن إثبات الكمال المطلق لله قضية فطرية بدهية مركوزة في فطر جميع الخلق، ما لم تعكر صفوها التعقيدات الفكرية، وركام التصورات والفلسفات البشرية، وهي رديفة ومقارنة للإقرار بالخالق سبحانه؛ إذ لا يتصور إثبات الخالق في الفطر إلا على وجه يكون فيه موصوفاً بمنتهى الكمال وأقصى غاياته، فكماله ملازم لكونه موجوداً ورباً وخالقاً[(٣)].

وهناك اتفاق تام بين المؤمنين بالله قديماً وحديثاً على أن مقام الألوهية سام على كل مقام، وأنه يحمل في ذاته وصفاته الكمال المطلق[(٤)]، وإن كان جانب التطبيق والتفصيل قد شابه الكثير من التجاوزات، فوصفت بعض الأديان المحرفة رب العالمين بما لا يليق بكماله وجلاله، كما نفى البعض عنه كثيراً من صفات الكمال بحجج مختلفة، لكن لم يصرح أحد بنفي الكمال إجمالاً عن الله، أو وصفه بالنقائص.

ومن نماذج اعتماد الباحثين المُحْدَثين على الفطرة في هذا الباب ما ذهب إليه حسن البنا من أن إثبات صفات الكمال المطلق لله في حكم البدهيات التي لا يحتاج في إثباتها إلى دليل أو برهان، ولا يطالب بالدليل عليها إلا كل مكابر مريض القلب

---

(١) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٣/ ١٣٩٤، ١٣٩٥).
(٢) سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٣٦٤.
(٣) انظر: د. سعود العريفي «الأدلة النقلية العقلية على أصول الاعتقاد» ص٣٤٦، ود. راجح الكردي «علاقة صفات الله بذاته» ص١٥١.
(٤) انظر: د. راجح الكردي «علاقة صفات الله بذاته» ص١٥١.

لا يجديه دليل، ولا تنفع معه حجة، وهو أمر مركوز في فطر النفوس الصافية، مستقر في أعماق القلوب السليمة، وإنما تساق الأدلة العقلية تتميماً للفائدة، وزيادة في البيان[١].

ويؤكد عبد العزيز جاويش أن الإسلام قد جاء في وصف الله تعالى بما يطابق مقتضى الفطرة والعقل تمام المطابقة، ويحكي عن رجل إنجليزي مسلم اجتمع به مرة وقال له: إن في القرآن آية لا أَمَلُّ من تكرارها، ولا من ترديد النظر فيها، جاءت في وصف الله تعالى بما ليس في استطاعة أحد من أئمة الأديان الأخرى على ذكائهم وسعة اطلاعهم أن يأتوا به، ثم تلا آية الكرسي[٢].

والعلم بمخالفة الله تعالى للحوادث، وعدم مماثلته للمخلوقات من الأمور الفطرية عند يوسف الدجوي؛ لأن الفطرة تقول: إن المثلين لا بد أن يثبت لأحدهم ما ثبت للآخر، وإلا لم يكونا مثلين، ولو ماثلنا الله لكان حادثاً مثلنا، وعاجزاً مثلنا، ومتغيراً مثلنا، وفانياً مثلناً، وهو خلاف الواقع، فثبت أنه منزه عن مشابهة المخلوقين[٣].

وتنفرد صفة علو الله على خلقه باهتمام خاص في الاستدلال بالفطرة عليها عند د. محمد خليل هراس؛ نظراً للخلاف الشديد الذي دار حول هذه الصفة بين الاتجاه السلفي والاتجاهات الكلامية المختلفة، وعلو الله على خلقه عند د. هراس ثابت بدليل الفطرة الذي هو أقوى من دليل العقل؛ لأن الفطرة لا يستطيع أحد تبديلها، وقد فطر الله عباده على أن يتوجهوا في الدعاء رافعي أكفهم، رانين بأبصارهم، وكل من مسه ضر توجه بفطرته إلى جهة العلو، ولو رجع المشككون في هذه الصفة إلى أنفسهم؛ لوجدوا هذا المعنى مركوزاً في فطرهم، ولا تقوى الشبه والشكوك التي أثاروها على مواجهة هذه الحقيقة؛ إذ من المحال أن تنال الشبهات من المعلوم على وجه اليقين[٤].

وتجدر الإشارة إلى أن الاعتماد على الفطرة في إثبات صفة العلو ـ ولا سيما مسألة رفع الأيدي ـ من الاستدلالات الشائعة عند العلماء المتقدمين، وقد قال بها

---

(١) انظر: حسن البنا «العقائد» ص٤٩ ـ ٥١، ٥٣، و«الله في العقيدة الإسلامية» ص١٨، ١٩.
(٢) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٧.
(٣) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٢٤٠).
(٤) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ١٨٧) (٢/ ٢٧٨).

عدد كثير منهم؛ مثل: أبي حنيفة، وابن خزيمة، وابن قتيبة، والدارمي، وأبي الحسن الأشعري، والخطابي، والباقلاني، وابن عبد البر، وابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم الكثير[١].

رابعاً: والإقرار بوجود يوم آخر يُجازَى فيه الناس على أعمالهم، وتجد كل نفس ما أسلفت من خير أو شر، ويثاب المحسن ويعاقب المسيء من الأمور التي يمكن للفطر السليمة أن تدركها، وقد ذهب إلى القول بذلك عدد من الباحثين المُحْدَثين؛ منهم رشيد رضا الذي نبَّه إلى أن الله قد أودع في الفطرة البشرية الإيمان ببقاء النفس، ثم هدى العقول السليمة إلى تأييد هذا الشعور الفطري بالدلائل والبراهين[٢].

كذلك استدل طنطاوي جوهري على وجود اليوم الآخر بدليل فطري، وصفه بأنه لم يره مسطراً في كتاب، وإنما ظهر له بطريق التبصر والاعتبار، وخلاصته: أن النفوس البشرية لا تشتاق إلى شيء إلا وله داعية يحتاج إليها الإنسان، وأشواق النفوس الصادقة متجهة دائماً إلى الحق والصدق، وقد جبلت النفوس على كراهية الفناء والموت، وحب الخلود وإطالة الذكر وامتداد الأثر، ولما كان هذا الشوق حقّاً، ولا يمكن أن يكون باطلاً؛ فهو دليل على بقاء النفس بعد الموت، وأن لها نعيماً تتمتع به ولا تطلب فوقه مزيداً، ثم يخلص إلى أن ميول الإنسان وغرائزه من دلائل الميزان الذي قامت به السمٰوات والأرض[٣].

وتتجلى ضرورة الإيمان بالآخرة عند سيد قطب من وجوه عديدة، يهمنا منها أنه يلبي كثيراً من الحاجات المتأصلة في الفطرة البشرية؛ ومنها تحقيق العدل المطلق والاقتصاص من الظالم وإنصاف المظلوم، ومنها الرغبة في البقاء الطويل والخالد غير المنقطع، ثم إنها تمثل النهاية الطبيعية اللائقة بخليفة ممتاز كالإنسان، يرتقي إلى الإحسان، ويمضي قدماً في الخط الصاعد إلى الأفق الكريم وهو الجنة، ولا يمكن أن تكون نهايته عبثاً أو هباءً دون حكمة أو قصد[٤].

---

(١) انظر: عرضاً مفصلاً لأقوالهم عند ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية» ص١١٣ ـ ٢١٢، والشمس السلفي «الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات» (٢/ ٥٨٢ ـ ٦٠٥).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٧/ ٣٤٠).

(٣) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٧٠، ١٧١.

(٤) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٣٦٩.

ويعد الإيمان باليوم الآخر عند عبد الرزاق نوفل بمثابة حقيقة واقعة، لا تحتاج إلى دليل لبيانها، ولا إلى حديث لتأكيدها، فالإيمان به والعمل من أجله إنما هو ضرورة؛ لأنه حقيقة ثابتة، وعلاوة على ثبوت أدلة من العلم والمنطق والعقل والفلسفة على إثبات اليوم الآخر، فإن الله قد أودع في نفوس عباده الإيمان بهذا اليوم، وهو إيمان ينبعث بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، ويجد كل فرد نفسه يؤمن بذلك إيماناً داخلياً بدون توجيه من نفسه أو غيره، ومهما كانت درجة عناد الإنسان أو كفره فهو يخاف الموت ويرهبه، ويشعر أنه سينتقل بالموت إلى حيث يرى عمله ويحاسب عليه(١).

خامساً: ونختم كلامنا في هذا الفصل بالإشارة إلى جانب آخر مهم، يمكن أن يضاف إلى المجالات السابقة التي اعتمد البعض على الفطرة في الاستدلال عليها؛ وهو الاستفادة من الفطرة المبثوثة في نفوس سائر المكلفين عند عرض حقائق الإسلام عليهم ولا سيما الحقائق العقدية، فهذه الحقائق مطابقة لفطرة الإنسان ومتجاوبة معها، ولا تتنافر أو تتعارض مع أي من ثوابتها، ومن الضروري أن تراعى هذه الفطرة عند صياغة المسائل العقدية أو في أسلوب عرضها، بعيداً عن الطرق الكلامية الصعبة والمعقدة التي لا تتناسب مع عقول العامة وكثير من الخاصة.

ومن الملاحظ بوضوح أن الإسلام في سائر تشريعاته يحسب حساب الفطرة، ولا يصادمها، ولا ينكر على النفس البشرية إحساسها الفطري بمشقة أو ثقل بعض التكاليف الشرعية؛ ولكنه يعالج الأمر من جانب آخر، حين يقرر أن ما يبدو شاقاً كريه المذاق وراءه حكمة تهون مشقته، وتسيغ مرارته، وتحقق به خيراً مخبوءاً قد لا يراه النظر الإنساني القصير، وعندئذ تهون المشقة، وتتفتح منافذ الرجاء، ويستروح القلب ويجنح إلى الطاعة في رضا ويقين وإيمان(٢).

ومن هذا المنطلق فنحن المسلمين أصدقاء هذه الفطرة، نعتمد على سلامتها، ونرد المنحرفين إليها، وحينما نعرض الإسلام على الناس إلى آخر الدهر، فمن أبرز ما يعيننا على نشر عقائده وقواعده مواثيق الفطرة التي أخذها الله على الناس من ظهور بني آدم(٣).

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٩٣، ٩٤.

(٢) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ٢٢٣).

(٣) محمد الغزالي «تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» ص٣٢.

الفصل الرابع

الكشف والإلهام

تُظهر النظرة الواعية والمتأملة في حقيقة الإيمان أنه ليس معرفة عقلية صرفة أو ذوقاً وجدانيّاً مجرداً؛ وإنما هو مزيج مركب من الفكر والوجدان، ونوع من الإدراك الذي تجد فيه النفس عنصراً ملائماً لطبيعتها، وغذاء صالحاً لها، ولا يتأتى ذلك إلا إذا هبطت الفكرة من سماء العقل إلى ساحة القلب، فوجدت لها مستقرّاً مناسباً، لا قلق فيه ولا اضطراب، وقد ذم الله تعالى في كتابه من لم يصلوا إلى مرتبة اليقين والجزم في اعتقادهم، وقالوا: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

كما نعى على أهل المعرفة العقلية الجافة والجامدة، الذين ضيعوا الركن الوجداني، وانقياد القلب واستسلام الجوارح، فعرفوا الرسول ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] لكنهم حاربوه وعادوه ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩] ولم يكن ذلك تكذيباً له أو تشكيكاً في صدقه؛ وإنما كبراً وعناداً وجحداً للحق[1]، كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

ومع صعوبة الجمع بين مخاطبة العقل والعاطفة ـ دون حيف على أحدهما ـ في أسلوب خطاب واحد، وميل سائر الكُتَّاب أو المتحدثين إلى إحدى الكفتين على

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «المختار من شرح كنوز السُّنَّة» ص٣٠٣.

حساب الأخرى، إلا أننا نجد في أسلوب التعبير القرآني تجانساً وانسجاماً بديعاً بين تلك القوتين المتنافستين في الظاهر؛ أعني: قوتي العقل والعاطفة، ففي أخبار القرآن، وعقائده، ومجادلاته، وشرائعه، والمبادئ الواردة فيه، يدرك القارئ ما تحمله الكلمات والجمل والتراكيب ككل من قوة إقناع للعقل، وتأثير على العاطفة، وأخذ بمجامع الكيان الإنساني بأسره(١).

وعلى الرغم من الأهمية الفائقة لهذا المدخل الوجداني، ودوره الكبير في ترسيخ العقائد وتثبيتها في القلوب، فإنه لم يلقَ العناية الكافية من المصنفين في العقيدة أو علم الكلام، وكاد أن يكون حكراً على الصوفية الذين اهتموا به اهتماماً شديداً، حتى طغى على ما سواه من المداخل المعرفية الأخرى؛ إذ يقوم التصوف في أساسه ـ كما هو معروف ـ على وجود ملكة خاصة غير العقل المنطقي؛ وهي التي يتم بها الاتصال بين العبد والرب، وفيها تتحد «الذات والموضوع، وتقوم فيها البواده، واللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي»(٢).

وهذه المعرفة التي يصل إليها المتصوفة، تعتبر في رأيهم معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات وبراهين وحجج؛ لأنها معرفة فوق مستوى العقل ومجال عمله، ولا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف، وألهم المعرفة المباشرة، والتي لا تنال بدورها إلا بعد طهارة القلب وتزكيته(٣)، والقلب هو الأداة الأساسية لتحصليها؛ لأنه مركز الحب والإدراك، أو بعبارة أخرى: مركز الوجد والتجلي، ومتى صفت صفحته، وانجلت غشاوته؛ صار أهلاً للإدراك الذوقي، والمعرفة اللدنية، ويفترق إدراك القلب عن إدراك العقل، بأن الأول معرفة، والثاني مجرد علم، والمعرفة عند أرباب السلوك أسمى من العلم؛ لأنها أرقى أحوال النفس وأشرفها(٤).

وكان من المتحتم ـ والحالة هذه ـ أن يجد المتصوفة أنفسهم إزاء علماء أصول الدين المهتمين بمعرفة أصول الاعتقاد، مؤيدة بالحجة والبرهان، وخالية من الشكوك والأوهام، فطمعوا في تحصيل معرفة من هذا النوع، لكن على شرط أن تكون مستمدة من منهجهم الصوفي الذوقي، لا من منهج علم الكلام النظري؛ فاعتمدوا

---

(١) د. محمد عبد الله دراز «دراسات إسلامية» ص١٦.

(٢) د. عبد الرحمٰن بدوي «تاريخ التصوف الإسلامي» ص١٨.

(٣) المصدر السابق ص٢٠، ٢١.

(٤) انظر: د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» ص٧٢.

على الكشف والإلهام لتحصيل ذلك[١].

وبعد أن كان المفترض في التصوف ـ وفقاً للهدف من نشأته، والذي صرح به أئمته وأصحابه ـ أن يكون طريقاً من طرق العبادة، يحاول التعمق في معانيها الروحية وآثارها في القلوب، ولا يقتصر على ما يفعله الفقهاء من الوقوف عند ظواهرها ورسومها، فإنه قد تحول ليصبح طريقاً للمعرفة، يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين.

ومثلما كان الصوفية خصوماً للفقهاء في الدور الأول، فقد صاروا خصوماً للمتكلمين في هذا الدور الثاني، وشاع عند نفر منهم تقسيم الإيمان والمعرفة إلى ثلاث مراتب: أدناها إيمان العوام؛ وهو إيمان التقليد المحض، ويليها إيمان المتكلمين؛ وهو ممزوج بنوع استدلال ونظر، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام، ثم تأتي أعلى الدرجات وأرقاها في نظرهم؛ وهي إيمان العارفين الناشئ عن المشاهدة بنور اليقين[٢].

وليس هدفنا في هذا الفصل أن ندرس التصوف، ومنهجه، وأسسه، وطريقته في المعرفة؛ وإنما يعنينا على وجه الخصوص التعرض للكشف أو الذوق، كمصدر معتبر من مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة، أدى إلى تشكيل منهج مستقل هو المنهج الذوقي، والذي عده البعض منهجاً مستقلاً بذاته، يباين كلّاً من المنهجين الفلسفي والكلامي، وقد تبنى هذا التقسيم من المتقدمين أبو حامد الغزالي[٣]، وتابعه من الباحثين المُحْدَثين[٤] د. عبد الرحمٰن بيصار؛ حيث قسم مناهج الاستدلال العقدي إلى **اتجاهات ثلاثة**؛ وهي[٥]:

(أ) منهج المتكلمين، وهم يعتمدون أولاً على النص، وإن كانوا يحترمون العقل وقضاياه، والفكر وقوانينه.

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي في الإسلام» ص٣٣٢، ٣٣٣.

(٢) انظر: مصطفى عبد الرازق «الإسلام والتصوف» ص٤٣ ـ ٤٥، ٤٧، ٤٨، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

(٣) انظر: الغزالي «المنقذ من الضلال» ص٨٩، وإن كان الغزالي قد أضاف للطوائف الثلاث المذكورة ـ أي: المتكلمين والصوفية والفلاسفة ـ طائفة رابعة وهم الباطنية.

(٤) ونجد قريباً من هذا التقسيم عند المستشرق ماكدونالد
See Macdonald: Development of muslim Theology, p. 120.

(٥) انظر: د. عبد الرحمٰن بيصار «إثبات العقائد الإسلامية بين النصيين والعقليين» بحث ضمن «التوجيه التشريعي في الإسلام» (١٣/٤) مجمع البحوث الإسلامية (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

(ب) منهج الفلاسفة، الذين يعتمدون أولاً على العقل مع إيمانهم بالنص، فإذا خالف النص العقل سارعوا إلى تأويله كي يوافق العقل.

(ج) منهج الصوفية، وهم يعتمدون على المجاهدات والرياضات الروحية، وتصفية القلب من كل ما يحول بينه وبين تلقي المعارف اليقينية، وذلك لا يتم إلا عن طريق العمل الدائب، وترك علائق الحياة المادية، حتى تفيض عليهم من الحق جل وعلا معرفة الحقائق الإلهية، وتنكشف لهم من المعاني ما يصلون به إلى علم يقيني بالمسائل الغيبية المتعلقة بالله ﷻ.

وأظن أنه لا يخفى ما في هذا التقسيم من نظر، سواء من حيث دقة توصيفه لحقيقة الاتجاهين الكلامي والفلسفي، ووجه التمايز والاختلاف بينهما، أو من حيث تحديد موقف كل منهما من طبيعة العلاقة بين النقل والعقل، ثم الأهم من ذلك إغفاله لاتجاه أصيل ومختلف بشكل جوهري في المنطلقات والأسس والركائز عن الاتجاهات الثلاثة المذكورة؛ وهو الاتجاه السلفي.

وأرى من الضروري أن نبدأ أولاً بتحديد المراد من عدد من المصطلحات التي يدور حولها البحث في هذا الفصل؛ وهي: الإلهام، والكشف، والذوق، وبيان مفهومها عند الباحثين المُحْدَثين، ومدى قربه أو بعده من التعريف الذي سار عليه المتصوفة أو المتكلمون القدامى، مع ملاحظة أن الموطن الأهم الذي يفيض فيه الإلهام، ويظهر الكشف، وتصب فيه المعارف غير العقلية؛ هو ما يعرف بالبصيرة، وقد عرفها البعض بأنها الملكة التي ترى حقائق الأشياء وبواطنها، وتعد بمثابة البصر للنفس ترى من خلاله صور الأشياء وظواهرها[(١)].

١ ـ الكشف:

وتدور مادة «كشف» في اللغة حول معاني الإظهار، وإزالة الحجب، ورفع الأستار، ويستعمل في المعنويات والحسيات، فيقال: كشف الشيء كشفاً بمعنى: أظهره، ورفع عنه ما يواريه ويغطيه، ويقال: كشف عنه الهم؛ أي: أزاله[(٢)].

---

(١) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص٥٥، والتهانوي «كشاف إصطلاحات الفنون» (١/ ٣٣٩، ٣٤٠)، ود. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» ص٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٥/ ١٨١، ١٨٢)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٣/ ١٨٤)، والرازي «مختار الصحاح» (٥٧٢)، وابن منظور «لسان العرب» (٩/ ٣٠٠)، والمعجم الوسيط (٢/ ٨٢٠).

وأما في الاصطلاح، فقد عرف الكشف بأنه «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً»[(١)]، ويقصد بالحجاب عند الصوفية «انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق»[(٢)]، ويطلق على الكشف أحياناً المكاشفة، وقد رتبه بعضهم على درجات متتالية، فالسالك حين يكشف له الحجاب يترقى في مراحل يتبع بعضها بعضاً، وهي الكشف النظري، ثم الكشف الإلهي، ثم الروحاني، ثم المكاشفة الصفاتية، وأخيراً الكشف الذاتي[(٣)].

والكشف ـ كما يذكر الغزالي ـ تارة يكون في المنام، وتارة في اليقظة، وأحياناً كالبرق الخاطف، أو على التوالي[(٤)].

وأما مفهومه عند الباحثين المُحْدَثين، فقد عرفه رشيد رضا بعبارة تجمع بين تصوير حقيقته، وبيان موقفه منه قبولاً أو رفضاً، فأشار إلى أن الكشف «ضرب من إدراك النفس الناطقة، غير ثابت ولا مطرد، فليس بدليل عقلي ولا شرعي؛ وإنما هو إدراكات ناقصة، تخطئ وتصيب. . . ويقع للمؤمن والكافر، والبر والفاجر»[(٥)]، ويلاحظ على هذا التعريف أنه يصدق على كل معرفة مباشرة، سواء كان صاحبها مسلماً أو كافراً.

أما الكشف الذي نعنيه هنا فهو حالة من الشفاف الروحي، يصل إليها الإنسان الصالح المؤمن حقّاً، فتظهر له بعض أمور الغيب، ويفتح الله له أنواعاً من المعارف لا يستطيع غيره تحصيلها بوسائل الإدراك العادية من الحس أو العقل[(٦)].

٢ ـ الإلهام:

وقد اهتم بتعريف هذا المصطلح كل من الأصوليين، والمتكلمين، والفلاسفة، والصوفية، وركز كل فريق على الجانب المتصل بموضوع بحثه، ومن نماذج المفهوم الأصولي تعريف ابن حزم للإلهام بأنه «علم يقع في النفوس بلا دليل، ولا

---

(١) الجرجاني «التعريفات» ص٢١٠.
(٢) عبد الرزاق الكاشاني «معجم اصطلاحات الصوفية» ص٨١، تحقيق: د. عبد العال شاهين.
(٣) انظر: التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» (٢/ ١٣٦٦، ١٣٦٧).
(٤) انظر: الغزالي «إحياء علوم الدين» (٣/ ١٨)، وانظر أيضاً: ناجي حسين جودة «المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة» ص١٦٥.
(٥) رشيد رضا «تفسير المنار» (١١/ ٤٤٧).
(٦) انظر: د. صابر طعيمة «الصوفية معتقداً ومسلكاً» ص٢٦٠.

استدلال، ولا إقناع، ولا تقليد»[١].

وعند المتكلمين عرفه التفتازاني بأنه «إلقاء شيء في القلب بطريق الفيض»[٢]، وعند الفلاسفة جاء تعريف ابن سينا متأثراً بنظريته المعرفية الإشراقية، وفكرة العقل الفعال والتلقي عنه؛ حيث عرفه بأنه «ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان، المؤيدة بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية»[٣].

وأما الصوفية، وهم أشهر من اهتم بهذا المصطلح، فقد عرفوه بأنه «الاطلاع على الأسرار الغيبية بعين البصيرة في عالم المثال بلا شك وشبهة اطلاعاً غيبيّاً»[٤].

ولأبي حامد الغزالي تحليل مفصل لأنواع المعرفة، وموقع الإلهام منها، والفرق بينه وبين وحي الأنبياء، قسم فيه العلوم إلى ضرورية وغير ضرورية، والعلوم غير الضرورية تارة تحصل باكتساب وتعلم، وتارة تهجم على القلب كأنه أُلقي فيه من حيث لا يدري، وهذا النوع الأخير قد يكون مع علم صاحبه بالسبب الذي استفاد منه العلم؛ وهو مشاهدة المَلَك الذي يلقي المعرفة في القلب، وهذا يسمى وحياً ويختص بالأنبياء، وأحياناً لا يدري العبد كيف حصل، ومن أين حصل، وهذا المسمى إلهاماً ونفثاً في الروع[٥].

ولا يختلف مفهوم الإلهام عند الباحثين المُحْدَثين اختلافاً جوهريّاً عما تقدم من تعريفات، فمحمد عبده يربط بينه وبين المعاني الوجدانية، فيعرفه بأنه «وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور»[٦]، ويركز د. محمد عبد الله دراز على أصله ومصدره، فيعرفه بأنه «علم وهبي، يلقى في النفس دَفْعَةً بدون مقدمات»[٧]، بينما يجمع د. أبو العلا عفيفي بين مصدره والأثر الناتج عنه؛ فيعرفه بأنه «فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح، وينكشف به سر الخليقة»[٨].

---

(١) ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤١).
(٢) التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص٢٢.
(٣) د. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (١/ ١٣١).
(٤) عبد الرزاق الكاشاني «معجم اصطلاحات الصوفية» ص٢٩٨.
(٥) انظر: أبو حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» (٣/ ١٧، ١٨).
(٦) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٨٩.
(٧) د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص١٣.
(٨) د. أبو العلا عفيفي «التصوف الحياة الروحية في الإسلام» ص٢٤٨.

ونخلص مما سبق إلى أن الإلهام يعني إلقاء معنى، أو فكرة، أو خبرٍ، أو حقيقة في النفس، بمعنى أن يخلق الله فيها علماً ضرورياً لا تملك دفعه، ولا يسير هذا العلم على الطريق المعهود من الاكتساب والتحصيل، وإنما يلقى في النفس بغير اختيارها ولا إرادتها، سواء سعت إليه عن طريق الرياضة الروحية، أو كان كرامة من الله لها، وخرقاً للعوائد من أجلها، والمفترض في هذا العلم الذي يلقى في القلب أن يحرك إلى العمل، ويبعث على الفعل أو الترك[(١)].

وقد نبه ابن تيمية إلى وجود نوعين من الإلهام؛ أحدهما من جنس القول والاعتقاد، والثاني من جنس العمل والحب والإرادة، فقد يقع في قلب المكلف ترجيح قول ما على غيره، أو يميل قلبه إلى أحد الأمرين دون الآخر[(٢)]، ومن الواضح أن ما يعنينا هنا هو النوع الأول دون الثاني.

٣ ـ الذوق:

وهو مصدر للفعل ذاق، وأصل المادة يدل كما يقول ابن فارس على «اختبار الشيء من جهة تطعم»[(٣)]، وكما يطلق هذا اللفظ على الذوق اللساني للطعوم الحسية، فهو يطلق أيضاً على الذوق القلبي الوجداني للحقائق المعنوية، ويشترك مصطلح الذوق بين عدة علوم منها الفلسفة والبلاغة والتصوف، ويعنينا هنا المعنى الصوفي، والذي يقصد بالذوق درجة معرفية في طريق الوصول إلى الله، وقد عُرِّف بأنه «نور عرفاني، يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»[(٤)].

وللذوق أهمية كبرى في بنيان المنهج الصوفي؛ لأنه يمثل نقطة الانفصال في كل حوار معهم، فكل ما لا يمكن المشاركة فيه بالذوق، ينفصل الصوفية بمنطقهم الخاص عنه، جاعلين منه سدّاً في وجه غير الذائق[(٥)].

وأما مفهومه عند الباحثين المُحْدَثين، فقد عرفه الدكتور محمود قاسم بأنه «نوع من العلم المفاجئ الذي ينبثق في النفس دَفْعَةً واحدة، فيكشف لها عن أمور ما

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي «موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى» ص١٦، ١٧.
(٢) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٤٧٦).
(٣) ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ٣٦٤).
(٤) الجرجاني «التعريفات» ص١٢٠.
(٥) انظر د. سعاد الحكيم «المعجم الصوفي» ص٤٩٢.

كانت تتوقعها»[١]، ثم أشار إلى تسمية البعض له ـ كابن عربي ـ بعلم الضربة أو علم اللمحة، وهو شبيه جدّاً بإشراقة الخيال التي وجدت لدى كبار العلماء التجريبيين كنيوتن وغيره، وكانت سبباً في عدد من الكشوف العلمية الكبرى[٢].

والذوق باعتباره منهجاً للمعرفة يعني: «إصابة الحقيقة بالشهود أو العِيَان، فلا تنكشف أسرار الحقيقة إلَّا بتجربة روحية، أو حال تقتضي المكابدة والمعاناة، ولا تتم الرؤية الباطنية بنظر عقلي»[٣]، ويفضل بعض الباحثين المُحْدَثين مصطلح الذوق على مصطلح الحدس؛ لكون الأول أبلغ في الدلالة، وأكثر أصالة في اللغة العربية، بخلاف الحدس الذي لا يفيد إلَّا الإدراك المباشر دون واسطة، كما يمكن أن يكون عقليّاً، أما الذوق فهو معارض لكل أثر عقلي، ويخلو من النظر؛ بحيث يعد سلوكاً وحالاً، وليس استنباطاً أو استدلالاً[٤].

---

(١) انظر: د. محمود قاسم «تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محيي الدين ابن عربي» ضمن «القرآن نظرة عصرية جديدة» لمجموعة باحثين، ص٢٧.

(٢) انظر د. محمود قاسم: تفسير مجهول ومثير ص٢٧.

(٣) د. أحمد محمود صبحي «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص١٩٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٩٩، ٢٠٠.

موقف الباحثين المحدثين من الاستدلال بالكشف والإلهام على المسائل العقدية

ولعل من المُسَلَّم به عند كل مطالع للفكر الصوفي وجود نوع من الارتباط الوثيق بين التصوف من جهة، وبين الكشف والإلهام والذوق من جهة أخرى؛ حيث تعتبر تلك الأمور بمثابة وسيلة وغاية للتصوف في آنٍ واحد، فالمتصوف خلال سعيه الدائم في هذه الدنيا يضع نصب عينيه هدفاً أساسياً؛ وهو تحقيق كمال المعرفة بالله والفناء فيه، على اختلاف مستويات الفناء المحمود منها والمذموم، وإذا حصل هذا اليقين المعرفي الكامل فقد نال بغيته، وظفر بأمله الذي بذل غاية وسعه للحصول عليه.

وهذه المعرفة الصوفية لا تنال بالنظر والاستدلال العقلي، أو إعمال الذهن عبر القوانين المنطقية المشهورة، وإنما الطريق إليها تطهير النفس وتزكيتها؛ لتصير أهلاً لتلقي الفيوضات الربانية التي تنثال على المريد في صور متعددة؛ منها: الكشف والإلهام والذوق، ومن ثم فالمعرفة غاية ووسيلة، وضرورة لا غنى عنها عند الصوفية؛ بل لقد تقرر عندهم أن الطريق بأسره وسيلة للمعرفة؛ لأنه قائم أساساً على مجاهدة النفس وتصفيتها، والنفس هي أعظم حجاب يحول دون الكشف.

وقد قرروا أيضاً أن أول علم يلزم الصوفي هو معرفة النفس؛ بغية التمييز بين الخواطر التي مصدرها الإلهام، وبين الوساوس والهواجس[(١)]، وتقريراً لهذا المعنى ذهب أحد رواد الاتجاه الصوفي الذوقي المحدثين ـ وهو الدكتور عبد الحليم محمود ـ إلى أن التصوف ليس ثقافة كسبية تتأثر بهذا الاتجاه أو ذاك؛ وإنما هو ذوق

---

(١) انظر: ناجي حسين جودة «المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة» ص١٥٦، ١٥٧.

ومشاهدة يصل إليها الإنسان عن طريق الخلوة والرياضية والمجاهدة، وهذا هو جوهر الشعور الصوفي(١).

وما دام الكشف والإلهام من أخص خصائص المنهج الصوفي، وأبرز لوازمه الرئيسية؛ فمن المؤكد أن اتخاذ موقف ما من التصوف، سواء بالقبول أو الرفض، وبالمدح أو القدح، يستلزم التعرض لهذه الوسائل المعرفية، وإبداء رأي ما تجاهها، إما قبولاً تامّاً أو رفضاً تامّاً، وإما اتخاذ رأي وسط، يقبل ويرفض، ويذر ويؤخذ بشروط وضوابط محددة.

ومن هذا المنطلق فسوف نتناول آراء الباحثين المحدثين من الاعتماد على الكشف والإلهام كمصادر للاستدلال على المسائل العقدية عبر مرحلتين: نعرض في المرحلة الأولى ـ بصورة موجزة قدر الإمكان ـ لموقفهم من التصوف ككل، والذي يتضمن بالتبعية ـ كما أشرنا آنفاً ـ إبداء الرأي تجاه الكشف والإلهام، ثم نتناول في المرحلة الثانية آراءهم الصريحة في مدى الاعتداد بهما كمصادر شرعية واجبة الاتباع.

أولاً: موقف الباحثين المحدثين من التصوف بصفة عامة:

كان التصوف ولا يزال مثالاً قليل التكرار والحدوث للاختلاف والاستقطاب الفكري الحاد، الذي تتباين فيه الآراء تبايناً شديداً، وتنتقل من النقيض إلى النقيض، فبينما مدح التصوف طائفة وغلوا فيه؛ حتى أوصلوه إلى عنان السماء، فهو عندهم أَجَلُّ العلوم الشرعية وأعلاها وأهمها، وهو المقصد واللباب، وكل ما سواه فقشور وظواهر، والصوفية هم أولياء الله الصالحون، والأقطاب المقربون، والأوتاد والأنجاب والأبدال الحافظون للأرض ومن عليها إذا بفريق آخر يسمه بكل نقيصة وعيب، ويراه أعظم كارثة ومصيبة فكرية مرت بالأمة؛ وهو السبب الأوكد والأهم لكبوتها وتدهورها منذ قرون طويلة، وهناك فريق ثالث حاول أن يتوسط، فيثني على ما فيه من خير، وينتقد ويرفض ما فيه من مثالب ومؤاخذات كثيرة ومتنوعة.

وقد انتقلت دراسة التصوف في العصر الحديث إلى مرحلة جديدة ومختلفة بدرجة كبيرة عما سبقها؛ حيث اختفت في أحيان كثيرة نظرة التقديس الزائفة، والهالات المصطنعة، والخوف الشديد من إبداء الرأي الصريح في التصوف؛ بحجة أن مَن

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «أبحاث في التصوف»، وهو ملحق بتحقيق «المنقذ من الضلال» ص٢١٧.

اعترض طرد وحجب، أو أن هذا علم الخاصة، ولا يفهمه إلَّا مَن كان على شاكلتهم؛ ومن ثم كثرت الدراسات النقدية المتعمقة التي تحلل التصوف من كافة جوانبه، وتبرز ما فيه من عيوب أو مزايا.

ولا يعنينا الآن أن ندرس هذا الأمر بصورة تفصيلية، أو أن نسترسل في ذكر العوامل المؤدية إليه، فليس من مهامنا ـ كما ذكرنا من قبل ـ دراسة التصوف، أو الاتجاهات الصوفية، أو إنتاج الباحثين المحدثين في هذا المجال؛ وإنما يعنينا استعراض المناهج العقدية لمن تناول منهم مسائل العقيدة بمشرب صوفي.

ويكفي أن نشير إلى عدة عوامل أدت لظهور هذه الروح النقدية؛ منها بروز الحركات والدعوات الاصطلاحية، وازدهار الفكر السلفي، والبعثات، والدراسات الاستشراقية المتنوعة، ونشأة الجامعات الحديثة التي أخرجت كثيراً من الدراسات الأكاديمية غير المقيدة بموقف مسبق من التصوف.

ويلاحظ أن دارسي التصوف، ومن كتبوا عنه في العصر الحديث لا يندرجون تحت نمط واحد، وإنما يتنوعون إلى عدة فئات[1]: فمنهم متصوفة بالفعل يكتبون بعين الرضا وعاطفة المحب، ومنهم دارسون للتصوف لا يعنيهم أن تخرج نتيجة أبحاثهم في صفِّه أو ضده، ومنهم مَن جمعوا بين الوصفين، فهم متصوفة ودارسون، ومنهم معادون للتصوف ورافضون له بالكلية.

وعلى نفس المنوال انقسمت الدراسات المعاصرة إلى عدة أنواع: فمنها دراسات تنزع منزع الدعوة إلى التصوف والترويج له، ومدحه والثناء المستفيض عليه، وهي أقرب إلى الخواطر الذاتية منها إلى البحث العلمي بالمعنى الصحيح، ومن أمثلتها كتابات: **أبي الفيض المنوفي، ومحمد زكي إبراهيم، وسلامة العزامي القضاعي، ومحمد ماضي أبي العزايم، والحافظ التيجاني، ومحمد توفيق البكري، وطه عبد الباقي سرور، وعبد ربه سليمان**، وغيرهم.

وهناك دراسات أخرى حاولت أن تنزع منزع الأبحاث العلمية الجادة، وتسعى لتوخي الموضوعية، وأصحابها ما بين مستقل ومستكثر من صفة الحيادية والتجرد، والتعاطف مع التصوف أو الهجوم عليه، وبعضها قُدِّم لنيل درجات جامعية، أو ألفها أساتذة

(١) انظر: «الفكر الفلسفي في مائة عام» بقلم مجموعة باحثين، ص٣١١، ٣١٢، أشرف على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، بيروت (١٩٦٢م)، ود. حسن الشافعي «فصول في التصوف» ص١٥٦ ـ ١٦١.

متخصصون، ومن نماذج ذلك كتابات: **زكي مبارك، ومحمد مصطفى حلمي، وتوفيق الطويل، ومحمود قاسم، ومحمد كمال جعفر، وعلي سامي النشار**، وغيرهم، وهناك أيضاً مؤلفات أخرى أفردت لنقد التصوف وبيان المآخذ عليه، مثل كتابات: **محمد حامد الفقي، وعبد الرحمٰن الوكيل، وأبي الوفاء درويش، ومحمد خضر الشقيري**، وغيرهم.

ونظراً لصعوبة تتبع موقف كل شخصية من هذه الشخصيات بصورة تفصيلية، ولأن ذلك ليس من موضوع الرسالة أو أهدافها، فسوف نختار نماذج تمثل الاتجاهات العامة في الموقف من التصوف، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

الاتجاه الأول:

من دافعوا عن التصوف ـ طريقة ومنهجاً ـ دفاعاً حارّاً ومستفيضاً، وغالبيتهم من أصحاب الاتجاه الصوفي الذين اعتبروا التصوف المنهج الأمثل للوصول إلى الله، وأعلنوا تبنيهم الصريح وانتسابهم إليه، وأسهموا في الدعوة إليه بالكتابة، أو الانخراط في طرق صوفية، وسوف نكتفي بأن نمثل بعدة أسماء من هذا الاتجاه.

ويعد د. **عبد الحليم محمود** من أبرز المتبنين للمنهج الصوفي على المستويين الفكري النظري، والسلوكي العملي، وقد خصص جل نشاطه العلمي منذ رسالته للدكتوراه عن الحارث المحاسبي[١] لنشر كتب التصوف، وسير أئمته، والدفاع عنه أمام خصومه ومعارضيه، وألف عدة كتب عن عدد كبير من الشخصيات الصوفية، ونافح عن شخصيات أثير حولها الكثير من الاتهامات؛ كأبي يزيد البسطامي، وابن عربي، والسيد البدوي[٢]، وقد وصفه محمد زكي إبراهيم ـ رائد العشيرة المحمدية ـ بأنه ظاهرة صوفية غير مكررة، وأنه غزالي مصر في هذا العصر[٣].

والتصوف عند د. عبد الحليم محمود علم إسلامي، أصوله من القرآن، وليس فيه شيء وفد إليه من الخارج، أو ألصق بالإسلام زوراً؛ بل على العكس من ذلك، فهو يمثل جزءاً جوهريّاً من الدين، يصبح الدين بدونه ناقصاً[٤]، وقد ولد التصوف مع الإسلام وكان بجانب القرآن والسُّنَّة وسيرة الرسول ﷺ أعلام هداية في طريق السالكين إلى الله.

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الحمد لله هذه حياتي» ص١٢٥ ـ ١٦٠.
(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي» ص٣٥، ٣٦.
(٣) انظر كلمته في مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٧.
(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٢٢٨، ٢٢٩.

والمتأمل لطريق الصوفية يجد أنه يقوم على الإسلام ويسير على هداه مما يؤكد أن التصوف ليس ترفاً فكرياً، وإنما هو ضرورة لا يستقيم مجتمع خير بدونها؛ لأنه لا يستقيم مجتمع بدون الإيمان بأن الخير لم يزل موجوداً، ومحاربة التصوف إنما هي محاربة للمجتمع، ومحاربة لبث الثقة والطمأنينة في نفوس أبنائه(١).

أما ما وُجِّه للتصوف من انتقادات أو اتهامات فليس صحيحاً؛ بل هو من قبيل التحامل والظلم؛ كالقول بأن التصوف دخيل على الإسلام، أو ليس في متناول الجميع، بل هو نوع من الأرستقراطية التي تناسب الخاصة فحسب، أو أن التصوف ضعف والإسلام قوة، أو أنه يعادي العلم، أو أنه يدعو إلى القول بوحدة الوجود، أو غير ذلك من الاتهامات، والتي ينفيها د. عبد الحليم محمود تماماً، مؤكداً أن التصوف ليس دخيلاً على الإسلام؛ بل يمتُّ إليه بسبب وثيق، وهو قوة، وليس فيه مظهر من مظاهر الضعف، كما أنه نصير للعلم وحاث عليه ولا يعارضه بحال، وليس التصوف دعوة إلى وحدة الوجود، وإن كان يقر مع ذلك بأن التصوف نهج الخاصة، ولا يطيق الالتزام الكامل به إلا الأقلون(٢).

لكن نزعة الإعجاب بالتصوف والدفاع عنه تبلغ عند د. عبد الحليم محمود إلى مدى غير مستساغ ولا مقبول، حينما نجده لا يرى بأساً بعدد من الممارسات التي انتقدت على الصوفية؛ نظراً لمصادمتها الصريحة لنصوص الشرع(٣)؛ مثل: إقامة الأضرحة على قبور الأولياء والصالحين، وتجويز الذكر بلفظ «آه».

كما يدافع عن بعض الطرق ذات الممارسات الغريبة كالطريقة التيجانية، ويؤلف كتاباً كاملاً ينافح فيه عن السيد البدوي مبرراً بعض تصرفاته المستعصية على الفهم؛ مثل: وضعه الدائم للثام على وجهه، ومكثه فوق السطح لا يفارقه، بل يصل الأمر إلى أنه عندما أراد أن يؤلف كتاباً عن البدوي، لم يشرع فيه إلا بعد استئذانه في قبره كما يفعل المريدون مع مشايخهم، وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «ولم أبتدئ في كتابة شيء من الكتاب حتى ذهبت متعمداً إلى طنطا؛ أستأذن السيد في الكتابة عنه، وفي المقصورة المباركة بدأت الكتابة، وخططت الأسطر الأولى من الكتاب هناك،

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الشيخ الأمين سهل التستري» ص١٥٧.
(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (٢/٣٤٧، ٣٤٨، ٣٦٠ ـ ٣٦٢).
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «السيد أحمد البدوي» ص٦٧، و«الفتاوى» (١/١٥١، ٢٧٣، ٣٣١) (٢/٢٧٤، ٢٧٦، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩ ـ ٤٠٢، ٤٠٤ ـ ٤٠٧).

ثم تابعت الدراسة والكتابة من بعد»[١].

وثمة نموذج آخر لهذا الاتجاه نجده عند **طه عبد الباقي سرور**، والذي امتدح التصوف مدحاً مستفيضاً، وعقد علاقة امتزاج واقتران بينه وبين الإسلام منذ يومه الأول؛ حيث كان التصوف أفقاً خاصّاً للقلوب المتصدعة من خشية الله، المتفجرة الينابيع بحبه ونجواه، وسماء مجلوة للعقول السابحة في عجائب الكون[٢]، وأما إيجابيات التصوف في رأيه فكثيرة ومتنوعة، ويكفي أنه كان للتصوف أكبر الأثر في توجيهات العالم الإسلامي الفكرية والتعبدية؛ بل أكبر الأثر في فتوحاته وانتصاراته العالمية، وفي رسم أهدافه ومثله العليا الاجتماعية والخلقية والروحية[٣].

وفي تعبير أدبي خيالي يصور طه عبد الباقي سرور الشخصيات الصوفية التي استحالت إلى بطولات ملهمة وعبقرية، ونماذج عجيبة فذة، أشبه بالآيات المعجزات التي لا تسمو عبقريات الدنيا إليها، ومثاليات تخجل نفوسنا حين نتحدث عنهم، وقوة روحية مشرقة بالنور وفياضة بالإيمان تطير بألوية الإسلام، وتحفظ مثاليته، وتفتح له الآفاق في شتى الميادين العقلية والعلمية[٤].

كما ينتقد بشدة دراسات المستشرقين عن التصوف، والتي ساهمت بقصد أو بغير قصد في تشويه صورته وإثارة البلبلة حوله، وينتقد أيضاً كتب الباحثين المعاصرين ممن ساروا إثر أساتذتهم من رجال الاستشراق، فوقعوا في أحابيل خصوم التصوف القدامى الذين دسوا عليه وزيفوا حقيقته، وابتعدوا كثيراً عن وجهته المعبرة بصدق عن جوهره ومضمونه[٥].

وتستمر عنده تلك النزعة المسرفة في مدح التصوف والثناء عليه إلى أن يجعله أعلى قمة حامت حولها المحاولات العالمية للكمال الروحي، وأروع صور العبادات وأكملها في خير أمة أخرجت للناس، ولا يكتفي بكونه مستمداً من القرآن والسُّنَّة؛ بل يعده آية كونية؛ لأنه ضرورة لازمة لهذا الوجود، وغاية من غاياته، ثم يقول بعد هذا كله: «وإذن فلن نغالي إذا قلنا: إن قمة المعارف اللدنية التي بلغتها الأجنحة

---

(١) د. عبد الحليم محمود «السيد أحمد البدوي» ص٣٦.

(٢) انظر: طه عبد الباقي سرور «الشعراني والتصوف الإسلامي» ص١.

(٣) المصدر السابق ص٣.

(٤) المصدر السابق ص٣.

(٥) المصدر السابق ص٤٨، ٤٩.

الصوفية الإسلامية لم تبلغها؛ بل لم تدن منها أجنحة أخرى»[١].

وقد امتدت ظاهرة الإعجاب الشديد بالتصوف إلى أحد أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي، وهو **عبد الرزاق نوفل**؛ حيث ذهب إلى أن التصوف علم ومعرفة، وعمل وعبادة، وغايته محبة الله والوصول إليه، وما خفي من أمر المتصوفة من الخطورة والعظمة بما لا يصدقه إنسان؛ ولذا يقول في عبارة يشوبها الكثير من المبالغة: «فلو عرف الناس لذة التصوف لجاهدوا أنفسهم في سبيله، ولو وصل الإنسان إلى أول طريقه ما رضي بغير الاستمرار فيه إلى نهايته، وهيهات أن يصل»[٢].

وأما منشأ التصوف في رأيه فقديم جدّاً، وليس فكراً مستحدثاً طارئاً؛ بل يضرب بجذوره إلى نشأة البشرية؛ أي: منذ آدم ﷺ، ومن جاء بعده من الأنبياء والرسل، فالجميع في نظره سلكوا الطريق إلى الله، وجالوا في الوصول إليه والاتصال به، وطبقاً لهذا المفهوم الغريب يصل عبد الرزاق نوفل إلى نتيجة أشد غرابة، وهي أن كل الأنبياء والصالحين متصوفة! والتصوف بدأ مع بداية الإنسان، وإذا قال قائل: لماذا إذن لم يظهر اسمه، ولم توضع له التعاريف، أو يبحث في حقيقته إلا متأخراً؟ فهو يجيب عن ذلك بأنه لما كان الأصل الذي يعيش له وبه وعليه كل إنسان، هو السلوك إلى الله وحبه، لم تكن الحاجة ماسة إلى دراسة أحوال كل الناس، أو على الأقل معظمهم[٣].

ونظراً لنزعة عبد الرزاق نوفل العلمية التجريبية، واهتمامه بمبتكرات العلم الحديث، فقد اعتمد على عدد من الكتابات لعلماء غربيين، تثبت أن التجربة الصوفية حقيقة واقعية، وتجربة عملية ناقشتها الدراسات العلمية الحديثة، وتابعتها البحوث المعملية والطبية، وانتهت كلها إلى تأييد كامل ومطلق لكل ما عرف عن التصوف والصوفية من تجارب وخبرات نفسية[٤].

وإلى جانب الشخصيات السابقة التي عنيت بالدفاع عن التصوف ككل، والترويج له طريقة ومنهجاً، فقد عنيت طائفة أخرى بدراسة المسائل الخلافية بين الصوفية من جهة وبين الاتجاه السلفي من جهة أخرى؛ كالتوسل، واتخاذ القبور مساجد،

---

(١) انظر: طه عبد الباقي سرور «الشعراني والتصوف الإسلامي» ص٥٣.

(٢) عبد الرزاق نوفل «التصوف والطريق إليه» ص٩.

(٣) المصدر السابق ص٢٤ ـ ٣٠.

(٤) المصدر السابق ص٢١، ٢٢.

والقراءة للأموات، والتوسع في مفهوم البدعة الحسنة، والبحث عن تأويل ومخرج سائغ للعبارات الخطيرة المنسوبة لنفر من مشايخ الصوفية، والتي يفهم منها الحلول أو الاتحاد، ويندرج في هذه الطائفة عدد كبير من الأسماء، **كيوسف الدجوي**[١]، **ومحمد زاهد الكوثري**[٢]، **وسلامة العزامي، ومحمد بخيت المطيعي**، وغيرهم.

وقد استفاضوا جميعاً في الدفاع عن وجهة نظر الصوفية، ومهاجمة خصومهم، حتى جرهم ذلك إلى رميهم باتهامات خطيرة؛ كالتجسيم والتشبيه، والضلال والابتداع، بل وصل الأمر إلى الاتهام بالكفر، والخروج من الملة.

وقد ألف رجل مثل **عبد ربه سليمان** كتاباً من ستة أجزاء أفرده لتلك المسائل، واستمات في التدليل ـ بتكلف وتعسف، وباستدلالات في غاية الضعف ـ على جواز الرقص، وضرب الطبل والتمايل عند الذكر، والاستغاثة بالأولياء والصالحين، والطواف حول أضرحتهم[٣]، وملأ كتابه بأجزائه الستة سبّاً وشتماً للسلفيين ومن يوافقهم الرأي، بدءاً من أصحاب الحديث القدامى، ومروراً بابن تيمية وابن القيم، وانتهاء بأنصار السُّنَّة والجمعية الشرعية، وقد كفرهم بعبارات واضحة صريحة، لا تحتمل تأويلاً.

ولعل من أبرز ما نلاحظه على أصحاب هذا الاتجاه، هو إعجابهم الشديد بالتصوف جملة وتفصيلاً، ودفاعهم الحار عنه؛ مما وسم آراءهم بشيء من المبالغة التي ربما خرجت بهم أحياناً عن نطاق النظرة المحايدة والموضوعية في تقويم تيار فكري كبير جدّاً كالتصوف، شهد العديد من الشخصيات والاتجاهات والمسارات والآراء والأفكار، وأظن أنه ليس بوسع أحد ـ حتى من أشد المعجبين بالتصوف طريقة ومنهجاً ـ أن يدافع عنه كله، أو أن يقبله هكذا بصورة مطلقة رغم ما اشتمل عليه من بدع وخرافات وأساطير.

الاتجاه الثاني:

من رفضوا التصوف جملة وتفصيلاً، وشنوا عليه حملة شديدة من الهجوم والنقد

---

(١) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ١٣٤ ـ ١٣٨، ٣٣٨ ـ ٣٤٦، ٤٨٢ ـ ٤٩٠) (٢/ ٤١٣، ٤٣٣ ـ ٤٤٨، ٨٢١).

(٢) انظر: محمد زاهد الكوثري «مقالات الكوثري» (١٥٦ ـ ١٥٩، ٣٧٨).

(٣) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» (٥/ ٢٤) وحتى آخر هذا الجزء.

شملت كل ما يتعلق به؛ كاسمه، ومفهومه، وغايته، ووسائله، وممارساته، وشخصياته، وكتبه، وتعد جماعة أنصار السُّنَّة ودعاتها أبرز من يمثل هذا الاتجاه؛ حيث جعلوا من أهداف دعوتهم الأساسية محاربة التصوف، والتحذير منه، وكشف مثالبه، باعتباره لوناً من الابتداع والانحراف عما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه وسلف الأمة الصالحون.

وينفي مؤسس الجماعة **محمد حامد الفقي** وجود أي أساس شرعي للتصوف، ويرى أنه فكر محدث بعد القرون الفاضلة التي كان فيها خيار الأمة وأئمة الهدى(١)، والإسلام لا يعرف هذا التصوف بتقاليده، وطقوسه، وشطحاته، وأسراره، وبواطنه؛ بل جاء دخيلاً من متصوفة الفرس والهند وغيرهم ممن ورثوه عن الوثنيين القدماء، الذين لا تزال بقاياهم في الصين والهند ومختلف بقاع الأرض(٢)، ومن ثم فهناك مفاصلة تامة بين الإسلام والتصوف «وليس في الإسلام صوفية؛ بل كل منهما مستقل بنفسه، فللإسلام مصادره من الكتاب والسُّنَّة، وعقائده وشرائعه، وللصوفية مصادرها وعقائدها وطقوسها من كتب فلاسفة الهند واليونان، ثم كتب ابن عربي، والسهروردي، وأشباههما»(٣).

ويمتد اعتراض حامد الفقي إلى اسم التصوف ذاته، فهذه اللفظة ـ في رأيه ـ أعجمية وليست بعربية أو إسلامية؛ بل هي هندية ثم يونانية، وتعني: السعي إلى الحقيقة الأولى أو الحقيقة الإلهية، وهي الأساس الذي قامت عليه وحدة الوجود، ومن حاول الدفاع عن الصوفية أو تقسيمها إلى قديمة وحديثة، فإنما ذلك عن دراسات سطحية، وإلا فإنها والفلسفة صنوان(٤).

ثم يستفيض حامد الفقي في بيان الآثار الوخيمة، والضرر البالغ الذي أحدثه التصوف في الأمة؛ حيث عمل على هدم العقائد، وتحطيم العقول، ونشر الخرافات والأوهام؛ نتيجة لما شاع لدى الصوفية من ممارسات شركية؛ كدعاء غير الله والاستعانة بسواه، وبناء المساجد على القبور، كما أن الصوفية أعداء للعلم، وهم أصل الجهمية، وتوحيدهم عين عقيدة وحدة الوجود، أما الطرق الصوفية فهي في

---

(١) انظر: حامد الفقي «التعليق على اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية» ص١٠.
(٢) انظر: «جماعة أنصار السُّنَّة نشأتها، أهدافها، ورجالها» ص٦١.
(٣) انظر: حامد الفقي، «التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (١/ ٩٦).
(٤) المصدر السابق (١/ ٤٦٤، ٤٦٥).

رأيه المعول الذي هدم به اليهود والفرس صرح الإسلام، واليد الأثيمة التي مزقت رقعة الدولة الإسلامية، وشيوخ الطرق الصوفية هم الذين يمكنون للمستعمرين في مراكش، وتونس، والجزائر، والهند، والسودان، ومصر، وفي كل مكان من البلاد الإسلامية(١).

وأخيراً يخلص إلى وجوب إعلان الحرب الشعواء على الصوفية بجميع ألوانها وشتى طرقها، والقضاء عليها، وإخراجها من قلوب المسلمين ومجالسهم ومجامعهم ومساجدهم وزواياهم، ويتعهد بأن يظل حرباً عليهم ما بقي فيه عرق ينبض بالحياة، أما ما يظن في الصوفية من نفع، فقد أغنى الله المؤمنين بكتابه وهدي نبيه عما زعموه في التصوف من ترقيق القلوب وتصفيتها(٢).

كذلك شن **عبد الرحمٰن الوكيل** ـ أحد رؤساء أنصار السُّنَّة، بعد مؤسسها حامد الفقي ـ حملة على الصوفية لا تقل شدة؛ بل ربما تزيد كثيراً عما وجدناه عند سلفه، وقد صنف وحقق عدة كتب لهذا الغرض؛ منها: «هذه هي الصوفية» و«دعوة الحق» و«مصرع التصوف» حكى فيها كيف ارتبط بالتصوف في أول حياته، ثم انسلخ عنه في مرحلة لاحقة بعد أن تبينت له حقيقة الصوفية(٣)، وأنها ليست سوى «تلك العجوز الشمطاء التي بقيت تقص لنا قصة تاريخها الأسود، مع البوذية والبرهمية، والمجوسية واليهودية، والصليبية، والغنوصية، أو هذه الرقطاء التي تنفث سمومها، وتزعم أنها شهد معطر بأريج الجنة، هذه الصوفية التي تعادي الإسلام في أصوله وفروعه»(٤).

والصوفية عنده كلهم سواء، لا فرق بين ما يسمى بالتصوف الفلسفي أو السُّنِّي، ومن ثم يرميهم جميعاً بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، وخلع أوصاف الأنثى على إلههم، وتصويره في أشعارهم بصورة امرأة رائعة الجمال، بل كل شيء رب للصوفية، كما أنهم يغلون في فكرة الحقيقة المحمدية والنور المحمدي، ويرونها

---

(١) انظر: حامد الفقي «نور من القرآن» ص٢٩، و«التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (١/ ٥١٤، ٥١٩) (٢/ ٣٩) (٣/ ٢٣، ٣٣٥، ٣٤٩)، و«جماعة أنصار السُّنَّة نشأتها، أهدافها، رجالها» ص٨٩، ٩٠.

(٢) انظر: حامد الفقي «التعليق على اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية» ص١٠، و«جماعة أنصار السُّنَّة نشأتها، أهدافها، رجالها» ص٩٠، ٩١.

(٣) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل «هذه هي الصوفية» ص٣ ـ ٩.

(٤) عبد الرحمٰن الوكيل «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» ص١٠٢.

أصلاً لكل الفيوضات، كما يقولون بوحدة الأديان، فالإيمان والتوحيد عين الكفر والشرك، والإسلام على هداه وقدسه عين الدين المجوسي في ضلاله ورجسه، ومن ثم يقدسون إبليس، ويقولون بنجاة فرعون(١).

وعلى نفس المنوال السابق هاجم د. **محمد خليل هراس** التصوف، وحكم على الصوفية بكونهم جماعة زعموا أنهم يريدون سلوك الطريق إلى الله ﷻ، ولكنهم بدلاً من أن يتبعوا الكتاب والسُّنَّة راحوا يشرِّعون لأنفسهم ما لم يأذن به الله، ووضعوا قواعد للسلوك تخالف تماماً منهج الإسلام القائم على الاعتدال والتكامل، وقد طافوا بالمذاهب والديانات المختلفة فأخذوا طرفاً من كل واحدة منها، وادعوا لأنفسهم أحوالاً وواردات، ومواجد، وأذواقاً، ثم آل بهم الأمر إلى القول بالحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، والجبر، وبطلان التكليف، والتسوية بين الطاعات والمعاصي، والإيمان والكفر؛ بدعوى شهود الربوبية في كل موجود(٢).

وهو يخالف ابن القيم في إحسانه الظن ببعض مشايخ الصوفية المتقدمين، ومحاولته التماس العذر لهم فيما قد يصدر عن بعضهم من عبارات مشكلة في حالات معينة؛ لأنهم في رأيه لم يعرفوا التوحيد الصحيح، وإنما عرفوا الله على الصورة التي رسمتها لهم شياطينهم(٣)، ولا سيما أصحاب التصوف الفلسفي؛ كابن عربي الذي يصفه بالزنديق، والتلمساني، وابن سبعين، ومن أشبههم، ممن يسمي مذهبهم بالمذهب الملعون الذي انخدع به الكثيرون، وراجت عليهم حيله وألاعيبه(٤).

وثمة نصوص أخرى كثيرة نكتفي بالإشارة إليها للعديد من المنتمين للاتجاه السلفي؛ **كأحمد شاكر**(٥)، **ومحمد خضر الشقيري**(٦)، **وأبي الوفاء درويش**(٧)

---

(١) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل «هذه هي الصوفية» ص٢٢ ـ ٣٠، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٨٧ ـ ٩٢، ٩٥ ـ ٩٨)، و«دعوة الحق» ص٣٣ ـ ٤٠، و«الصفات الإلهية بين السلف والخلف» ص٣١.

(٢) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٢٢٠.

(٣) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» لابن القيم (١٠٩/٢).

(٤) المصدر السابق (٥٩/١ ـ ٦٧، ١٤١).

(٥) انظر: أحمد شاكر «حكم الجاهلية» ص١٩٣، ١٩٤، ٤٦٥، و«التعليق على مسند الإمام أحمد» (٤٤٠/٢).

(٦) انظر: محمد خضر الشقيري «السنن والمبتدعات» ص٢٢، ١٩٢ ـ ٢٠٨.

(٧) انظر: أبو الوفاء درويش «مختارات من كتب أبي الوفاء محمد درويش» ص١٧١ ـ ١٨١، =

يهاجمون فيها البدع والممارسات الصوفية؛ مثل: الموالد، وبناء المساجد على القبور، وشد الرحال إليها، والنذر لأصحابها، وطلب المدد منهم، وغير ذلك الكثير.

وتبقى ملاحظة مهمة تجدر الإشارة إليها بخصوص هذا الاتجاه، إضافة إلى ما رأيناه من ألفاظ أصحابه الحادة جداً، وعباراتهم الشديدة، وأحكامهم الصارمة، وهي أن أصحاب هذا الاتجاه نظروا إلى التصوف بأسره نظرة واحدة، ولم يقبلوا التفرقة الشهيرة التي تميز بين التصوف السُّنِّي، والتصوف الفلسفي، وإنما أطلقوا على الجميع حكماً واحداً، ومع احترامهم الشديد، وإعجابهم البالغ، واعتمادهم المستمر على مؤلفات أئمة الفكر السلفي من أمثال ابن تيمية، وابن القيم، وابن رجب، وابن كثير، والذهبي وغيرهم، فقد خالفوهم في الموقف من التصوف والمتصوفة.

فهؤلاء النفر من المتقدمين كانوا كثيراً ما يثنون على الزهاد من متصوفة أهل السُّنَّة الأوائل، ويمدحون كل أحد على ما فيه من خير، ويذمونه على ما فيه من شر، ويرون الصوفية كغيرهم من المذاهب والفرق، يُقبل ما عندهم من صواب ويُرفض ما عندهم من خطأ، والمعيار أو الميزان الحاكم لذلك كله هو مدى الموافقة أو المخالفة للكتاب والسُّنَّة، أما أكثر المتأخرين فقد رفضوا التصوف كله جملة وتفصيلاً، بل صدرت من بعضهم انتقادات لابن تيمية وابن القيم على موقفهم من التصوف[(١)].

وأعتقد أن سبب هذا التباين في الرأي، ومعاداة هؤلاء النفر من المُحْدَثين للتصوف يرجع في جزء كبير منه إلى ظروف العصر الحديث وأحواله، والوضع البالغ السوء الذي آلت إليه أوضاع الطرق الصوفية وأتباعها في العصور المتأخرة، وكثرة الأدعياء بينهم، وعلاقتهم المثيرة للكثير من علامات الاستفهام بالاستعمار وأذنابه، والتي اتسمت في كثير من البلدان ـ لا سيما المغرب العربي ـ بالمداهنة والتعاون، ودورهم في تخدير مشاعر الأمة، وتغييب وعيها، مع عداوتهم الشديدة للاتجاه السلفي وأصحابه، وهجومهم المتواصل عليه، ومحاربته بكل وسيلة ممكنة، وتضييق الخناق عليه.

= إعداد: فتحي أمين عثمان، نشر جماعة أنصار السُّنَّة، بدون تاريخ.

(١) انظر نماذج لذلك عند حامد الفقي «التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (١/ ٤٩، ٨٨، ٩٤، ١٠٠، ١٦٦، ١٦٧، ٤٦٤) (٢/ ٣٩، ٢٥٠، ٣٥٨ ـ ٣٦٠، ٤٨٥ ـ ٤٩٠)، ود. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية لابن القيم» (٢/ ١٠٨، ١٠٩).

أقول: يبدو أن ذلك كله هو الذي حدا بهؤلاء النفر لتبني مثل هذا الموقف الصارم والمعادي للتصوف والصوفية بكل فرقها وطوائفها واتجاهاتها دون تمييز أو تفرقة.

الاتجاه الثالث:

ولم يسلك أصحاب هذا الاتجاه مسلك القبول المطلق، أو الرفض التام للتصوف، وإنما أقروا أموراً ورفضوا أخرى، وحاولوا انتهاج طريق وسط بين المفتونين بالتصوف والرافضين له، ومن السمات العامة التي تجمع بين عدد غير قليل منهم وثاقة صلتهم بالتصوف، والمعرفة العميقة بأصوله ومقاصده.

كما يصدق على الكثير منهم أنهم كانوا في أول حياتهم صوفية بصورة من الصور، إما بالانتساب إلى طريقة صوفية، أو التربية على يد شخص صوفي، أو التأثر بكتبهم تأثراً بالغاً، لكنهم انتقلوا بعد ذلك إلى مرحلة مغايرة من حياتهم الفكرية، أحسوا فيها بعدم كفاية التصوف وأهليته لتحقيق مشروعهم الإصلاحي فاختلف موقفهم منه، وإن بقيت جذور التأثير القديم كامنة في خبايا النفوس، مع تفاوت في درجة ظهورها من وقت لآخر ومن شخصية لأخرى، ولعل بعض الشخصيات ـ مثل: **محمد عبده**(١)، **ورشيد رضا**(٢)، **وحسن البنا**(٣) ـ تعتبر نماذج معبرة بوضوح عن هذا الاتجاه.

ومن الملاحظ أيضاً على أفراد هذا الاتجاه، وجود ما يشبه الاتفاق بينهم على نقد الممارسات الصوفية المبتدعة التي أحدثت كثيراً من السلبيات في المجتمع

---

(١) انظر في الكلام تفصيلاً عن موقف محمد عبده من التصوف: «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢٦ ـ ٥٣٢)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٢٦ ـ ١٣٠، ٩٢٧ ـ ٩٣٠)، و«ترجمة مصطفى عبد الرازق» لمحمد عبده بـ«مجلة المنار» (٢٣/ ٥٢٣، ٥٢٤)، ومقالاً له بـ«جريدة السياسة الأسبوعية» العدد ٥٥ (٢٦ مارس ١٩٢٧م) ص١٧، ود. محمد عبد السلام الشاذلي «تطور الفكر العربي» ص١١٦ ـ ١٣٢، ود. محمد صالح «إعادة بناء علم التوحيد عند محمد عبده» ص٩٧ ـ ٩٩، ود. رجاء أحمد علي «موقف الشيخ محمد عبده بين العقل والنقل» ص١٠٦ ـ ١١٠، «مجلة كلية الآداب» (أكتوبر ١٩٩٩م)، ود. مرفت عزت بالي «التصوف في حياة الإمام محمد عبده» ضمن «الكتاب التذكاري عن محمد عبده» ص٢٢٩ ـ ٢٤١.

(٢) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠١، ١٠٢، ١٠٦ ـ ١٢٦)، و«مجلة المنار» (٢٢/ ١٦٢ ـ ١٨٥)، وخليفة أبو سعدة «موقف الشيخ محمد رشيد رضا من القضايا الكلامية» ص٤١٠ ـ ٤٢٣.

(٣) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص١٢٢.

المسلم، وأدت إلى ضعفه وتدهوره مع وجود تفاوت بينهم في ذلك، **فمحمد عبده** ينتقد بدع الذكر على صوت الطبل في مسجد الحسين ﷺ، والحضرات وما فيها من اختلاط، كما ينتقد ما يعرف بالدوسة، وهي من ممارسات الطرقية؛ حيث يمر شيخ الطريقة بحصانه على المنبطحين أرضاً[(١)].

ولرشيد رضا في «مجلة المنار» وغيرها آراء كثيرة يصعب حصرها، ينتقد فيها أمثال تلك الأشياء، كذلك نرى **مصطفى عبد الرازق** يهاجم بعض أفعال الصوفية؛ كطريقتهم في الذكر، والمغالاة في تقديس الأولياء والصالحين، وشيوع البدع والخرافات[(٢)]، كما يستفيض **محمود شلتوت** في محاربة عدد من البدع؛ كالموالد، والحضرات، والمقامات، والذكر بلفظ «آه»، وبناء القبور على المساجد، والاحتفال بليلة النصف من شعبان، وإقامة صلاة خاصة بها[(٣)].

ويتكرر نفس النقد عند آخرين من أمثال: **محمد الخضر حسين**[(٤)]، **وأحمد مصطفى المراغي**[(٥)]، **ومحمد فريد وجدي**[(٦)]، **ود. محمود قاسم**[(٧)]، **وحسن البنا**[(٨)]، **ومحمد الغزالي**[(٩)]، وغيرهم.

كذلك يغلب على أصحاب هذا الاتجاه فكرة تقسيم التصوف إلى نوعين: **أحدهما** سُنِّي قائم على الزهد والورع وتصفية القلوب، ويحاول الالتزام بالكتاب والسُّنَّة مع تفاوت ملحوظ في درجة هذا الالتزام، **والآخر** فلسفي، وهو دخيل ووافد نتيجة التأثر بالفلسفات الأجنبية، ومن أبرز أفكاره القول بوحدة الوجود، والحلول والاتحاد،

---

(١) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٢٣ ـ ٢٦، ٥٣ ـ ٥٩)، ورشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩).

(٢) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي «المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق» ص٤٨، ٦١ ـ ٦٣.

(٣) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص١٠٣ ـ ١٠٥، ١٧٨، و«يسألونك» ص١٣٩، ١٤٠، ١٧٢، و«من توجيهات الإسلام» ص٤٦٩ ـ ٤٧٢.

(٤) انظر: محمد الخضر حسين «رسائل الإصلاح» (١/ ٢٠٠، ٢٠١).

(٥) انظر: أحمد مصطفى المراغي «تفسير المراغي» (٦/ ١١٠ ـ ١١٢).

(٦) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٦٤٦ ـ ٦٥٠.

(٧) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٢٦ ـ ٣٦.

(٨) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٨.

(٩) انظر: محمد الغزالي «عقيدة المسلم» ص٦٤، و«مائة سؤال عن الإسلام» (١/ ٢٧)، و«دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين» ص١٣٩ ـ ١٧٨.

وقد لقي التصوف الفلسفي انتقاداً شديداً من الكثيرين أمثال **مصطفى صبري**[(١)]، **ومحمد الخضر حسين**[(٢)]، ود. **علي سامي النشار**[(٣)]، **والعقاد**[(٤)]، **ومحمد الغزالي**[(٥)] وغيرهم.

والذي نخلص إليه من خلال العرض السابق هو أن الباحثين المُحْدَثين لم يتفقوا على رأي واحد في الحكم على التصوف والصوفية، وتفاوتت آراؤهم في هذا الصدد ما بين الإسراف في الإعجاب، أو الرفض التام، أو التوسط بين هذا وذاك، ولسنا الآن في مجال الحكم على التصوف أو تقويمه سلباً أو إيجاباً، لكني أعتقد أن ما يجب أن يتفق عليه الجميع، ولا يصح أن يكون موضع اختلاف بين أحد منهم، هو أن كل رأي أو فكر، وكل طائفة أو مذهب أو شخصية يجب أن يحاكموا جميعاً إلى ما جاءت به نصوص الكتاب والسُّنَّة، وما كان عليه السلف الصالح في الاعتقاد، فما وافق ذلك قُبل، وما خالفه رُدَّ أيّاً كان قائله، وليس لدى الصوفية ولا غيرهم حصانة من تطبيق هذا المبدأ، والشرع هو الميزان الذي نزن به سائر الأشخاص والأفكار.

ثانياً: موقف الباحثين المُحْدَثين من الكشف والإلهام:

ومن المؤكد أن نظرة الباحثين المُحْدَثين إلى التصوف وحكمهم عليه قد أثر تأثيراً واضحاً على موقفهم من مصدره المعرفي الأهم، وهو الكشف والإلهام، وكما وجدنا من يثني على التصوف ويبالغ في مدحه، ومن يرفضه بالكلية، ومن يتوسط بين الرأيين، فكذلك يتكرر الأمر نفسه فيما يتعلق بالكشف والإلهام، فقد تبناه فريق ودافع عنه، بينما رفضه فريق آخر وأنكر على الآخذين به، وحاول فريق ثالث أن يحدد الأسس والضوابط لما يقبل منه أو يرد، تبعاً لمدى موافقته أو مخالفته للكتاب والسُّنَّة، وسوف نستعرض فيما يلي نماذج لآراء هذه الاتجاهات الثلاثة مرجئين ذكر ما نعتقد أنه الرأي الراجح إلى التعقيب النهائي الذي سيأتي في ختام هذا الفصل.

١ ـ وكما هو متوقع، فقد دافع أنصار **الاتجاه الصوفي** والمتأثرون به عن حجية

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٣/١٤٩ ـ ٢٧٤).

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «رسائل الإصلاح» (١/ ٢٠٠، ٢٠١).

(٣) انظر د. علي سامي النشار «نشأة الفكر» (١/ ٥٢، ٥٣، ٢٢٢، ٢٢٣) (٣/ ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٥).

(٤) انظر: العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص١٦٩ ـ ١٧٤.

(٥) انظر: محمد الغزالي «ركائز الإيمان بين العقل والقلب» ص١٤٩ ـ ١٨١، و«الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الرابع عشر» ص٢٧.

كل من الإلهام والكشف، وقرروا أنهما مصدران معتبران في الوصول إلى المعرفة بصفة عامة ومنها مجال العقيدة، بل أسرف بعضهم، فجعل ذلك المصدر الوحيد الصالح للاعتماد عليه فيما يخص الأمور الإلهية والحقائق الغيبية، وفضَّله على كل ما عداه.

فالكشف الباطني والفيض الرباني عند **طه عبد الباقي سرور** هما عنوان التصوف والمحور الذي تدور المعارف الصوفية حوله، كما تدور حوله الخصومة بينهم وبين منتقديهم من الطوائف الأخرى، ورغم كل ما دار حوله من جدل وحوار، ورغم ما أثير بسببه من خصومات، فقد ورد به القرآن ووردت به الأحاديث الصحيحة، وقد ساق نماذج من النوعين كقصة موسى والخضر، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥].

ثم خلص من ذلك إلى أن العلم اللدني مقرر في أصول الشريعة المحمدية، بل إن خصوم المتصوفة قد سلموا بالكشف والإلهام والفيض، وجميع المذاهب الروحية العالمية تؤمن بأن الصفاء الروحي والزهد في الدنيا طريق لتحصيل المعرفة والخوارق والكرامات[(١)].

لكنه يعود فيؤكد أن الكشف والفيض لم يكونا هدفاً من أهداف المتصوفة، ولا غرضاً من أغراضهم، وإنما أفاض الله عليهم هذه المعارف اللدنية جزاءً وفاقاً، ومنحهم الكشف الباطني هبة وعطاء، كما يلح على أن المعارف الصوفية الكشفية لا يمكن أن تتعارض مع القرآن والسُّنَّة والحقائق الشرعية، والكشف الباطني قائم على أدلة الشرع، ومقيد بها، وليس شطحاً ولا إيهاماً، وكل من انحرف عن هذا الميزان فقد برئ منه التصوف[(٢)].

ويصل الأمر عند **عبد ربه سليمان** إلى درجة خطيرة جدّاً من الغلو والانحراف الفكري في الإعلاء من شأن الكشف والرؤى؛ حيث يرى أن سُنَّة الله في خلقه واحدة لا تتبدل، وعليه فإن اجتباء الأنبياء والمرسلين والأولياء من باب واحد، فمبدأ أمرهم الرؤيا المنامية، ثم تصير بعد النوم سِنَة، ثم خيالاً شبه اليقظة، ثم

---

(١) انظر: طه عبد الباقي سرور «الشعراني والتصوف الإسلامي» ص٥٤ ـ ٦٠.

(٢) المصدر السابق ص٦١ ـ ٧٠.

صورة، ثم كلاماً، وهكذا فالولي له وحي خاص عوده الله عليه، وكشف مقدس من عنده سبحانه، ولا يكون إلا حقاً.

وتتعدد أحوال الأولياء ـ عنده ـ حسبما يفيض الله تعالى عليهم به، فمنهم من يواجه الشخص المشغول بما في منزله فيطمئنه عليه، ومنهم من يحدث جلساءه بما سيحصل بعد ساعة أو ساعات، ومنهم من يحدث عن الجنين في بطن أمه، بل إن من الأولياء من لا يغيب عن حضرة النبي ﷺ طرفة عين(١).

وهو لا يكتفي بتقرير الكلام السابق نظرياً، بل يزداد غلواً وتخبطاً فيحكي حادثة وقعت له شخصياً ـ في اليقظة وليس في المنام ـ حيث يزعم أنه بينما كان جالساً مرة يصلي على النبي ﷺ، إذا بالرسول ﷺ يحضر بنفسه، ومعه الصديق أبو بكر، وجلسا عنده ساعة، وتحدث معه الرسول ﷺ، وسأله عن أشياء كثيرة، وفي مرة ثانية كانت به علة، فجاء الرسول، ووضع يده على العلة فبرئت في الحال(٢).

واستمراراً لهذه النزعة المسرفة يجزم بأن من أنكر على الصوفية لفظ الباطن والظاهر والشريعة والحقيقة، فهو بعيد عن الدين بمراحل، ثم يحتج بدليل لا علاقة له مطلقاً بمحل الدعوى، وهو أن الله سبحانه سمى نفسه بالظاهر وبالباطن، فكيف نؤمن بالظاهر ولا نؤمن بالباطن(٣).

وفي مسعى من **عبد الرزاق نوفل** للجمع بين إعجابه الشديد بالمعرفة الصوفية واستدلاله بقصة موسى والخضر على ثبوتها من جهة، وبين نزعته العلمية التجريبية من جهة أخرى، حاول أن يعمم هذا النوع من المعرفة الوهبية، وذهب إلى أن طريق الإنسان لتلقي العلم من الله أن يتقيه قدر استطاعته، وأن يأخذ في أسباب تحصيل العلم، فمن أتى بالأسباب رُزِق المعرفة، وقد يلهم الله في العلوم التجريبية من استعدوا للفهم عن طريق الإعداد العلمي والاستعداد الدراسي من كافة النحل ومختلف الأديان، بل من غير أهل الدين والإيمان، ولكنه ينبه إلى أن أهل التقوى لو تعمقوا في الدراسة لأصابوا في العلم أكثر مما يصيبه غيرهم، ولوصلوا في

---

(١) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق، ومن ضل عن الصواب» (٥/ ٣٥ ـ ٣٩، ٤٤، ٤٥).

(٢) المصدر السابق (٥/ ١٠١).

(٣) المصدر السابق (٥/ ٣٨، ٣٩).

الاكتشافات والبحوث إلى قمم لا يصل إليها أحد سواهم[١].

ونختم الكلام عن هذا الفريق بذكر موقف د. **عبد الحليم محمود**، والذي يعتبر - كما أشرنا سابقاً - من أبرز المتبنين والمدافعين بحرارة عن المنهج الذوقي الصوفي في مجالي المعرفة والسلوك[٢]، وقد قام باستعراض الوسائل المعرفية المتاحة للوصول إلى المعرفة المباشرة في محيط ما وراء الطبيعة؛ وهي: الحس، والعقل، والنقل، وانتهى إلى نقدها جميعاً.

فالحس عاجز عن الوصول بنا إلى المغيبات؛ لأننا لا نحسها، والعقل كذلك قاصر؛ لأنه مبني على الحس، وأما النقل فقد توصل إلى نتيجة خطيرة بشأنه فقال: «النصوص الدينية لا تؤدي بنا إلا إلى نوع من المعرفة غير المباشرة، أو إلى التسليم أو التفويض، وليس ذلك من المعرفة المباشرة في شيء»[٣]، ويبدو أنه أحس فيما بعد بخطورة هذا الكلام، فحذفه بالكلية من الطبعات اللاحقة لتحقيقه كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال».

وبناء على رأيه في المصادر المعرفية المذكورة خلص إلى أن البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عبث[٤]، والفلسفة لم تتوصل إلى حل مقنع مع اختلاف أصحابها الشديد «وعلم الكلام الذي لا يسير على نهج سلفي - وهو آراء من صنع البشر - ليس بدعة فحسب، وإنما هو ضلالة وعبث، وهو انحراف عن سواء السبيل»[٥].

ولا يفهم من عجز العقل والحس استحالة المعرفة فيما يتعلق بالإلهيات أو امتناعها فهي ممكنة وواقعة، لكن السبيل الوحيد إليها من وجهة نظره هو ما يسميه «بالبصيرة»، ويمكن تلمس مظاهر لها في حياة النبي ﷺ «وهذه الحياة التي هداه الله لها - لا علم الكلام، ولا الفلسفة العالية - هي التي رسمت لنا الطريق إلى الله طريق الكشف، طريق البصيرة، بل طريق المشاهدة على ما يرى الصوفية»[٦]، وهي طريق

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «التصوف والطريق إليه» ص٤٩، ٩٧ - ١١٢.

(٢) انظر: د. حامد طاهر «الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث» ص٤٨.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص١٨ من الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٥٥م).

(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٢٨٧ من الطبعة الموجودة ضمن «الأعمال الكاملة».

(٥) المصدر السابق ص٢٩٦.

(٦) د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٣٠٢.

متدرجة خطوة خطوة، حتى يصل سالكها إلى مرحلة بعيدة عن إدراك الطبائع البشرية، ولا يمكن التعبير عنها بلسان المقال[١].

والتيار الإشراقي في رأيه قديم جداً، بل إن التأمل الدقيق يدل على عدم خلو الأرض في يوم من الأيام من عارف بالله، ولم تزل سلسلة الإشراق في اتصال مستمر لم تنقطع منذ عهد آدم، وفي كل عصر جماعة من المتألهين لا يخلي الله ﷻ العالم منهم، فإنهم أوتاد الأرض، وببركاتهم تنزل الرحمة على أهلها[٢]، وما زال الإلهام الصادق هدفاً للعلماء الربانيين الذين يسيرون على طريق القرآن، والصوفية يسعون إلى هذا النمط من العلم الذي لا يتأتى إلا بتوفيق الله، والجمع بين العلم الكسبي الاستدلالي والعبادة، بشرط أن يكون العلم الكسبي علماً اتباعياً[٣].

ويعدد د. عبد الحليم محمود الأدلة التي تشهد لصحة الاعتماد على طريق البصيرة في مشاكل ما وراء الطبيعة، مؤكداً أن القرآن يرشدنا إلى هذا النوع من المعرفة، ويوجه الإنسانية إلى المعرفة الإشراقية أو الكشفية، ويفتح لتاليه والمتدبر في معانيه آفاقاً واسعة لا تحد، إذا ما اكتسب حدّاً معقولاً من العلم الكسبي، ثم انغمس في العبادة، وحينئذ تتوالى الإلهامات، وتشرق الأنوار، وتتفجر العلوم من ينابيع قلبه.

ومن أدلة القرآن الواضحة في هذا الباب رؤيا يوسف وقصة موسى والخضر، إضافة إلى أن تجارب الصالحين منذ عصور متطاولة قد دلت على أن تزكية النفس وتصفيتها، والالتجاء إلى الله والتقرب إليه يسمو بالإنسان إلى عالم من الروحانيات، فتفيض عليه الحقائق، مما يؤكد أن طريق البصيرة طريق صواب، لكنه لا ينال إلا بتجربة شخصية[٤].

٢ ـ وأما رفض حجية الكشف والإلهام على النحو الذي يراه الصوفية، فقد اشترك في القول به شخصيات من **الاتجاه الكلامي، والاتجاه السلفي، والاتجاه العقلي الانتقائي**، وربما كان من أهم أسباب رفض الاتجاه الكلامي لهذا المصدر

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٣٠٣.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقظان» ص٥٠، ٥١.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي» ص٣٥.

(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٣٣٦ ـ ٣٤٣، «الإسلام والإيمان» ص٩٣، و«السيد أحمد البدوي» ص١٢٥، ١٢٦.

تعارضه الواضح مع الأساس الجوهري الذي قام عليه علم الكلام، والمتمثل في الدفاع عن العقيدة وحقائقها أمام شبهات الخصوم، وتأييدها بالحجج العقلية، مع الاعتماد على نوعية من الأدلة تلزم كافة المخاطبين من مسلمين وغيرهم، ولا شك أن الإلهام لا يتماشى مع هذا المنطلق بحال؛ لكونه مقصوراً على طائفة قليلة من البشر، والمفترض فيهم أنهم مؤمنون بالله أولاً حتى يتسنى لهم سلوك طريق التعبد، وانتظار فيض الإلهام عليهم.

ومن الظواهر المثيرة للاستغراب أن بعض من صنفوا في علم الكلام على الطريقة التقليدية القديمة في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين الميلادي، والذين جمعوا ـ كما هو الغالب على هذه المرحلة ـ بين التأثر بالتصوف، وانتحال مذهب الأشاعرة، قد سلكوا مسالك متضاربة في تناول هذا الموضوع، فإذا تحدثوا كمتكلمين وجدناهم يرفضون حجية الكشف والإلهام، ويعولون على الأدلة العقلية، بينما نجدهم في مواطن أخرى يتحدثون بلسان الصوفية، ويعلون من شأن المعرفة الذوقية.

ويعد **الشيخ عليش** نموذجاً جيداً لهذه الظاهرة، فهو كمتكلم يرفض الاعتماد على الكشف والإلهام كطريق لتحصيل المعرفة، ويقول: «زعمت طائفة أن طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن»[١]، ثم يرد عليهم بأن هذه الأنواع من الرياضة والتعبد متوقفة على المعرفة؛ إذ لا يمكن التعبد ممن لم يعرف معبوده، ولا الذكر ممن لم يعرف مذكوره، فالبحث عنها إذن فرع تحصيل الإيمان بالنظر الصحيح.

وقد أشار إلى الآثار السيئة الناتجة عن ذلك، فالبراهمة واليهود والنصارى قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة، فما زادتهم إلا ضلالاً، واغتر كثير من أصحاب الطرق الصوفية بتخيلات شيطانية أو نفسانية، نوماً ويقظة، وعدوها كرامات، وهي استدراجات وزيادة في الضلال[٢].

وأما الاعتماد على الإلهام، فقد نسبه إلى بعض الهنود فقال: «زعم بعض الهنود أن طريق المعرفة الإلهام، وعنوا به أن النفس إذا تجردت لشيء عن شواغلها البدنية أدركته، فإنها خلقت مستعدة للمعارف»[٣]، وهو يرد عليهم بأن مجرد إزالة الشواغل

(١) الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٢٠، ٢١.

(٢) المصدر السابق ص٢١.

(٣) المصدر السابق ص٢١.

لا يحقق المطلوب، بل لا بد معه من وجود علوم ضرورية أو نظرية، يترتب عليها المطلوب وهو النظر، وتجريد النفس لازم من لوازمه.

لكننا نفاجأ بموقف آخر للشيخ عليش يفهم منه الثناء على المعرفة الإلهامية، وتفضيلها على غيرها، وجعلها معرفة الأنبياء والأولياء، كما يستشهد بكلام لابن عطاء الله السكندري يقول فيه: «شتان بين من يستدل به، ومن يستدل عليه، المستدل به عرف الحق لأهله، وأثبت الأمر من وجود أصله، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه؟ ومتى بَعُد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه؟»[١].

ونفس الموقف المتأرجح بين الكلام والتصوف نجده عند شخصية أخرى ممن صنفوا في هذه المرحلة، وهو **محمد عرفة الدسوقي**؛ حيث يرفض القول بالإلهام في موضع، ويمدح المعرفة القلبية المعاينة في موضع آخر، ويجعلها أفضل من أنواع المعارف الأخرى المعتمدة على البراهين العقلية أو المنطقية[٢].

وثمة شخصيات كلامية أخرى اتخذت موقفاً ثابتاً على طول الخط من الإلهام والكشف، ويأتي في مقدمتهم الشيخ **مصطفى صبري**، والذي رفض بشدة دعوى من فضلوا التصوف وأدلته الذوقية على علم الكلام وأدلته العقلية المنطقية، متسائلاً عن كيفية مواجهة الصوفي لمنكري الدين والمشككين فيه، وطبيعة السلاح الذي سوف يعول عليه لإفهامهم فهل سيكون سلاحه إظهار خارقة أو كرامة؟ ذلك أمر غير معقول ولا مجدٍ.

ومن ثم ينتهي إلى موقف حاسم من هذه القضية، فيقول: «والحق أن محاولة تحويل وجهة المسلمين من علم التوحيد إلى التصوف؛ تأييداً لدينهم وتثبيتاً لعقائدهم تشبه محاولة إحداث نوع من بعثة الأنبياء بعد انقضاء عهد النبوات، يستغني به الناس عن البحث والنظر بعقولهم لتمييز الحق والباطل من الأديان وأضداد الأديان، وعن العلوم المستندة إلى ظاهر كتاب الله وسُنَّة رسوله»[٣]، والحل في نظره أن يبقى علم

---

(١) الشيخ عليش «الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية» ص٢٢، وكلام ابن عطاء الله موجود في «الحكم» بشرح الشيخ زروق ص٥٩، ٦٠، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الشعب (١٩٨٥م).

(٢) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص٢٠، ٥٩.

(٣) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٦٢).

الكلام مختصاً بإثبات العقائد والدفاع عنها، ويبقى التصوف سبيلاً للعمل وتزكية النفوس.

ويرتضي مصطفى صبري حصر النسفي أسباب العلم في النقل والعقل والحس فحسب، وعدم اعتبار الإلهام من مصادر المعرفة المعتبرة، ويرى أن ذلك الحصر قانون معترف به عند ذوي العقول، ولا يعكر عليه إصابة الكشف والإلهام من بعض الخواص في بعض الحالات، مع كون ذلك ليس مطرداً ولا معصوماً[1]، فضلاً عن ضرورة تقديم دليل العقل وما يثبته على دليل الإلهام وما يستفاد منه، والتصوف إذا خالف علم التوحيد وخالف معه العقل والمنطق كان باطلاً.

وإذا كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله، فالعقل الذي هو قانون الله وسفيره العام الرسمي عند الإنسان، وهو المهبط الأول الطبيعي لإلهام الله، يقدم إلهامه على الإلهام الخاص الذي يخالفه، مما يؤكد أن الإلهام الذي يخالف العقل ليس بإلهام صحيح، ولهذا لم يأتِ فيما جاءت به الأنبياء شيء مما يحيله العقل[2].

وانطلاقاً من تفضيله للمنهج الكلامي وتمسكه الشديد به ينتقد مصطفى صبري أكثر الصوفية الذين دأبوا على الحط من شأن المتكلمين، وعلماء أصول الدين، وحاولوا صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم، بحجة أنهم أصحاب علم الظاهر[3]، بل إن الأمر يصل عنده إلى درجة مبالغ فيها حينما يبدي توجسه وعدم رضاه عن دعوة بعض الكُتَّاب العصريين إلى توجيه الاهتمام بمخاطبة القلب والعاطفة، والاستعاضة بهما عن سوق الأدلة الكلامية العقلية.

ووجه انتقاده لهذه الدعوة أن الإسلام لا يفرق بين العقل والقلب، ولا يوجد في عقائده ما لا يقبله العقل، وصلاح القلب صلاح للعقل، وفساد القلب فساد للعقل، كما أن فكرة إبعاد العقل، والتعويل على العاطفة ذات صلة واضحة بالنصرانية التي تستعصي عقائدها على الفهم العقلي، فتهتم بالإيمان القلبي دون التفات إلى العقل وقوانينه[4].

ومن المدرسة العقلية يهاجم د. **محمود قاسم** المنهج الصوفي القائم على الكشف

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٦٨، ٢٦٩).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٦٤).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٢٩٣، ٢٩٨).

(٤) المصدر السابق (١/ ٢٥٩، ٤٣٩، ٤٦٣).

والذوق، والقائل بأن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب، وإنما هي من قبيل الفيض والفضل الإلهي، فهذا المنهج في رأيه كان من أسباب القضاء على الحضارة الإسلامية، ويعبر عن فكرة غريبة عن روح الإسلام نتجت عن الاحتكاك بأصحاب الديانات الأخرى[١].

ويعدِّد د. قاسم بعضاً من أوجه القصور والنقص في هذا المنهج؛ منها[٢]:

١ ـ أنه يفوق مستوى الإنسان عادة.

٢ ـ أنه مضاد للمنهج العلمي الذي يستطيع كل إنسان أن يسلكه متى حصَّل بعض المقدمات الأولية؛ وذلك لأن أصحابه لا يعتمدون على أسس منطقية، ولا يستدلون بمقدمات بدهية تُستنبط من الواقع، وتفضي إلى نتائج معينة، وإنما يعتمدون على المعرفة الإشراقية التي يصل إليها المرء بالقضاء على الشهوات، والانكباب على التأمل، ثم تفيض في نفوس العارفين، ويمكن تسميتها بالحدس الصوفي.

٣ ـ أن استدلال الصوفية على صحة مسلكهم هذا ليس بمقنع ولا مقبول، فقولهم: إن تطهير النفس شرط كافٍ في المعرفة ليس بصحيح؛ إذ ليس كل متصوف عالماً أو العكس، كما أنهم حينما يحتجون بآيات قرآنية تحبذ طريقتهم؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] ينسون النصوص الأخرى التي تحث على النظر العقلي، وتشغل حيزاً كبيراً من القرآن، وهي أكثر صراحة مما استشهدوا به.

٤ ـ جعل الحدس الصوفي منهجاً لمعرفة الله وغيره معناه القضاء على التفكير النظري الذي يحث عليه القرآن، مما يجعل المعرفة في هذا الحال نوعاً من المعجزات، وحينئذ يثور التساؤل عن: ماذا يتبقى للعقل من وظيفة؟ وهل خُلق عبثاً ولغير فائدة؟

٥ ـ يترتب على المنهج المذكور عدد من النتائج الخطيرة؛ منها أنه يصرف عن المعرفة الحقة، ويقود ـ إن عاجلاً أو آجلاً ـ إلى الجمود والتواكل، واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق، كما أن الإسلام حينئذ لن يكون في

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد ص٧، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٩٧.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد ص٢٣ ـ ٢٦، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٩٥ ـ ٩٩.

متناول العامة، بل في متناول طائفة خاصة تحتكر حق فهمه ومعرفته، وهي الحاكم على تأويله، وما على الكافة إلا الانصياع لما تقوله، مما يولد طبقة خاصة من الكهنوت لا تتماشى بحال مع الإسلام وأصوله ومنهجه.

أما أصحاب **الاتجاه السلفي**، فكان من الطبيعي أن يتبنوا هذا الموقف الرافض للاعتماد على الكشف والإلهام والرؤى في إثبات مسائل الاعتقاد؛ نظراً لمعارضته لمنهجهم المعول على الكتاب والسُّنَّة في المقام الأول، ثم لخصومتهم الشديدة مع التصوف وأتباعه، ولما رأوه من آثار وممارسات خطيرة ناتجة عن ادعاء الإلهام والرؤى، وابتداع أفعال محدثة ليس لها أي مستند شرعي.

وانطلاقاً من معاداة **حامد الفقي** الشديدة للتصوف والصوفية والحكم عليهم جميعاً بحكم واحد، نجده ينتقد اعتمادهم على المنامات، وفتحهم باب الإخبار عن الغيب والحكم بالجنة والنار بناء عليها، وهو يرى أن اصطلاح العلم اللدني الذي يدندن حوله الصوفية دائماً من اختراعاتهم التي أرادوا أن يدجلوا بها على الدهماء.

وليس الصوفية ـ من وجهة نظره ـ في حقيقة أمرهم سوى أعداء للعلم، بل لا شيء أكره إلى قلوبهم منه؛ لأنه يكشف للناس عيوبهم، ومخالفتهم للشرع، فهم لذلك يحتالون على إبعاده عن طريق الناس ليسهل اصطيادهم[(١)]، كذلك يرى **محمد خضر الشقيري** أن المنامات لا تصلح دليلاً للأحكام؛ لأن الأحلام تعتريها الشياطين[(٢)]، ولعبد الرحمٰن الوكيل عبارات في غاية الشدة يهاجم فيها الصوفية لاعتمادهم على الذوق الفردي وادعاء الكشف والإلهام[(٣)].

ويمكننا أيضاً أن ندرج **رشيد رضا** في عداد هذا الاتجاه، فقد عارض القول بحجية الكشف والإلهام والرؤى، ونقل اتفاق علماء أصول الدين وعقائده على أن الكشف والإلهام ليس من أدلة الشريعة، ولا يثبت به حكم ولا تقوم به حجة[(٤)]، ولم يقل أحد من المسلمين إنه من الدلائل الشرعية، أو من مآخذ الأحكام الدينية[(٥)]، والقول بحجية الكشف يعني عدم انحصار دلائل الشرع فيما جاء به

---

(١) انظر: حامد الفقي «التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (٢/ ٤١) (٣/ ٣٣٥، ٤١٦).

(٢) انظر: محمد خضر الشقيري «المنحة المحمدية في بيان العقائد السلفية» ص١٧٣.

(٣) انظر: عبد الرحمٰن الوكيل «هذه هي الصوفية» ص٢١، ١٠٨، ١٠٩.

(٤) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٦/ ٧٣٦).

(٥) المصدر السابق (١٠/ ٣٤٩).

الرسول عن ربه وتلقاه عنه أصحابه، الذين لم يقولوا بهذا الكشف أو يحتجوا به، والشريعة كاملة لا تحتاج إلى تكميلها بالكشف ولا بالرؤى والأحلام، وإنما هي الحاكمة ولا يحكم عليها سواها[١].

وأما ذوق العارفين «فلا يدخل شيء منه في الدين، ولا يعد حجة شرعية بالإجماع إلا ما كان من استفتاء القلب في الشبهات، والاحتياط في تعارض البينات»[٢]، والعلم الوهبي في معناه الصحيح عند رشيد رضا يعني الاختصاص بالفهم عن الله ورسوله فهماً زائداً عن الغير، ولا يمكن حصوله لمن لم يحرز العلم الكسبي؛ لأن هذا الأخير هو الأصل الذي يثمر العلم الوهبي[٣].

وحتى مع التسليم بأن من خواص البشر إدراك بعض الأمور من غير طريق الحس والعقل نادراً، وكون ذلك قوياً عند البعض أو يمكن تقويته بضرب من الرياضة، كما هو منقول عن البراهمة والصوفية، فإن ذلك كله لا علاقة له بالدين، وإنما هو من قبيل سائر خواص المخلوقات، ولا يعد شيء منه من أمور الدين، ولم يصل الكشف لِأَنْ يكون طريقاً منضبطاً للعلم، يستطيع أصحابه أن ينقلوه إلى الآخرين[٤].

كذلك يقف رشيد رضا من الاستدلال بالرؤى موقفاً رافضاً، فالرؤيا إنما تقع في حالة غيبة عن الحس والإدراك العقلي، ومتى عاد صاحبها إلى الحالة الطبيعية يكون كالمستيقظ من النوم فلا يوثق في ضبطه لكل ما رآه، كما أن علماء النفس المتأخرين قد أثبتوا أن بعض الناس يرون في المنام أو اليقظة ما تكون نفوسهم مشغولة به من قبل؛ ولهذا كله فلا يعتمد على الرؤيا في إثبات حكم شرعي من أحكام الفروع التي يكتفى فيها بالأدلة الظنية، فضلاً عن العقائد وأصول الإيمان التي يترتب عليها السعادة الأبدية أو الشقاء الأبدي، وقد أدت المبالغة في التشبث بهذه الأمور إلى ضرر وفساد كبيرين في الدين، مع عدم وجود فائدة توازي هذا الضرر؛ حيث فتحت للدجالين باب الإفساد في الدين، وبث العقائد الباطلة المخالفة للنصوص الثابتة والأدلة القطعية[٥].

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٠/ ٣٥٦).
(٢) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١٣٨).
(٣) المصدر السابق (٦/ ٤٧٢).
(٤) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٠/ ٣٥٠).
(٥) المصدر السابق (٢٤/ ٧٧) (٢٦/ ٧٣٧).

٣ ـ ويبقى اتجاه ثالث حاول التوسط في هذه المسألة، فأقر بأن الكشف والإلهام يمكن أن يحصِّل علماً ومعرفة في نفس صاحبه، لكنه في الوقت نفسه لم يعول عليه كثيراً في مجال الاستدلال الفعلي، كما شدد على أن تلك المعرفة خاصة وشخصية ومقصورة على صاحبها، ثم لا بد من محاكمتها إلى الشرع، فإن وافقته قُبلت وإلا فلا قيمة لها.

ويمكننا أن ندرج الشيخ **محمد عبده** ضمن هذا الاتجاه، فمع متابعته للفكر السائد عند المتكلمين أن أسباب العلم ترجع إلى الحس والعقل والخبر الصادق[١]، كما قرر ذلك صاحب العقائد النسفية[٢]، إلا أنه يخالفه في الموقف من الإلهام، ويرى أن الإلهام أيضاً من أسباب العلم، وإن كان ـ هو والذوق ـ ليس دليلاً ملزماً، ولا يصح أن يكون مثار اختلاف في الدين؛ لأنه قاصر على صاحبه[٣]، ومخصوص بأفراد اختصهم الحق تعالى به، فإلهام المتصوف ذوق وجداني لا يجوز أن يدين به غيره، ولا يصح أن ينقل للغير؛ لأنه يحصل في حالة غير طبيعية، ولكونه خروجاً عن الحالة الطبيعية لا يجيز أن يخاطب به المتقيد بالنواميس العادية[٤].

ويبدو أن أثر التربية الصوفية الأولى ظل ملازماً لمحمد عبده في تناوله لهذه المسألة؛ حيث أخذ يناقش منكري وجود المعرفة الذوقية الإلهامية، وردَّ عليهم بما يدل على أن الذوق والإلهام قد يصلان إلى ما لا يصل إليه الاستدلال العقلي النظري[٥]، لكن تَوَسُّع الصوفية في هذا الباب، والدعاوى العريضة من بعضهم ـ لا سيما في الأعصر المتأخرة ـ دعاه إلى الرد على من يفهمون هذه القضية فهماً خاطئاً، ويحتجون بمثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] كدليل على إثبات العلم اللدني، وأن الرياضة الروحية وتلاوة الأوراد والأحزاب تثمر لأصحابها العلوم الإلهية وغيرها بدون تعلم.

وقد فتح هذا الزعم للجاهلين الذين يلبسون لباس الصلاح دعوى العلم بالله،

---

(١) انظر: محمد عبده «العقيدة المحمدية» ص٢٣.
(٢) النظر: التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١٥.
(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/١٣٨).
(٤) انظر: محمد عبده «العقيدة المحمدية» ص٢٣، وعباس العقاد «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده» ص٢٣٩.
(٥) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩٠، ٩١.

وفهم القرآن والحديث، ومعرفة أسرار الشريعة من غير أن يكونوا قد تعلموا من ذلك شيئاً، والعامة تغتر بهم وتسلم لهم دعواهم، وتعتقد أن الله هو الذي يعلمهم، ويسمونه العلم اللدني، وأما استدلالهم بالآية فغير صحيح؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ﴾ معطوف على ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ وليس جزاء له، وفهمهم هذا يؤدي إلى جعل المسبب سبباً، والفرع أصلاً، والنتيجة مقدمة.

والمعقول أن العلم هو الذي يثمر التقوى؛ فلا تقوى بلا علم، فالعلم هو الأصل الأول وعليه المعول، وقد نبه محمد عبده إلى أنه لا ينكر العلم الذي يسمونه لدنياً، وإنما ينكر أن يكون غاية وهدفاً لذلك الطريق الجائر الذي يشترط فيه الجهل؛ فالعلم بالله والعمل بالشرع مع الإخلاص يورث صاحبه أنواعاً من العلم الرباني، ويطلعه على حقائق ما كان بوسعه أن يطلع عليها؛ لكن سبب ذلك ومبدؤه هو تحصيل العلم الشرعي[١].

ولحسن البنا مسلك متوسط تُجاه هذه القضية، يعترف فيه بوجود ذلك اللون من المعرفة القلبية، وإن كان لا يعده دليلاً شرعيّاً، وقد ذكر موقفه هذا ضمن الأصول العشرين التي صاغها بمثابة دستور فكري لدعوة الإخوان المسلمين، فقال: «وللإيمان الصادق، والعبادة الصحيحة، والمجاهدة نور وحلاوة يقذفها الله في قلب مَن يشاء مِن عباده، ولكن الإلهام والخواطر والكشف والرؤى ليست من أدلة الأحكام الشرعية، ولا تعتبر إلا بشرط عدم اصطدامها بأحكام الدين ونصوصه»[٢].

وقد سار على نفس الموقف أحد تلامذة البنا الكبار؛ وهو **محمد الغزالي** في شرحه للأصل المتقدم؛ فهو يقر بالآثار الناتجة عن لزوم التقوى ومداومة العبادة، وما تحدثه من نور القلب وبصيرته؛ لكنه مع ذلك يؤكد أن العمدة والتعويل إنما يكون على الأدلة الظاهرة والشواهد القاهرة.

والمسلم في نظره رجل جيد العقل، يلتمس الحق من مصادره وحدها، فإذا عرفه التزمه واحترمه، وليس للتخامين أو الأوهام مكان في فؤاده، وفي الأدلة المفيدة ما يغني عن الأحاسيس الخاصة، والوسائل العلمية المحترمة هي الطريق الوحيد لاستفادة الأحكام، وليس لأحد أن يقول: نفث في روعي كذا، أو: ألهمت كذا،

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/١٢٨ ـ ١٣٠).

(٢) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٦.

أو: رأيت كذا في منامي، أو: روى قلبي عن ربي كذا؛ فهذا كله فوضى مردودة[(١)].

ونختم الكلام عن هذا الاتجاه بعرض وجهة نظر منطقية من الذوق الصوفي لدى **الدكتور يحيى هويدي**، والذي فرَّق بين نوعين من الذوق أو «الحدس» الصوفي؛ تبعاً لتفرقته بين لونين من التصوف؛ أحدهما سلبي، والآخر إيجابي؛ فالتصوف السلبي يقوم على قطع علائق القلب بالدنيا، ومحاولة الهروب منها، وأما التصوف الإيجابي فصاحبه لا يهرب من الحياة؛ وإنما يعدها فرصة للتعرف على الخير من الشر، وحب الله مدد يستعين به الصوفي في هذا النوع على مواجهة الحياة والإقبال عليها[(٢)].

والحدس الصوفي بالمعنى الأول، وإن اعتبر مصدراً يقينيّاً من مصادر المعرفة؛ فهو ليس كذلك إلا عند صاحبه فقط، ومن ثم فهو مصدر فردي وليس عامّاً، وقيمته في علم المنطق محدودة؛ لأن علم المنطق لا ينظر إلى اليقين على أنه يقين إلا إذا خرج من دائرة اليقين الفردي، وأصبح يقيناً عامّاً.

أما الحدس المعتمد على التصوف الإيجابي فيرى د. هويدي أن بابه مفتوح أمام الجميع، ومن الممكن تعميمه بين الناس كلهم، وهو لن يمثل مصدراً من مصادر المعرفة يناقض العقل ـ كما يظن بعض المتصوفة ـ بل هو في التحليل النهائي يمثل هذه المعرفة العقلية نفسها بعد أن شفَّت وصَفَت، وأضفى عليها الإشراق ضرباً من الإدراك المباشر للأشياء[(٣)].

ونخلص من خلال استعراض المواقف السابقة إلى وجود حالة من الخلاف الشديد والتباين في الرأي بين الباحثين المحدثين في نظرتهم إلى الإلهام والكشف، ومدى الاعتماد عليهما كمصادر معرفية معتبرة في إثبات مسائل العقيدة، ومن الواضح أن هذا الاختلاف قد بُني ـ في جانب كبير منه ـ على الموقف من التصوف ذاته ـ قبولاً أو رفضاً ـ نظراً لأن الكشف والإلهام من أركان التصوف الأساسية، ولعل من المهم قبل ذكرنا للرأي الذي نراه راجحاً في هذه المسألة، أن نسوق أولاً عدداً من النماذج التطبيقية التي عول فيها البعض على الكشف والإلهام في إثبات قضايا عقدية أو تفسيرها.

---

(١) انظر: محمد الغزالي «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» ص٣٣ ـ ٣٩.

(٢) انظر: د. يحيى هويدي «منطق البرهان» ص٦٨ ـ ٨٨.

(٣) المصدر السابق ص٨٨ ـ ٩٠.

نماذج تطبيقية للاستدلال بالكشف والإلهام:

وبعد العرض النظري المتقدم يتبقى لنا النظر في نماذج تطبيقية للاعتماد على الكشف والإلهام ولواحقهما في الاستدلال العقدي عند الباحثين المحدثين؛ لنرى: هل اقتصرت مواقف المؤيدين منهم لحجية تلك المصادر على مجرد التأصيل النظري، أم اقترن بذلك احتجاج عملي؟ وهل جاء احتجاجهم بها على سبيل الاستقلال، أم على سبيل التعضيد والتأكيد؟ وهل امتد إلى مسائل جوهرية أساسية، أم اكتفى بما دون ذلك؟ ثم في النهاية: هل كان ذا أثر واضح أدى إلى نتائج جوهرية وتمايز فكري ومنهجي، أم اقتصر على دور هامشي لا تبرز معه الفروق والاختلافات بين اتجاه وآخر؟ مع ملاحظة أن ذلك يتناول **جانبين** من عملية الاستدلال.

الأول: إثبات المسائل العقدية عن طريق الكشف والإلهام؛ باعتبارها مصادر معتمدة ومصاحبة للاستدلال النقلي والعقلي، أو منفردة ومستقلة عنها.

الثاني: الاعتماد على الكشف وما أشبهه في أسلوب الاستدلال وقواعده، أو في فهم بعض الحقائق العقدية فهماً مغايراً للظاهر أحياناً بنوع من التأويل، أو فهم ما يتعذر إدراكه في الظاهر؛ لاستعصائه على العقل وقدراته؛ كحقائق المغيبات.

١ ـ وتعد مسألة **وجود الله** والمنهج الأمثل في إثبات تلك الحقيقة العظمى من أبرز المسائل التي يمكننا اتخاذها كنموذج يبيِّن مواقف الباحثين المُحْدَثين من الاحتجاج الفعلي بالكشف والإلهام؛ حيث برز **اتجاهان متباينان** تماماً؛ **أحدهما**: يحبذ الاعتماد عليهما، بل ربما اعتبر ذلك السبيل الوحيد للوصول إلى نتيجة نافعة في هذا الباب، **والآخر**: يرفض ذلك بشدة، ويعول على الأدلة العقلية النظرية، كما هو الشائع في الفكر الكلامي والفلسفي بصفة عامة.

فهناك نفر من أصحاب **الاتجاه الكلامي** المتأخر، والمتأثرين بالتصوف(١) ذهبوا إلى إمكان معرفة الله عن طريق الكشف والمشاهدة؛ حيث تتنوع عندهم طرق المعرفة بالله إلى عدة مراتب؛ وهي المعاينة القلبية، والأدلة القطعية، والأدلة الظنية الإقناعية والتي تختص بالعامة، وهم مع ذلك لا يرفضون الاستدلال العقلي؛ بل يجمعون بين النوعين.

---

(١) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص٢٠، والشيخ عليش «إضاءة الدجنة» ص١٦، ٢١، وإبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٥٣.

لكن الدكتور **عبد الحليم محمود** لم يكتفِ بتجويز الاستدلال على وجود الله بالكشف والذوق وحصول المعرفة بذلك؛ بل ذهب إلى عدم جدوى الاعتماد على الدليل العقلي من الأصل؛ لأن وجود الله أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث فيه المؤمنون نفياً أو إثباتاً، ولا سلباً أو إيجاباً، وهو من القضايا المسلمة التي لا توضع في الأوساط الدينية موضع البحث؛ لأنها فطرية[1]، والقرآن لم يتحدث عن إثبات وجود الله؛ وإنما انصب اهتمامه على التوحيد، ومحاربة الشرك[2].

والاستدلال على وجود الله لا يحتاج - في نظر الصوفية - إلى كدِّ الذهن وإعمال العقل، ولا يمثل مشكلة تحتاج لبحث واستدلال، فكيف يتأتى أن يخفى الله، أو أن يكون من الخفاء بحيث نحاول جهدنا أن نتطلب ما يثبت وجوده من أدلة؟ ولذا فإن الصوفية يرون أن مجرد محاولة إثبات وجود الله انتقاص من جلاله؛ فمتى خفي حتى يحتاج إلى دليل، وهو سبحانه أظهر من كل موجود؟![3]

ولما كان الحس لا يصلح فيما وراء الطبيعة، والعقل كذلك قاصر؛ لأنه معتمد على الحس؛ فالمخرج عند د. عبد الحليم محمود هو طريق البصيرة، طريق الصواب الذي دل على صحته القرآن، وسيرة النبي ﷺ، وتجارب الصالحين عبر العصور[4].

وممن ارتضى هذه الطريقة في الاستدلال بصورة ما د. **عبد الرحمٰن بيصار**، والذي جمع في إثباته لوجود الله بين الدليل العقلي، وما يسميه بالدليل الوجداني؛ فنحن إذا تأملنا ملياً في نفوسنا، وقصدنا إلى وجداننا فتعهدناه بالتصفية، وإلى قلوبنا فأخذناها بالرياضة الروحية؛ أمكن فتح باب من المعرفة لا يقل وضوحاً عن الإدراك الحسي.

والقرآن يحثنا على هذا اللون الذي يسمى بعين اليقين، وتحصيله ممكن وميسور لأي إنسان جرَّد نفسه عن عالم الحس، وخلَّصها من الشهوات والأغلال التي تشوب صفاءها، وتبعدها عن إدراك الحقيقة الكامنة وراء عالم الحس والمشاهدة[5]، وهذه المعرفة تمثل أرقى درجات الإيمان، والوصول إليها يحتاج إلى سمو الوجدان ونفاذ

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٣٠، ١٣١.
(٢) المصدر السابق ص٨٦، ٨٧.
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود، مقدمة تحقيق «المنقذ من الضلال» ص٣٢٧، و«الفتاوى» (٢/ ٣٤٨).
(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (٢/ ٣٥٢ - ٣٥٨).
(٥) انظر: د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص١٢٥ - ١٢٧.

البصيرة؛ ومن ثم لم يحققها إلا القليلون، بل أقل القليل من الناس[١].

ومن الملاحظ أن موقف هؤلاء النفر من الباحثين المحدثين يمثل امتداداً للاتجاه الصوفي القديم، والذي رأى أن العمدة في إثبات وجود الله هو القلب المؤمن، لا العقل المفكر، وهو المعرفة الذوقية الكشفية التي تخترق حجب الغيب وأستاره، وليس المعرفة العقلية البرهانية القائمة على المنطق وقوانينه.

ومن هذا المنطلق نجد أنهم يلحون على أن منهجهم يختلف تماماً عن المناهج الكلامية والفلسفية، وإن استندوا أحياناً إلى بعض الشواهد العقلية، أو استعار بعضهم أفكاراً من علم الكلام أو الفلسفة[٢]؛ لكن يبقى التعويل الأساسي على القلب وذوقه، وما يفيضه الله من إلهام على العارف، وكما يقول الديلمي: «إن العارفين يعرفون الخالق أولاً، ثم يعلمون أن له خلقاً؛ بينما يستنبط المتكلمون من وجود الخلائق وجود الخالق»[٣].

ويصور الكلاباذي مذهبهم في هذه القضية، فيقول: «وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث»[٤].

وثمة مسلك آخر يعتمد على الإلهام في إثبات وجود الله، لكن ليس بوصفه وسيلة لتحصيل المعرفة؛ وإنما باعتباره شاهداً ضمن آلاف الشواهد على وجود الله، وهذا ما نجده عند **عبد الرزاق نوفل** الذي يعد «الإلهام أبلغ دليل على وجود الملهم»[٥]؛ فقيام كافة الكائنات الحية بالإتيان بأعمال لا إرادة لها فيها، ـ إنما هي نتيجة الإلهام ـ دليل واضح على وجود الملهِم الذي دفعها وأرشدها إلى هذا السلوك.

وتأثراً بنزعته العلمية قام باستعراض مفصل لصور ونماذج الإلهام المتعددة في الإنسان وأجهزته المختلفة، وفي الحيوان على تنوع أنواعه؛ مازجاً بين مظاهر العناية الإلهية والتدبير المحكم في الكون، والذي يدفع كل مخلوق لأداء وظيفته

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص١٢٩.
(٢) انظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٨٠.
(٣) «شرح الديلمي على الأنفاس» مخطوط بالمكتبة الأزهرية رقم (٨٨١) نقلاً عن د. طلعت غنام «أضواء على التصوف» ص١٤٧.
(٤) الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص٩٣، وانظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٨٠.
(٥) انظر: عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص١١٠.

التي خلق من أجلها(١).

ويصب في نفس الاتجاه اعتماد **فريد وجدي** على وجود الإلهام كدليل على إثبات النبوة؛ فما دامت النبوة نوعاً من المعرفة الخارجة عن المصادر المعروفة من العقل والحس، فهل لها شبيه في عالم الموجودات المحسوسة؟ وهل هناك ما يدل على حدوث معرفة لبعض الكائنات نفثت في الروع من غير طريق الحواس وبصورة مستقلة عن المحاولات العقلية؟ وهو يجيب بالإثبات مركزاً على إلهام الحيوانات الذي شهد به المتأملون لحياتها منذ أقدم العهود، كما يستشهد بكثير من الأمثلة وأقوال العلماء الغربيين التي تؤكد ذلك(٢).

لكن من الواضح أن استدلال كل من عبد الرزاق نوفل وفريد وجدي - وإن كان يعول على وجود الإلهام بمعناه الأعم - هو أقرب إلى الاستدلال الفطري والعقلي، منه إلى الاستدلال الذوقي الكشفي؛ حيث لا يعتمد على الإلهام نفسه كوسيلة يصل المُلهَم من خلاله مباشرة إلى معرفة الله، وإنما يعتمد عليه كمقدمة في عملية استدلال عقلي يشبه سائر أنواع الاستدلالات التي قدمت لإثبات وجود الله سبحانه.

وخلافاً للاتجاه السابق المعول على الكشف والذوق في معرفة الله، رفض د. **محمود قاسم** هذه الطريقة التي لا تعتمد على مقدمات بديهية تُستنبط من الواقع وتفضي إلى نتائج مقنعة، وإنما ترجع إلى المعرفة الإشراقية التي تفيض في نفوس العارفين، وتحصل عن طريق القضاء على الشهوات، والانكباب على التأمل(٣).

ووجه اعتراضه على هذه الطريقة أنها تفوق مستوى الإنسان العادي، وتضاد المنهج العلمي، مع عدم الملازمة بين تطهير النفس وتحصيل المعرفة؛ ولذا يقول: «إن جعل الحدس الصوفي منهجاً لمعرفة الله وغيره معناه القضاء على التفكير النظري الذي يحث عليه القرآن؛ وستكون المعرفة في هذه الحال نوعاً من المعجزات، إذن فما جدوى العقل؟ وهل خلق العقل للإنسان عبثاً؟»(٤).

٢ ـ أشرنا من قبل إلى وجود نزعة عند بعض أصحاب الاتجاه الكلامي المتأخرين

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص١١٠ ـ ١٥٣.

(٢) انظر: فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤٦ ـ ٤٩.

(٣) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد ص٢٣، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٩٦ ـ ٩٩.

(٤) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد ص٢٤.

والمتأثرين بالتصوف، تميل إلى تقسيم الإيمان أو التوحيد إلى عدة مراتب تابعة لطريقة تحصيل الإيمان، وتقسيم المكلفين إلى عدة طبقات، لكل طبقة منها طريقة مناسبة، مع تفضيل المعرفة القلبية الناتجة عن الكشف والذوق، وجعلها في مقدمة المراتب.

فالإيمان عند **إبراهيم البيجوري** خمسة أقسام: إيمان عن تقليد؛ وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وإيمان عن علم؛ وهو الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها، وإيمان عن عِيان؛ وهو الناشئ عن مراقبة القلب لله؛ بحيث لا يغيب عنه طرفة عين، وإيمان عن حق؛ وهو الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وإيمان عن حقيقة؛ وهو الناشئ عن كونه لا يشهد إلا الله، ثم حدد أصحاب كل نوع من الأنواع السابقة؛ فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلة، والعِيان لأهل المراقبة، والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء، وحقيقة الحقيقة للمرسلين، وهذا النوع منعنا الله من كشفه؛ فلا سبيل إلى بيانه، وواضح أن الإيمان الناشئ عن المعرفة القلبية يفوق - في نظره - الإيمان المرتكز على الأدلة العقلية أو النقلية؛ إذ الأول إيمان الأولياء والعارفين والأنبياء، والثاني إيمان العلماء من أهل العلم الظاهر[١].

وفي تقسيم مشابه يجعل **الشيخ عليش** التوحيد على ثلاث مراتب: الأولى: الحكم بالدليل أن الله واحد، والثانية: العلم بالدليل أن الله واحد، والثالثة: غلبة رؤيته تعالى على قلب العارف حتى لا يشهد سواه؛ فالأولى توحيد المؤمن، والثانية توحيد العالم، والثالثة توحيد العارف.

ومن ناحية أخرى يقسم الناس في معرفتهم بالله وطريقة استدلالهم عليه إلى من عرفه بمصنوعاته؛ أي: بالأدلة العقلية المشاهَدة؛ وهم أهل الظاهر، ومن عرفه بإلهام ونور قلبي وعرف مصنوعاته به؛ وهم الأنبياء والأولياء، والفريق الثالث من عرف المصنوعات ولم يعرف صانعها؛ وهم الجهلاء[٢].

ومع تفضيل كلا الرجلين لطريقة المعرفة الذوقية الإلهامية؛ فقد سارا في كتابيهما على الطريقة الكلامية المعتادة والمعتمدة على النظر العقلي؛ إحساساً منهما بأن هذا الطريق هو الأنسب للعامة[٣]، والأصلح في رد شبه الخصوم، مع ترك الطريق الأول

(١) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٥٣، ٥٤.
(٢) انظر: الشيخ عليش «إضاءة الدجنة» ص٢٢.
(٣) المصدر السابق ص٢٣؛ حيث قال: «لكن طريق العلم أنسب لعامة الأمة».

للتصوف ورجاله؛ فهو مقصور على الخواص؛ بل صرح بعضهم بأن منه ما لا يجوز كشفه أو بيانه[١]، وأخشى أن يكون ذلك إشارة لمذهب وحدة الوجود، وما أشبهه من العلوم المضنون بها على غير أهلها!

٣ ـ وهناك جانب آخر غير ما سبق؛ وهو الاعتماد على الكشف والذوق في تفسير بعض النصوص المتعلقة بالغيبيات أو تأويلها، فيما يمثل امتداداً لنزعة قديمة انتشرت عند طائفة من المتقدمين، وعرفت بالتفسير الصوفي أو الإشاري، وقد ذهب أبو حامد الغزالي إلى أن الضابط بين الغلو في التأويل والجمود على الظواهر هو كشف العارفين؛ فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أوَّلوه[٢].

وامتدت تلك النزعة إلى متكلم آخر هو عضد الدين الإيجي الذي حكى عن البعض أن مسألة زيادة الصفات أو عدم زيادتها وأمثالها «مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف؛ فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر والفكر»[٣].

والملاحظ أن هذه الظاهرة ـ إذا ما استثنينا بعض تفاسير وكتب المغالين في التصوف ـ لم تنتشر كثيراً في العصر الحديث، وإن لم تختفِ بالكلية، ومن الأمثلة عليها تفسير **طنطاوي جوهري** لبعض الحقائق التي رآها النبي ﷺ ليلة الإسراء؛ ككون النيل والفرات من الجنة[٤]، وأن سدرة المنتهى قد غشيها من أمر الله ما غشيها[٥]، وأن البيت المعمور يدخله كل يوم من الملائكة سبعون ألف ملَك لا يرجعون إليه أبداً[٦]، وقد أوَّلها طنطاوي بمزيج من إشارات الصوفية والمعارف العلمية الحديثة.

ففي تفسيره لمعنى أن النيل والفرات من الجنة قال: «اعلم: أن الجنة ليس نيلنا فيها، ولا فراتنا، وإنما هذا الذي رآه رسول الله ﷺ من عالم البرزخ الذي هو المسمى عالم المثال، الذي ذكره أفلاطون وكثير من الصوفية عندنا، فهذا العالم

(١) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٥٤.
(٢) انظر: أبوحامد الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ١٠٤).
(٣) عضد الدين الإيجي «شرح العقائد العضدية» المطبوع ضمن «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٣٣٣).
(٤) وقد روى هذا الحديث البخاري (٣٢٠٧، ٣٨٨٧، ٥٦١٠)، ومسلم (١٦٤).
(٥) رواه البخاري (٣٤٩، ٣٢٠٧، ٣٣٤٢)، ومسلم (١٦٢، ١٦٣).
(٦) رواه البخاري (٣٢٠٧)، ومسلم (١٦٢، ١٦٤).

أرى الله فيه نبيه الحقيقة مجسمة، والحقيقة كذلك؛ أي: أن النيل والفرات من السماء»[١].

وبعد أن استفاض في بيان كيفية نزول المطر، وتكوُّن الأنهار، ومنها النيل والفرات؛ مستعيناً بعلوم الفلك والجغرافيا، خلص إلى أن الأنهار جميعاً تتكون بفعل سماوي من حركات الشمس والرياح وغير ذلك، ثم عقب قائلاً: «فظهر أن كلام نبينا محمد ﷺ يقصد به البحث والتنقيب عن العجائب والنظام؛ فإن الإنسان إذا سمع أن النيل في الجنة لا يصدق؛ فيبحث فيصل إلى ما قلته، إن علوم الطبيعة أوصدت أبوابها دوننا معاشر بني آدم إلا ما تجود به حواسنا وعقولنا، وغيره محجوب، وهكذا جعل الله للأنبياء رموزاً؛ لنبحث حتى نصل إلى مقصودها، ونقف على الحقائق بقدر الإمكان»[٢].

وأما الكلام عن سدرة المنتهى، والبيت المعمور، فقد جعله من باب الكشف والفتوحات التي يفتح الله بها على العارفين، وفي مقدمتهم الأنبياء، فقال: «وأما كون سدرة المنتهى قد غشيها من أمر الله ما غشيها، فذلك يعرف مبادئه بعض المنقطعين للعبادة؛ فإنهم هناك لهم أحوال خاصة بهم، حقيقة أنا لا أشك فيها، وليس لها مفتاح إلا العبادة والذكر واستحضار الله في الصلاة؛ بحيث تشعر أنك تخاطبه، فهذا مفتاح التجلي الذي يريك مبادئ لهذا الذي ذكر في الحديث، وإن كان الذي يتجلى للسالكين ليس شيئاً بالنسبة للنبي ﷺ؛ ولكن ما لا يُدرك كله لا يُترك كله»[٣].

وأعتقد أن الأمر أيسر من ذلك، والإيمان بعالم الغيب وكل ما أخبر به الله أو صح عن رسوله ﷺ هو الواجب على المؤمن، مع يقينه التام أن لعالم الغيب قوانين وأحكاماً تختلف تماماً عن عالم الشهادة، ولا يصح قياس أحد العالَمين على الآخر، وليس الإيمان بما جاء به الرسول ﷺ متوقفاً على حصول الكشف أو الفتوحات، وإنما هو دأب كل مسلم مصدِّق، سواء وقف على كُنْهِ الخبر وحقيقة معناه أم لا، مع جزمه بأن الشرع لا يأتي بما يخالف العقول ويناقضها، وإن تضمن ما يعلو على مستوى إدراكها.

---

(١) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٩/ ٧٠).

(٢) المصدر السابق (٩/ ٧٠).

(٣) المصدر السابق (٩/ ٧٠، ٧١).

٤ ـ وبعيداً عن الخلاف بين المؤيدين والمعارضين للاعتماد على الإلهام والكشف والمعرفة الذوقية الوجدانية، فثمة مجال يكاد أن يكون محل اتفاق بين الجميع؛ وهو انتقاد الأسلوب الكلامي الجاف والمعقد، ومحاولة ترطيب جفافه وصعوبته بإضفاء بُعْد روحي وقلبي عليه، يخاطب الوجدان، ويركز على العاطفة.

وقد وُجِد الاعتراف بمسيس الحاجة إلى هذا الجانب حتى من مؤيدي النزعة العقلية ودعاتها؛ **فالدكتور محمود قاسم** في سياق مقارنته بين المنهجين الذوقي والعقلي في معرفة الله، يقول: «يجب أن نعترف هنا أن السياق النفسي لمعرفة الله عن طريق هذا الوجد الصوفي أكثر إنسانية، وأقل جفافاً من البرهنة العقلية التي نجدها لدى المتكلمين والفلاسفة»[١].

وينص **الشيخ الغزالي** في مقدمة كتابه «عقيدة المسلم» على هذا الأمر، وأنه يمثل أحد عناصر منهجه في التأليف، فيقول: «حاولت في أثناء الكتابة عن عقيدة المسلم أن أرطب جفاف التفكير العقلي برشحات من المشاعر الحية»[٢].

وبطبيعة الحال فقد تفاوتت المسالك في طريقة إضفاء هذا البعد الروحي الوجداني؛ بين من يعتمد كليةً على القرآن الكريم، وأسلوبه المحكم والمتوازن في الجمع بين مخاطبة العقل والعاطفة، والانسجام البديع بينهما، ويرى كفاية ذلك عن اللجوء إلى وسيلة أخرى، وبين مَن استعار مِن التصوف بعض العبارات أو القصص والحكايات، ولم يرَ مانعاً من ذلك[٣].

٥ ـ ويبقى تساؤل أخير في غاية الأهمية عن المدى الذي وصل إليه أصحاب الاتجاه الصوفي، والمتأثرون بفكرة الكشف والذوق في عملية الاستدلال، هل كان لمنهجهم هذا تأثير ملحوظ وبارز على آرائهم العقدية؛ بحيث أدى إلى تشكيل اتجاه مستقل في آرائهم ومواقفهم تجاه القضايا العقدية الكلامية، أم لا؟

وفي رأيي أن موقف الباحثين المحدثين لا يختلف بحال عما كان عليه الأمر عند الصوفية المتقدمين؛ فقد اختلف مؤرخو الفرق: هل يعدونهم طائفة مستقلة، أم يدرجونهم في عداد أهل السُّنَّة ـ بالمعنى الأعم ـ؟ وربما كان الرازي من أشهر من

---

(١) د. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٢) محمد الغزالي «عقيدة المسلم» ص٨.

(٣) وانظر نموذجاً لذلك عند: يوسف الدجوي «فتاوى ومقالات متنوعة» (١/ ١٢٣ ـ ١٣٣) (٢/ ٦ ـ ١٥).

عدَّهم فرقة مستقلة، كما يذكر د. النشار[١]؛ لأن أهل السُّنَّة يرون أن الطريق لمعرفة الله هو السمع، والمعتزلة يرونه العقل، وأما الصوفية فيرونه التصفية والتجرد من العلائق البدنية؛ للوصول إلى مرتبة الكشف، لكن كلامه ينصب على منهج الاستدلال، ولا يتناول الآراء التفصيلية في مجال العقيدة.

ومن الضروري أن نضع في الاعتبار اختلاط التصوف بعلم الكلام في مرحلة متأخرة، وخصوصاً بعد الغزو المغولي ـ كما يحدد ذلك بعض الدارسين ـ عندما تولى المتصوفة أمر التدريس في المدارس المنتشرة في العالم الإسلامي، وبذلك صار التصوف مادة مقررة تدرَّس جنباً إلى جنب مع الفقه وعلم الكلام، ولا سيما آراء الأشاعرة، وحدث نوع من التقارب بل الامتزاج والارتباط بين المذهبين[٢].

وقد عني بعض الصوفية عناية ملحوظة بإقامة نوع من المزج أو المطابقة بين عقائد المتكلمين وعقائد أهل الكشف، ومن أبرز النماذج على ذلك ما فعله الشعراني في كتابه «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الكبائر»، وقد اعترف أنه لم يسبق إلى محاولته هذه للتوفيق بين عقائد أهل الكشف وأهل النظر، فقال في مقدمة الكتاب المذكور: «هذا كتاب ألفته في علم العقائد. . . حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف، وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي؛ وذلك لأن المدار في العقائد على هاتين الطائفتين؛ إذ الخلق كلهم قسمان: إما أهل نظر واستدلال، وإما أهل كشف وعِيان، وقد أَلَّف كل من الطائفتين كتباً لأهل دائرته، فربما ظن من لا غوص له في الشريعة أن كلام إحدى الدائرتين مخالف للأخرى، فقصدتُ في هذا الكتاب بيان وجه الجمع بينهما؛ لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى، وهذا أمر لم أرَ أحداً سبقني إليه»[٣].

واستقراء أحوال الصوفية يدل على عدم تميزهم باتجاه خاص في الجانب العقدي، وليس من اليسير أن نعثر في كتبهم على أصول للاعتقاد تجمعهم، وتجعلهم ينفردون بها عن سائر المذاهب، ولا يكاد يوجد في كتب القوم كبير اهتمام بشرح عقائد ولا عرض الأصول؛ إنما التركيز على المقامات والأحوال وطرائق السلوك، كما أن تجربة التصوف الذاتية تجعل من المتعذر جمعهم في وحدة فكرية، تؤلف بين أفرادها مبادئ وأصولٌ محددة.

---

(١) انظر: د. النشار، مقدمة تحقيق كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» للرازي ص١.

(٢) see: Seyyed Hossein Nasr: Ideals and realities of Islam, pp. 151,152.

(٣) الشعراني «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الكبائر» (١/ ٢).

والمطالع لما كتبه القشيري والكلاباذي عن عقائد القوم لا يجد فيها رأياً مستقلاً[١] ينفردون به عن غيرهم، وحتى عندما عرض بعض الصوفية لمشكلات علم الكلام ومسائله، فقد أخذوا بشيء مما قال به السلف، أو المعتزلة، أو الأشاعرة، وكان منهم مَن انتمى إلى هؤلاء أو أولئك، إذا ما استثنينا أصحاب التصوف الفلسفي[٢].

وخلاصة الأمر ـ فيما يبدو لي ـ أن الصوفية، ولا سيما المتأخرين منهم، قد ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالمذهب الأشعري، وإن نقدوا طريقته في الاستدلال أحياناً، والمهم أنهم لم يتميزوا بمذهب اعتقادي خاص، وكذلك الحال في العصر الحديث؛ حيث لا نجد آراء مستقلة لأصحاب الاتجاه الذوقي الصوفي؛ بل مال أكثرهم إلى تبني آراء المذهب الأشعري والدفاع عنها، وإذا كانت هناك عدة دراسات[٣] قد حاولت إثبات التوافق التام بين السلفيين والصوفيين القدامى في جانب المعتقد، فلا أظن وجود مثل هذه الظاهرة في العصر الحديث؛ بل على العكس نجد خصومة شديدة وصراعاً مستمرّاً بين الفريقين، وتوالي الردود من كل طرف في مسائل؛ مثل: التوسل، والولاية، والموالد، وشرعية الطرق الصوفية وممارساتهم، وبناء القبور على المساجد وغيرها.

رأي وتعقيب:

ونختم هذا الفصل بعرض وجهة نظر كاتب هذه السطور في الخلاف المتقدم حول مدى صحة الاعتماد على الكشف والإلهام كمصدر للاستدلال.

وأبدأ أولاً فأُشير إلى ما قد يحدث من خلط في بعض الأحيان يؤدي إلى عدم تحرير محل النزاع في هذه القضية وتحديده بصورة دقيقة؛ إذ إن أمامنا أموراً ثلاثة لا خلاف ـ تقريباً ـ حول اثنين منها، والخلاف كله ينصبُّ على الأمر الثالث، وهذه الأمور هي[٤]:

---

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص٢٢٠ ـ ٢٢٥.

(٢) انظر: د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ١٣٣، ١٣٤).

(٣) انظر: د. الطبلاوي محمود سعد «أسس الاتفاق بين السلفية ومشايخ الصوفية في تراث ابن تيمية» رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٨٢م)، وعبد الحفيظ المكي «موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية» دار السلام، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).

(٤) انظر: د. يوسف القرضاوي «موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى» ص٢٩، ٣٠، ٣٩.

أولاً: لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام في أن إلهام الأنبياء قسم من أقسام الوحي المعصوم الموحَى به من عند الله سبحانه والواجب اتباعه، ومن أمثلته قول النبي ﷺ: «**إن روح القدس نفث في روعي**»[1]، كما لا نزاع في أن رؤيا الأنبياء وحي أيضاً، وقصة إبراهيم عليه السلام، وأمره بذبح ولده إسماعيل معروفة مشهورة، وهي مثال واضح لهذا الأمر.

ثانياً: ينبغي ألا يكون هناك نزاع أيضاً في أن الإيمان وأعمال القلوب ـ من العبادة والتقوى ومجاهدة النفوس وتزكيتها ـ لها أثر كبير في تنوير العقل وهداية القلب والتوفيق إلى إصابة الحق في الأقوال والسداد في الأعمال، وقد يكشف الله لبعض عباده الصالحين من حقائق العلم وأنوار المعرفة والفهم في كتابه وسُنَّة نبيه بمحض الفيض الإلهي والفتح الرباني، ما يلهث وراءه الكثيرون ولا يظفرون به، وقد عنون كثير من العلماء لكتبهم بعناوين تتضمن كلمات مثل: الفتح والفيض وما أشبهها، مثل: «فتح الباري في شرح صحيح البخاري» لكل من ابن رجب الحنبلي، وابن حجر العسقلاني، و«فيض الباري في شرح البخاري» للكشميري، و«فيض القدير في شرح الجامع الصغير» للمناوي، و«فتح القدير» لابن الهمام، وهو في الفقه الحنفي، و«فتح القدير» للشوكاني، وهو في التفسير، وغير ذلك الكثير.

ثالثاً: الخلاف على الحقيقة يدور حول مدى اعتبار الكشف والإلهام وما يلتحق بهما كمصادر يحتج بها، وتستقى منها المعارف العقدية والفقهية، وتثبت بها الأحكام، إما في حق سائر الناس، وإما في حق صاحبها وحده، ثم ما نتج عن ذلك من غلوِّ البعض في هذا اللون من المعرفة، وإضفاء الهالات من العصمة والقداسة عليه؛ بل ربما قدمه البعض على ظاهر النصوص الشرعية، واعتبروا الكشف غاية الغايات التي يسعون إليها ويحرصون عليها، حتى صارت عبادتهم ومجاهدتهم ابتغاء الكشف لا ابتغاء وجه الله.

وسلكوا من أجل تحصيله طرقاً مبتدعة لم ترد بها النصوص، وحقروا من شأن العلم الشرعي، وفرَّقوا بين العلم الظاهر والباطن، وبين الشريعة والحقيقة، وادعوا أنهم غير محتاجين لأخذ العلم من أسبابه ووسائطه النقلية؛ لأنهم يأخذونه مباشرة عن الملِك جل جلاله!! وهل يعقل أن يتساوى من يقول: حدثني فلان عن فلان، مع ذاك الذي يقول: حدثني قلبي عن ربي؟!

(١) رواه أبو نعيم في «الحلية»، وصححه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع» (٢٠٨٥).

وإذا تحرر لنا محل النزاع على النحو المتقدم، فيمكننا الآن أن نقرر عدداً من النقاط المهمة؛ وهي:

(أ) لا يستطيع منصف أن ينكر وجود مصادر معرفية أخرى غير المصادر الشائعة والمتاحة للجميع، وهي العقل والحس، وليس في ذلك أدنى انتقاص أو بخس لقيمة العقل أو الحس، وإذا كنا في مجال العلم المادي نعوض نقص حواسنا بما اخترعناه من آلات تكشف أبعاداً أوسع، فَلِمَ لا نسلم بوجود طاقات أخرى تستطيع تحصيل المعرفة بوسائل غير محصورة في هذا العالم المحدود؟ وليس لأحد من مصلحة في تعطيل هذه الطاقات، كما أن ندرتها أو صعوبة الوصول إليها لا تعد سبباً كافياً لرفضها، أو إغلاق الأبواب دون الانتفاع بما تضمنته من معارف[1].

وقد دلَّت نصوص القرآن والسُّنَّة على وقوع هذا النوع من المعرفة لغير الرسل والأنبياء، كما في قصة أم موسى ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧] وقول النبي ﷺ: **«لقد كان قبلكم مُحَدَّثون، فإن يكن أحد من أمتي فهو عمر»**[2]، وقصة عمر رضي الله عنه مع الجيش حينما أحيط بهم، فنادى وهو على المنبر: «يا سارية الجبل»[3]، وقول أبي بكر لعائشة في مرض موته وكانت زوجته حاملاً: «إنما هم أخواك وأختاك»[4]، مع أن عائشة لم يكن لها أخت يومئذ سوى أسماء رضي الله عنهما، وبالفعل فقد ولدت زوجة أبي بكر بنتاً بعد وفاته.

وكل ذلك نوع من الكرامة والتي قد تكون من باب العلم أو من باب القدرة، وما كان من باب العلم، فهو ـ كما يقول ابن تيمية ـ يكون تارة: «بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة أو مناماً، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحياً وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى كشفاً، ومشاهدات ومكاشفات ومخاطبات، فالسماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله كشفاً ومكاشفة؛ أي: كُشف له عنه»[5].

---

(١) انظر: د. طلعت غنام «أضواء على التصوف» ص٥٣.

(٢) رواه البخاري (٣٤٦٩، ٣٦٨٩)، ومسلم (٢٣٩٨)، والترمذي (٣٦٩٣).

(٣) رواه أحمد في «فضائل الصحابة» رقم (٣٥٥)، واللالكائي في «كرامات الأولياء» (٦٧)، والبيهقي في «الاعتقاد» ص٣١٤، وانظر أيضاً: «تاريخ الطبري» (٢/٥٥٣، ٥٥٤)، وابن حجر «الإصابة» (٣/٥، ٦).

(٤) رواه مالك في «الموطأ» (١٤٧٤)، وعبد الرزاق في «المصنف» (٩/١٠١)، واللالكائي في «كرامات الأولياء» (٦٢).

(٥) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١١/٣١٣).

(ب) لكن هذا النوع من المعرفة شخصي، وخاص، وقاصر على صاحبه، ونظراً لاتصافه بتلك الصفات، فيصعب نقله للغير، ومن ثم فلا يعد ملزماً إلا لصاحبه دون بقية المكلفين، ومن المفترض أيضاً أن صاحبه لا يدعيه أو يفخر به كسائر الكرامات، ثم هو ليس حالة لازمة ودائمة، وإنما هو طارئ يطرأ بصورة عارضة، ويأتي ويزول وربما لا يتكرر.

(ج) والمعرفة الإلهامية لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة اليقين القاطع؛ لأن الإلهام قد يكون من الله، وقد يكون ذاتياً نابعاً من النفس، فتتوهم شيئاً في الخارج ولا وجود له حقيقة، كما قد يكون من الجن والشيطان، ثم إن صاحبه لا يستطيع أن يتجرد من المؤثرات الخارجية ومفعول الحواس كليّاً؛ إذ لا بد أن تتأثر مشاهداته برواسب ثقافته السابقة، وبناء على انتفاء اليقينية في مصدره ينتفي بلوغه مرتبة العلم القطعي، وغاية ما يفيده الظن إذا صدر من مسلم ملتزم بالشريعة، ومشهود له بالتقوى، وصلاح السيرة والسريرة[1].

(د) ومن المهم التنبيه إلى أن المعرفة لا تُقصد لذاتها، كما أنها لا تكفي وحدها لتحصيل الإيمان؛ بحيث نقول: إنه يلزم من وجود المعرفة تحقق الإيمان، واستقراء آيات القرآن يدل على وجود نوعين من العلم والمعرفة: أحدها يبعث على الإيمان والعمل وخشية الله، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨] والثاني حجة على صاحبه، يزيده عذاباً يوم القيامة، ومن الشواهد عليه قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْۘ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: ٨٣] وقوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾ [النمل: ١٤] وقوله: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء: ١٠٢].

ومن ثم، فالمعرفة ليست هدفاً في ذاتها؛ وإنما هي وسيلة لتحقيق العبودية لله ومحبته وزيادة الخوف والخشية منه، فعلى قدر زيادة المعرفة تزيد تلك العبادات القلبية، ومن الخطأ الشديد أن يجعل تهذيب النفس وتزكيتها وسلوك الطريق إلى الله مقصوداً به بلوغ درجة الكشف والإلهام وفيوض المعرفة اللدنية[2]، أو أن يجعل

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» ص٢٥٦، ٢٦٣.

(٢) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٢/٢٩٨ ـ ٣٠٢)، ود. عمر الأشقر «مقاصد المكلفين» (٢/١٣٣ ـ ١٣٨).

الوصول إلى هذه المعرفة مانعاً من طلب العلم، أو تكأة لادعاء الولاية والكرامة، والاطلاع على المغيبات.

(هـ) ومع الإقرار بإمكان وقوع الإلهام والكشف، لا بد من محاكمتهما إلى نصوص الكتاب والسُّنَّة ابتداء وانتهاء؛ أي: من حيث المقدمات وكيفية الوصول إليها، ثم من حيث المضمون والمحتوى، فمن حيث المقدمات لا بد من النظر في الوسائل التي ذكرها البعض؛ كالجوع والسهر، وتفريغ القلب من الشواغل، والذكر بصفة معينة، ثم تقرير الحكم الشرعي لكل وسيلة منها، أما من حيث المضمون فيجب عرض الكشف أو الإلهام ذاته على قواعد الشريعة، فإن كان مخالفاً لها، أو مصادماً لأحكامها، فهو باطل ومردود، بغض النظر عن صاحبه أو طريقة حصوله، وإن جاء متفقاً معها فهو حق ومقبول، لا لذاته، وإنما لتأييد الشريعة له[1]، وإذا كان الغزالي يقرر أن الكشف لا يصادم العقل[2]، فعدم جواز تعارضه مع أدلة الشرع من باب أولى.

(و) وأخيراً، ففي ظني أن أحسن أحوال الكشف والإلهام أن يكون معضداً ومؤكداً لما أتى به النقل من حقائق عقدية، لا أن يكون مصدراً مؤسساً ومُنْشِئاً على سبيل الاستقلال، وينبغي ألا يكون موضع اختلاف، والمجال الجدير بالاستفادة منه في عصرنا الحاضر هو ضرورة إضفاء لمسة وجدانية روحية رقائقية على أساليب عرض المسائل العقدية والتأليف فيها، ثم الدعوة إلى تهذيب النفوس وصقلها بما ورد في الشرع من آداب وأخلاق؛ لتصير محلاً لفضل الله، وما ينتج عن ذلك من إفاضة المعرفة في النفس وغرسها في القلب، ولتتحول العقائد من مجرد معلومات عقلية نظرية باردة إلى قوة دافعة، وإرادة فاعلة متحركة.

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» ص٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢) انظر: د. سليمان دنيا «الحقيقة في نظر الغزالي» ص٦٧.

الفصل الخامس

حقائق العلم التجريبي

يدرك المتأمل لآيات القرآن الكريم، والمعنيُّ برصد جملة الحقائق التي اشتمل عليها هذا الكتاب العظيم وجود نوعين بارزين من الحقائق يمكن التمييز بينهما؛ فهناك أولاً حقائق أساسية كبرى تم عرضها بأكثر من طريقة، وتكررت الدعوة إلى الإيمان والتصديق بها، وجرى في الوقت ذاته تأييدها بالأدلة والشواهد والبراهين، وتمثل هذه الحقائق الأساس العام الذي تتفرع عنه سائر القواعد الأخلاقية والتشريعية، كما أنها بمثابة القاعدة الفكرية والنفسية التي شاء الله أن يقوم بناء الإنسان وتكوينه الفكري والعقلي عليها، وتتضمن الإيمان بالله وباليوم الآخر، وبالنبوة والوحي طريقاً وحيداً يمكن من خلاله معرفة مراد الله وشرعه وتكليفاته لسائر البشر، وما أشبه ذلك من الأصول العقدية والتشريعية الكبرى.

وهناك نوع آخر ورد كوسيلة لتعضيد النوع الأول من الحقائق، وليس مساوياً له في المرتبة؛ وإنما جاء على سبيل التبع، لكن مع ذلك فقد تكرر ذكره في كثير من سور القرآن على ضروب وأشكال متنوعة، وورد مصاحباً للحقائق الأساسية؛ كي يدعمها ويبرهن على صحتها، ويشتمل ذلك النوع على مشاهد الكون بآفاقه الواسعة، وأنواع المخلوقات والحوادث المتعاقبة، كما يشتمل على جوانب حياة الإنسان

المختلفة؛ خلقاً وتكويناً، وميولاً وغرائز، وغير ذلك من تفصيلات[١].

وقد كان لهذا النوع الثاني تأثير واضح وجوهري على الصبغة العامة للفكر الإسلامي؛ حيث وسمه بطابع علمي برهاني، وحرره من الخرافات والأساطير، ويمكن من خلال رصد حقائق النوعين المتقدمين معاً أن نخرج بفكرة شاملة ومؤصلة عن نظرة القرآن إلى وجود الخالق وصفاته، ووجود المخلوق وطبيعته، سواء أكان الإنسان أم الكون، وواجب المخلوق تُجاه خالقه، وعلاقة الإنسان بالكون.

ومن تأثيراته أيضاً أن كثيراً من الأدلة التي سيقت للبرهنة على وجود الله، وعوَّل عليها نفر غير قليل من القدامى والمحدثين؛ مثل: دليل الاختراع، والعناية والتدبير - اعتمدت على الحقائق الكونية المذكورة في القرآن، أو المبثوثة على صفحات الكون، ولقي هذا النوع من الاستدلال عناية كبيرة، وعُدَّ من أفضل الطرق لإثبات وجود الله، بعيداً عن المسالك الفلسفية والأدلة الكلامية الصعبة والمعقدة، وكما أشار ابن القيم فإن الله تعالى يدعو عباده إلى معرفته من طريقين؛ أحدهما: النظر في مفعولاته، والثاني: التفكير في آياته وتدبرها، فتلك آياته المشهودة، وهذه آياته المسموعة، ولا شك أن المفعولات تدل على فاعلٍ فعلها؛ لاستحالة صدورها بدون فاعل[٢].

ويؤكد ذلك أيضاً قول الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣] فأخبر سبحانه «أنه لا بد من أن يريهم من آياته المشهودة ما يبين لهم أن آياته المتلوة حق، ثم أخبر بكفاية شهادته على صحة خبره بما أقام من الدلائل والبراهين على صدق رسوله، فآياته شاهدة بصدقه، وهو شاهد بصدق رسوله بآياته، وهو الشاهد والمشهود له، وهو الدليل والمدلول عليه»[٣].

وفي هذه الآية[٤] دليل قوي لمسلك المعتمدين على الدلائل الكونية في إثبات صدق الوحي وكل ما يتضمنه من أصول عقدية، وإذا كان الله سبحانه قد وعد بإظهار

---

(١) انظر: محمد المبارك «الكون في القرآن الكريم» ص٩ ـ ١١.

(٢) انظر: ابن القيم «الفوائد» ص٢٠.

(٣) ابن القيم «الفوائد» ص٢١.

(٤) وراجع في تفسير الآية: الطبري «جامع البيان» (٢٥/ ٤ ـ ٦)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١٥/ ٣٧٤)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ١٠٦).

تلك الدلائل الكونية للخلق، فيبقى من الواجب على أهل العلم تجلية هذه الدلائل، وشرحها وتفسيرها، وتقريبها إلى عقول سائر المكلفين.

لكن هل يفهم مما سبق جواز الاستعانة بحقائق العلم التجريبي في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، أو تأييد الحقائق والأصول العقدية وإثبات صحتها؟ تلك هي القضية الأساسية التي نعرض لها في هذا الفصل من خلال دراسة المصدر الأخير من مصادر الاستدلال التي اعتمد عليها الباحثون المُحْدَثون لإثبات المسائل العقدية، والذي يبدو مختلفاً بعض الشيء عما سبقه من أدلة.

فالمصادر الأربعة المتقدمة التي تناولناها من قبل ـ وهي الدليل النقلي، والدليل العقلي، والفطرة، والإلهام ـ عُرفت وشاعت على مدار الفكر العقدي الإسلامي، وصار أكثرها من قبيل الثوابت الأساسية، بغض النظر عما دار من خلافات حول بعضها، وتفاوت في درجة الاعتماد على هذا المصدر أو ذاك، والمهم هو أن الباحثين المحدثين تبنوا المفهوم ذاته الذي درج عليه السابقون، ولم يأتوا بشيء جوهري يمكن وصفه بالجدة أو الابتكار.

أما هذا المصدر الأخير بمفهومه النظري، وتطبيقاته العملية التي ظهر بها في العصر الحديث، فقد دارت حوله الكثير من التساؤلات؛ أولها: البحث في نشأته، وهل هو من مبتكرات العصر الحديث ومستجداته، أم أن له جذوراً تراثية يمكن استخراجها من كتابات المتقدمين؟ وحتى لو سلمنا بذلك، فما الدوافع والأسباب التي أدت إلى بروزه في العصر الحديث؟ وهل اتفقت الآراء بشأن الاعتماد عليه قبولاً واحتجاجاً، أم انقسم الناس نحوه ـ كما هي العادة في عالم الأفكار ـ ما بين مؤيد ومعارض؟ ثم هل اقتصر القائلون به على مجرد التأصيل النظري، أم قرنوا ذلك بنماذج تطبيقية؟

فهذه التساؤلات وغيرها مما يطرح نفسه عند النظر في المصدر الذي نحن بصدده، ومن المهم أن نقف عند كل تساؤل منها بادئين أولاً بتحديد المفهوم الذي نقصده، حتى يتحرر محل البحث بصورة دقيقة تمنع من الخلط أو الالتباس.

أولاً: مفهومه:

يقصد بالاستدلال بحقائق العلم التجريبي توظيف المعارف والمكتشفات التي توصلت إليها العلوم التجريبية الحديثة من أجل البرهنة على صدق الحقائق العقدية التي جاء بها الإسلام، أو بعبارة أخرى: هو التأسيس العلمي للاعتقاد؛ بحيث يؤيد

الباحث المسلم قضايا العقيدة الإسلامية؛ كوجود الله، ووحدانيته، والحياة الآخرة، وصدق الرسالة اعتماداً على ما أثبته العلم التجريبي من حقائق(١)، ويتم ذلك عن طريق انتزاع أدلة علمية تجريبية، والتعويل عليها لإثبات الأصول العقدية، إما لتقوم مقام الأدلة العقلية المنطقية، وإما لتساندها وتزيدها قوة ورسوخاً.

ونُنبه هنا على **ملاحظتين مهمتين** تتعلقان بالمفهوم السابق:

الأولى: أن هناك فرقاً واضحاً بين الاستدلال بالآيات الكونية، أو مظاهر العناية في الكون، وبين الاعتماد على حقائق العلم التجريبي، مع وثاقة الصلة ووجود شبه قوي بين كلا النوعين، فالدليل الكوني ـ أو ما يسمى بدليل العناية والتدبير ـ من الأمور المعروفة عند المتقدمين، واعتمادهم الأساسي فيه على كثير من الآيات القرآنية التي أبرزت عظمة خلق الله ودلائل قدرته في هذا الكون، والمستدل بها يعرض لما تضمنته الآية بحسب المعاني المفهومة والمتبادرة منها لجميع المخاطبين، دون تعريج على التفصيلات الدقيقة، أو الحقائق الجزئية التي قد يكشف عنها العلم مرحلة بعد أخرى.

أما الدليل العلمي التجريبي، فصحيح أنه قد يعرض لنفس الآيات أو لغيرها؛ لكن اعتماده الأساسي يتركز على آخر ما توصل إليه العلم من حقائق، وتوظيفها لخدمة العقيدة، مع محاولة عرض ذلك بأسلوب يمكن فهمه من غير المتخصصين.

الثانية: من المعروف أن النظرة المعاصرة للعلوم تميل إلى تقسيمها **لثلاثة أقسام رئيسة** تبعاً لموضوع كل منها ومنهج البحث المستخدَم فيها؛ وهي(٢):

(أ) **العلوم الطبيعية**: مثل الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، ومن أهم أهدافها وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها، والكشف عن القانون العلمي، والتنبؤ بما سيقع من حوادث في ميدانها، وتستخدم هذه العلوم المنهج الاستقرائي التجريبي.

(ب) **العلوم الصورية**: مثل الرياضيات البحتة، والمنطق، وهدفها الوصول إلى براهين صورية أو منطقية دقيقة، وتستخدم المنهج الاستنباطي الذي ينطلق من تعريفات ومسلمات يقر بها الرياضي أولاً، ويجعل منها نقطة انطلاق لاستخراج البراهين والنتائج.

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن الزنيدي «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية» ص١٥٨.

(٢) انظر: د. محمود قاسم «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص٢٨٣ ـ ٢٨٧، ود. ماهر عبد القادر علي «فلسفة العلوم» (١/ ١٤، ١٥).

(ج) **العلوم الإنسانية**: مثل علم النفس، والاجتماع، والتاريخ، والاقتصاد، والفلسفة، ومجموعة العلوم السياسية، وهي تهدف إلى دراسة الإنسان من حيث هو فرد أو عضو في جماعة، ولا زال هناك العديد من المشاكل الفكرية حول المنهج الواجب اتباعه في التعامل مع هذه العلوم.

ومع أن استخدامنا لمصطلح «حقائق العلم» يتسع ليشمل كل ما توصلت إليه هذه العلوم من نتائج، غير أن التقييد بوصف التجريبية يجعل التركيز منصبّاً على النوع الأول دون غيره، وهذا ما حدث بالفعل من الباحثين المُحْدَثين، فجل النماذج التي سوف ترد معنا مستقاة من العلوم الطبيعية، سوى محاولات قليلة حاول أصحابها الاستفادة من العلوم الأخرى، كعلم النفس والاجتماع.

وقد ظهر شيء من ذلك في كلام البعض عن الإعجاز العلمي في القرآن ودعوتهم إلى توسيع معناه؛ ليشمل كل ما عدا الإعجاز البلاغي، فيدخل في ذلك الناحية النفسية التي تبين كيف اقتاد القرآن النفس البشرية وفقاً لقوانين فطرتها، والناحية التاريخية التي لم يكن يعلمها البشر عد نزول القرآن، ثم كشف عنها التنقيب الأثري فيما بعد، والناحية التشريعية التي تبين توافق أحكام القرآن مع قوانين الفطرة للأفراد والجماعات، والناحية الكونية بكل آفاقها الواسعة[1].

ثانياً: جذور تراثية للاعتماد على حقائق العلم التجريبي:

يمكن القول بأن ظاهرة الاعتماد على حقائق العلوم وتوظيفها لنصرة العقائد ليست بالأمر الجديد كلية على الفكر الإسلامي؛ بل نستطيع بشيء من التدقيق فيما كتبه المتقدمون أن نجد لهذه الظاهرة جذوراً تراثية، إما بصورة صريحة، وإما بصورة ضمنية وقريبة الصلة بموضوع دراستنا، وإن كان من الضروري أن نأخذ في الاعتبار الفرق الشاسع والهوة الكبيرة بين مفهوم العلم التجريبي وأسلوب دراسته، والمنجزات التي توصل إليها في القديم، وبين ما وصل إليه الحال في العصور الحديثة، لكن حتى مع التسليم بذلك، فإن إيجاد وجه للشبه لا يزال ممكناً إذا قصدنا بحقائق العلم التجريبي عند الأقدمين كل ما كان بحوزتهم من معارف علمية غير المعارف الشرعية، وسواء كانت معرفة صحيحة بالمفهوم العلمي التجريبي، أو لم تكن كذلك؛ بل هي مجرد آراء مقتبسة عن فلسفة اليونان

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٢١، ٢٢٢.

الطبيعية أو غيرها من المصادر، ولعل أبرز ما نقف عليه في هذا الصدد **أمران**:

الأول: تعريفات نفر من المتكلمين لموضوع علم الكلام، والتي انتابها نوع من التطور تبعاً للمراحل المختلفة التي مر بها هذا العلم[١]، فقد ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن موضوع علم الكلام هو «**المعلوم** من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً»[٢]، وأما مسائله فهي «كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها»[٣]، وذهب آخرون إلى أن موضوعه هو «**الموجود** بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار، وهو أن البحث هاهنا على قانون الإسلام»[٤].

ومن الواضح أن القول الأول أعم من الثاني وأكثر شمولاً؛ لأن المعلوم أوسع دائرة من الموجود، والعلم قد يتعلق بالموجودات والمعدومات معاً، ولا ينحصر في الموجودات وحدها، ولا شك أن هذا التعميم الواسع لموضوع علم الكلام ومسائله ـ سواء قيل إنه الموجود أو المعلوم ـ يسمح بدخول أي علم أو معرفة تعين على إثبات المسائل العقدية وتأييدها، ولا فرق بين كون هذا العلم علماً عقليّاً أو تجريبيّاً؛ إذ يصدق عليه حينئذ أنه إما من قبيل المعلوم أو الموجود.

ولم يقتصر الأمر عند المتكلمين القدامى على التحديد النظري المشار إليه؛ بل اقترن به تطبيق عملي، تمثل فيما يعرف بمباحث الطبيعيات في علم الكلام، والتي أدرجت ضمن الأمور العامة في مقدمة أكثر كتب هذا العلم، وقد بدأ هذا المسلك أولاً بإشارات ومسائل عارضة، ثم لم يزل الأمر يتطور وتتضخم مساحته، حتى وصل الحال عند كثير من المتأخرين إلى أن صارت مباحث العلم والوجود تشغل حوالي نصف أو ثلثي كتبهم، ولا يتبقى لصميم مسائل العقيدة إلا ما يقارب نصف الكتاب أو ثلثه، ولعل مؤلفاتٍ مثل: «المحصل» للرازي، و«الطوالع» للبيضاوي، و«المواقف» للإيجي، و«المقاصد» لسعد الدين التفتازاني تعد خير شاهد على تلك الظاهرة.

ومن المهم أن نشير إلى أن مباحث المتكلمين بعامة، والمعتزلة على وجه

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢٢، ٢٣، ٢٤.
(٢) الإيجي «المواقف» ص٧، وانظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ١٨٢ ـ ١٨٩).
(٣) الإيجي «المواقف» ص٧، وانظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ١٨٩، ١٩٠).
(٤) الإيجي «المواقف» ص٨.

الخصوص في المسائل الطبيعية، وحديثهم عن الجواهر والأعراض والحركة والسكون وغيرها ـ لم تكن تقصد تفسير الكون أو فهمه في ذاته على نحو ما تفعل الفلسفة، فهم لا يقصدون التفلسف أو النظر المجرد؛ وإنما أرادوا بيان القدرة الإلهية، والاستدلال على وجود الخالق من خلال أبرز وأظهر مخلوقاته للبشر وهو العالم، ومن ثم جاءت نظرياتهم فرعاً عن تصورهم للقدرة الإلهية، وإن كانوا قد استعاروا بعضها من الفلسفة الطبيعية، وأضافوا إليها من خبراتهم وملاحظاتهم الذاتية.

ولا يخفى أننا إذا حاكمناها إلى العلم الحديث اليوم؛ فلن نجد لها سوى القيمة التاريخية التي تصور طبيعة الفكر في مرحلة زمنية معينة، والمهم هو أن قصد المتكلمين من عرض ما ظنوه حقائق عن الكون والعالم هو التوصل إلى إثبات العقائد الدينية، وتوظيف المعرفة العلمية التي كانت متاحة في عصرهم لهذا الغرض، وليس هدفهم الكشف أو تقديم التفسير والتعليل لقوانين الظواهر الكونية[١].

الثاني: وُجد اتجاه لدى بعض العلماء المتقدمين يتبنى صراحة القول بأن القرآن قد اشتمل على سائر العلوم والمعارف، وما من علم إلا وقد دل عليه القرآن تصريحاً أو تلميحاً، ومن الممكن بشيء من النظر والتأمل استخراج هذه العلوم من بين ثنايا آياته، كما جوَّز فريق منهم الاستدلال على مسائل الاعتقاد بحقائق العلوم المختلفة، ومن أشهر الشخصيات التي انتهجت هذا المسلك: أبو حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، وبدر الدين الزركشي، وجلال الدين السيوطي[٢].

فأما **الغزالي** فقد ذهب إلى أن القرآن مشتمل على علوم الأولين والآخرين، وردَّ

---

(١) انظر: د. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام المعتزلة» ص٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٩، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢٢٦، وانظر عرضاً موسعاً لهذا الموضوع في: كتاب د. يمنى طريف الخولي «الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل» الطبعة الأولى (١٩٩٥م).

(٢) وانظر في الكلام عن مواقف هذه الشخصيات تفصيلاً: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٥١١ ـ ٥٢٢)، ود. عبد المجيد المحتسب «اتجاهات التفسير في العصر الحديث» ص٢٤٧ ـ ٢٦٠، ود. فهد الرومي «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» (٢/ ٥٥٠ ـ ٥٥٩)، وأحمد أبو حجر «التفسير العلمي في الميزان» ص١٤٦، ١٦٥، ود. يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟» ص٣٧٤، ٣٧٥، وحمودة سند «تفسير القرآن والعلوم الحديثة» ص١٦٢، ١٦٥، ود. حسين نصار «الإعجاز العلمي في القرآن الكريم» ص٣٣ ـ ٤٣.

في كتابه «الإحياء» على من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير، ناقلاً عن بعض العلماء أن القرآن «يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم؛ إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف؛ إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحد ومطلع»[1].

ولا أدري لماذا هذا العدد بالذات؟ ولماذا لا يزيد واحداً أو ينقص آخر؟ وحتى لو قيل: إنه بعدد كلمات القرآن، فلا شك أن في القرآن كلمات مثل (في، عن، إلى) وقد تكررت في عشرات المواضع، فهل في كل كلمة منها أيضاً علم مستقل؟!

والمهم هو أن الغزالي عقَّب على النقل السابق بأن العلوم كلها «داخلة في أفعال الله ﷻ وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها، والمقامات في التعمق في تفصيله راجع إلى فهم القرآن، ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك؛ بل كل ما أشكل فيه على النظار، واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات، ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بدركها، فكيف يفي بذلك ترجمة ظاهره وتفسيره؟»[2].

وفي كتابه «جواهر القرآن» عقد الغزالي فصلاً لبيان انشعاب سائر العلوم من القرآن، الدينية منها وغير الدينية، والفكرة الأساسية التي انطلق منها هي أن جميع العلوم مغترفة من بحار معرفة الله، وهو بحر الأفعال، وهذا البحر لا ساحل له، وهو يضرب أمثلة كثيرة لذلك؛ منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠] فمن أفعال الله الشفاء، وهذا الفعل لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله وعلاماته ومعرفة الشفاء وأسبابه، ومن أفعاله تعالى أيضاً جعل الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان، كما قال تعالى: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمٰن: ٥] ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وكسوفهما أو خسوفهما، وولوج الليل

---

(١) أبو حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ٢٩٠) وقد وردت فكرة الظاهر والباطن والحد والمطلع في حديث رواه الطبراني عن ابن مسعود مرفوعاً، ونصه: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع» وقد ضعف الألباني هذا الحديث في «ضعيف الجامع» (١٣٣٨) وفسر المناوي في «فيض القدير» معنى أن لكل حرف حدّاً؛ أي: منتهى فيما أراد الله من معناه، ومُطَّلَع ـ بتشديد الطاء وفتح اللام ـ: موضع الاطلاع؛ أي: مصعد وموضع يطلع عليه بالترقي إليه.

(٢) أبو حامد الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ٢٩٠).

في النهار، وكيفية تكور أحدهما على الآخر، إلا من عرف هيئات تركيب السمٰوات والأرض وهو علم برأسه.

وبعد أن ذكر الغزالي العديد من الأمثلة قال: «ولو ذهبت أفصِّل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال، ولا يمكن الإشارة إلا إلى مجامعها، وقد أشرنا إليه حيث ذكرنا أن من جملة معرفة الله تعالى معرفة أفعاله، فتلك الجملة تشتمل على هذه التفاصيل، فتفكر في القرآن، والتمس غرائبه؛ لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين»(١).

ويفهم من كلام الغزالي السابق أن كتاب الله تعالى قد حوى هذه العلوم، ولا يمكن فهم آياته على وجه الإحاطة والكمال إلا بإدراكها، كما أن هذه العلوم مغترفة من بحار معرفة الله، ولما كانت معرفة الله لا تتم هي الأخرى إلا بمعرفة أفعاله، فينتج عن ذلك كله أن معرفة تلك العلوم وسيلة لتحقيق التوحيد الكامل، ووسيلة لفهم كلام الله وتدبر آياته.

وأما **فخر الدين الرازي** فقد انتقل من جانب التقرير النظري الذي أشار إليه الغزالي إلى جانب التطبيق العملي، وملأ كتابه في التفسير «مفاتيح الغيب» باستطرادات كثيرة من سائر العلوم والفنون، حتى إن البعض حكم على تفسيره هذا بأن فيه كل شيء إلا التفسير، وقد أحس الرازي نفسه بمخالفة صنيعه المشار إليه لما جرت به عادة المفسرين، وما يمكن أن يجره عليه من انتقادات، فرد على مخالفيه بعبارة قاسية يقول فيها: «ربما جاء بعض الجهال والحمقى، وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأملت في كتاب الله ﷻ حق التأمل؛ لعرفت فساد ما ذكرته»(٢).

ثم ساق عدة وجوه يدافع فيها عن طريقته في تفسير القرآن، والاستدلال على أصول العقائد بمقررات تلك العلوم، ومن أهمها(٣):

(أ) أن الله ملأ كتابه من الاستدلال على العلم، والقدرة، والحكمة، بأحوال السمٰوات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وأحوال الشمس والقمر والنجوم، وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها، وأعادها مرة بعد أخرى، فلو لم يكن البحث عنها جائزاً؛ لما ملأ الله كتابه منها.

---

(١) أبو حامد الغزالي «جواهر القرآن» ص٣٠.

(٢) الرازي «مفاتيح الغيب» (١٢١/١٤).

(٣) المصدر السابق (١٢١/١٤).

(ب) أنه تعالى مدح المتفكرين في خلق السمٰوات والأرض فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما فعل، كما قال ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] فحث على التأمل في كيفية بنائها، ولا معنى لعلم الهيئة إلا التأمل في أنه كيف بناها، وكيف خلق كل واحد منها.

(ج) أن المعتقدين في شرف وفضيلة كتاب كالقرآن اشتمل على دقائق العلوم العقلية والنقلية فريقان: **أحدهما**: اعتقد ذلك على سبيل الجملة، دون وقوف على التفاصيل، **والآخر**: وقف على تلك التفاصيل واطلع عليها، ولا شك أن اعتقاد الطائفة الثانية أكمل وأقوى من اعتقاد الأولى.

ويتابع **الزركشي** وجهة النظر السابقة مؤكداً على أن في القرآن علم الأولين والآخرين، وما من شيء إلا ويمكن استخراجه منه لمن فهمه الله تعالى، ويبين وجه الصلة بين ذلك وبين مسائل العقيدة، فيشير إلى أن العلوم كلها داخلة في أفعال الله تعالى وصفاته، وفي القرآن شرح لذاته وصفاته وأفعاله، وهذه كلها أمور تدل على أن في فهم القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً كبيراً، ولا يلزم المفسر أن يقف عند المأثور وحده، بل يبقى ثمة مجال للفهم والاستنباط[(١)].

ونفس الأمر نجده عند **السيوطي**، فالقرآن في رأيه يشتمل على سائر العلوم والمعارف، وليس في العلوم باب ولا مسألة إلا وفي القرآن ما يدل عليها، وفيه عجائب المخلوقات وملكوت السمٰوات والأرض، وما في الأفق الأعلى وما تحت الثرى؛ بحيث لم يحط به علماً إلا المتكلم به سبحانه، ثم رسوله ﷺ[(٢)]، وهو يستدل على صحة هذا الرأي بعدد من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وتطبيقاً لهذا الأساس النظري حاول السيوطي استخراج أنواع العلوم والمهن والصنائع من القرآن الكريم[(٣)]، فالطب مثلاً مداره على نظام الصحة واستحكام القوة، ويكون ذلك باعتدال المزاج، وقد جمع ذلك في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] أما حدوث الشفاء للبدن بعد

---

(١) انظر: الزركشي «البرهان في علوم القرآن» (٢/ ١٥٥).
(٢) انظر: السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (٢/ ١٢٦، ١٢٧).
(٣) المصدر السابق (٢/ ١٢٧، ١٢٨).

اعتلاله، فالإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] والنجارة مشار إليها في قوله: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ﴾ [هود: ٣٧] والغزل في قوله: ﴿نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا﴾ [النحل: ٩٢] والصياغة في قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وهكذا بنفس الربط الظاهري راح يعدِّد أنواع الحرف والصنائع معقباً على ذلك بقوله: «وأنا أقول: قد اشتمل كتاب الله العزيز على كل شيء، أما أنواع العلوم فليس منها باب ولا مسألة هي أصل إلا وفي القرآن ما يدل عليها، وفيه عجائب المخلوقات، وملكوت السمٰوات والأرض، وما في الأفق الأعلى وما تحت الثرى»(١).

وأقول: إنه لا يخفى ما في الربط السابق بين آيات القرآن، وبين الحرف والصنائع المختلفة من تكلف وتعسف، وأخشى أن أقول: إنه لا يخلو من السطحية، فضلاً عن المبالغة غير المحمودة، والقرآن إنما نزل في الأساس ليكون كتاب هداية، ومنهاج حياة، وسبيلاً لإرشاد العباد لكل ما فيه سعادة الدنيا والآخرة، وليس من مقاصده الأساسية أن يعدد الحرف والصنائع أو يحصرها، وربما كان الجديد في كلام السيوطي أنه يجعل اشتمال القرآن على تلك العلوم وجهاً من أوجه إعجازه، وهو الأمر الذي سوف يتطور لاحقاً عند البعض مشكِّلاً ما يعرف بالإعجاز العلمي.

وفي نهاية هذا الاستعراض الموجز لآراء المتقدمين(٢) نشير إلى **أمرين مهمين**:

الأول: أن البحث عن جذور تراثية لنزعة الاعتماد على حقائق العلم في تفسير القرآن أو تأييد الحقائق العقدية، لا يعني انعدام الفرق بين موقف العلماء القدامى، وبين موقف الباحثين المُحْدَثين، أو أن مسلك الفريقين كان واحداً؛ بل إن بينهما فروقاً جوهرية واضحة، ومن ذلك أننا لا نكاد نصادف في كتب المتقدمين الذين أجازوا مبدأ الاستعانة بحقائق العلوم محاولات تطبيقية(٣) تعنى بالربط بين النظرية

---

(١) السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (٢/ ١٢٩).

(٢) وقد اكتفينا بالشخصيات الأربع السابقة؛ نظراً لوضوح هذه الظاهرة عندهم، وإن كان هناك شخصيات أخرى يمكن أن نجد عندها إشارات متناثرة حول هذا الموضوع؛ ومنهم: الراغب الأصفهاني، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، وانظر في تفصيل الكلام عن مواقفهم: د. رزق الشامي «مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة» ص١٢٤ ـ ١٣٣، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٠م).

(٣) وربما كان الرازي استثناء من هذا الحكم العام؛ إذ وصفنا مسلكه في تفسيره «مفاتيح الغيب» بأنه استعانة بحقائق العلم في تفسير القرآن، مع ملاحظة أن كل ما ذكره كان بحسب ما وصل إليه عصره من معارف علمية.

العلمية والحقيقة القرآنية كما هو الحال عند المُحْدَثين، وذلك أن همهم الأساسي في ذلك الوقت كان منصباً على الاقتباس مما نقل إليهم من علوم اليونان، والانتفاع بمقولاتهم الفلسفية والمنطقية في تأييد الحقيقة الدينية، وليرفعوا أي تعارض متوهم بين النقل والعقل.

أما في العصر الحديث فقد ذهب من نصروا هذا الاتجاه العلمي في الاستدلال العقدي وفي التفسير إلى أن القرآن قد أشار إلى المخترعات الحديثة، وكذا ما يعين في الكشف عن بعض غوامض العلوم الطبيعية، وأن من الممكن الاستفادة من ذلك في نصرة الإسلام وعقائده[(١)].

وبهذه التفرقة يتبين أن السابقين جعلوا الحقيقة العقدية أو القرآنية أصلاً ينطلقون منه باحثين عما يؤيده من العلوم الطبيعية، وفي حدود ما وصل إليه عصرهم من معارف، أما المحدثون فهناك الكثيرون منهم - ولا نعمم الحكم عليهم جميعاً - قد جعلوا النظريات أو الحقائق العلمية نقطة البداية، وكلما جد اختراع، أو ظهر اكتشاف، أو نشأت نظرية؛ فتشوا عن آية قرآنية أو أصل عقدي يمكن تطبيق هذا الاكتشاف عليه[(٢)].

والثاني: أنه كما وجد نفر من المتقدمين يذهبون إلى اشتمال القرآن على كل العلوم، ويجوِّزون الاعتماد على تلك العلوم في تفسيره، وتأييد الحقائق العقدية، فقد عارض آخرون هذا المسلك، ولعل من أشهرهم الإمام **الشاطبي**، والذي ناقش هذه القضية في كتابه «الموافقات»؛ حيث بدأ أولاً بتقرير أصل كلي، وهو أن شريعة الإسلام شريعة أمية[(٣)]؛ لأن أهلها كذلك أميون، وقد دلل على هذا الأصل بعدد من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢] وقوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وقول النبي ﷺ: **«إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب»**[(٤)].

---

(١) انظر: د. فهد الرومي «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» (٢/ ٥٦٣).

(٢) انظر: د. عفت الشرقاوي «الفكر الديني في مواجهة العصر» ص٤٠٤، ٤٠٥، ود. فهد الرومي «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» (٢/ ٥٦٢).

(٣) لكن لا بد من التنبيه إلى أن الإسلام قد قضى على حالة الأمية هذه بما حث على العلم والتعلم، وأثنى على العلماء أعظم الثناء، ويكفي أن أول لفظة نزلت من القرآن هي: ﴿ٱقْرَأْ﴾ [العلق: ١].

(٤) رواه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠)، وأبو داود (٢٣١٩)، والنسائي (٢١٤١).

كما ساق عدداً من أوجه النظر والاعتبار؛ منها أن القرآن لو لم يكن على ما يعهده العرب لم يكن عندهم معجزاً، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدناه وألفناه[1].

وبعد أن قرر الشاطبي أمية الشريعة وجريانها على مذهب أهلها ـ وهم العرب ـ بنى على ذلك عدة قواعد، يهمنا منها **قاعدتان** لهما تعلق بموضوعنا، وكل واحدة منهما تثبت عدم صحة مسلك المفسرين للقرآن بحقائق العلوم:

الأولى: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان لهم عرف مستمر في لسانهم وجب احتذاؤه، ولم يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن لهم عرف، فلا يصح ادعاء فَهْمٍ لا تعرفه العرب، سواء أكان ذلك في المعنى أو الألفاظ أو الأساليب[2].

والثانية: عدم صحة دعوى كثير من الناس الذين تجاوزوا الحد، فأضافوا إلى القرآن كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والمنطق وسائر العلوم، مع مخالفة فعلهم هذا لصنيع السلف، وهم أعرف بالقرآن وعلومه وما أُودع فيه، وأما ما ساقوه من الآيات مثل قول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] أو قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فالمراد بها ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو أن المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ[3].

وأما فيما يتعلق بدلائل التوحيد وأصول الاعتقاد، وهل يصح الاعتماد على علوم الفلسفة ـ وهي أبرز أنواع المعرفة العلمية التي كانت متاحة في عصره ـ لإثبات صحتها، والبرهنة عليها؟ فيرى الشاطبي أن الأمر بالنظر الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وما

(١) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٢/ ٤٦، ٤٧).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٣، ٥٤).

(٣) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٢/ ٥٢، ٥٣) ومع أن المفسرين قد حكوا قولين في تحديد المراد من لفظة الكتاب، فقيل: إنه اللوح المحفوظ، وقيل: إنه القرآن، إلا أن أكثرهم مال إلى أنه اللوح المحفوظ، وأظن أن سياق الآية يشهد لذلك، وانظر: الطبري «جامع البيان» (٧/ ١٨٨، ١٨٩)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٦/ ٤٢٠)، وابن الجوزي «زاد المسير» (٣/ ٣٥)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ١٣٢).

أشبهها من الآيات «لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها، ولا يليق بالأميين الذين بُعث فيهم النبي الأمي ﷺ بملة سهلة سمحة، والفلسفة ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس لا يليق الخطاب بتعلمها؛ كي تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية، فكيف وهي مذمومة على ألسنة الشريعة؟»[(١)].

وهكذا يبدو الشاطبي شديد المعارضة والانتقاد لمسلك مَن توسعوا في تفسير القرآن أو تأييد حقائق العقيدة بكل معرفة متاحة لهم، سواء أكانت معاني الآيات القرآنية تشهد لذلك أم لا، وهو يقف برأيه هذا على النقيض تماماً من رأي الفريق الأول، ولعل الصواب في هذه القضية يتمثل في مسلك وسط بين الموسعين والمضيقين، لا يفتح الباب واسعاً دون قيد أو ضبط، ولا يغلقه أمام كل معرفة صحيحة وثابتة.

ثالثاً: أسباب بروز ظاهرة الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في العصر الحديث:

وقد تضافرت مجموعة متنوعة من العوامل والأسباب التي أدت إلى ظهور وانتشار فكرة الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في تفسير النصوص الدينية، أو تأييد قضايا العقيدة في العصر الحديث، مع ملاحظة أن تلك الظاهرة تكاد تمثل سمة عامة في التفكير الديني الحديث؛ نظراً لحدة الاشتباك بين الثقافات المتعارضة، وتجدد النظر العلمي إلى أسرار المادة وحقيقة المخلوقات المادية على نحو غير مسبوق في تاريخ الحضارات.

وقد شارك في هذا النظر أبناء الديانات المختلفة ـ سماوية أو غير سماوية ـ كاليهودية، والمسيحية، والبوذية، والبراهمية، وغيرها[(٢)]؛ بحيث صار من النادر كما يقول العقاد: «أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكونية عندهم على ضوء العلم العصري كما يقولون، وأهم هذه المحاولات ما كان منها متصلاً بمسألة خلق الإنسان الأول، ومسألة السمٰوات وسكانها، ومسألة القيامة والحساب»[(٣)].

---

(١) الشاطبي «الموافقات» (١/ ٢٦، ٢٧).

(٢) انظر: د. عفت الشرقاوي «الفكر الديني في مواجهة العصر» ص٤٠٧.

(٣) عباس العقاد «الفلسفة القرآنية» ص٢٢٣.

ولعل من أبرز العوامل التي أدت إلى رواج تلك الظاهرة، وانتشارها بين عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين ما يلي:

١ ـ التقدم العلمي الهائل الذي وصلت إليه الإنسانية، وبلغت به شأواً غير مسبوق من قبل؛ حيث توالت الاكتشافات، وتعاظمت حركة الاختراع والابتكار، واكتسب الغرب من جراء ذلك كله قوة مادية لم يعهد لها نظير، فسيطر على معظم أقطار العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي على وجه الخصوص، وأفاق المسلمون من هول الصدمة متلفتين حولهم وباحثين عن سبب العلة فيما أصابهم، وسر انتصار عدوهم وتفوقه عليهم.

وإذا بالكثرة الغالبة من الآراء تجمع على أن مرد ذلك إلى تمسك الغرب بالعلم والمنهج التجريبي الحديث وإهمال المسلمين له، فتعالت أصوات المصلحين بضرورة الأخذ به والسير في ركابه، فما دام العلم سبب تقدمهم فلِمَ لا يكون سبب تقدمنا أيضاً نحن المسلمين؟! ثم إن البعض لم يكتفِ بإطلاق هذه الدعوة في المجال الدنيوي وحده؛ بل رأى تعميمها في كافة المجالات، ومنها تفسير القرآن وتأسيس الاعتقاد.

٢ ـ ظهور اتجاهات فكرية تغالي في الافتتان بالعلم، والإعجاب بقوانينه ومنجزاته حتى أضحت تنظر إلى الطرق الاستدلالية العقلية المنطقية التي اعتمد عليها المتكلمون القدامى باعتبارها طرقاً باطلة لا أساس لها من الصحة، أو على أحسن الأحوال لا تثمر اليقين الكافي، وأصبح كثير من أبناء العصور الحديثة يؤمنون بأن الطريقة الصحيحة والمعتمدة للاستدلال المقبول هي التي أنتجها التفكير العلمي، ولذلك يطالبون بإخضاع الحقائق الدينية ـ إذا كانت حقائق صادقة ـ للمقاييس العلمية الحديثة للاستدلال، وإلا جاز للعقل الحديث الذي تعوَّد على نمط معين من الاستدلال أن يشك في صحة حقائق الدين[(١)].

وفي نص مهم يدلل على تأثر نفر من الباحثين المُحْدَثين بمثل هذا المبدأ الذي يغفل التفرقة بين طبيعة كل علم وميدان عمله، وبين المنهج أو نوعية الأدلة المستخدمة فيه، يقول محمد فريد وجدي: «لقد أصبح القول الفصل اليوم للعلم، العلم الذي اتفق قادة الفكر الإنساني على تسميته بهذا الاسم، وهو جملة المقررات

---

(١) انظر: وحيد الدين خان «الدين في مواجهة العلم» ص٣.

اليقينية عن الوجود وكائناته، مما سريت عليه أصول الدستور العلمي، وكل قول لا يحصل على تأييد هذا العلم، أو على الأقل لا يماشي أسلوبه ويترسم حدوده، لا ينال من العقلية المعاصرة المكانة التي يريد أن تكون له»(١).

ثم أشار إلى الخطر الذي يهدد العقائد وأصحابها من هذا المنهج، وضرورة تصدي القادرين له، فقال: «هذا العلم اليوم واقف لنا بالمرصاد ليفعل بعقائدنا مثلما فعل بعقائد الذين سبقونا إليه، والأمة الإسلامية اليوم محفوزة إليه بحكم التربية العصرية، فوجب على القادرين منا على حمايته من الخطر العلمي أن يعملوا على شاكلتهم في هذه السبيل»(٢).

٣ ـ رأى البعض ـ في سعيهم الدائب لمواجهة حالة الانبهار الشديد بالعلم، والاغترار الزائد به ـ أن تفسير القرآن، وإثبات صحة العقائد اعتماداً على الحقائق العلمية يحقق المخرج من هذه الفتنة، ويؤدي إلى العديد من النتائج والثمرات المهمة؛ ومنها:

(أ) زيادة الثقة بالقرآن، والإيمان بأنه كتاب خالد شامل، ودستور للناس إلى يوم القيامة، يصلح لكل زمان ومكان، ولا يستغني عن كنوزه وذخائره أحد، وإدراك وجوه جديدة للإعجاز تزيد المؤمنين ثباتاً وإيماناً.

(ب) استمالة غير المسلمين إلى الإسلام من هذا الطريق العلمي الذي يخضعون له دون سواه، ودفع الخطر المحدق بإيمان المثقفين ثقافة غير إسلامية من شباب المسلمين الذين لا يقتنعون إلا بالعلم، ولا يصدقون بغير مقرراته(٣).

(ج) دفع مزاعم القائلين بوجود عداوة بين الدين والعلم، أو أن القرآن يشتمل على ما يصادم الحقائق العلمية، أو أن تخلف المسلمين يرجع إلى تمسكهم بالقرآن.

(د) زيادة تلاقي القرآن الكريم مع حقائق العلم الناتجة عن الاكتشافات الحديثة، فقد ثبت أن القرآن أشار تصريحاً أو تلميحاً في مواضع مختلفة إلى مجموعة من الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل.

(هـ) محاولة تصحيح ما ورد في بعض كتب التفسير حيال الآيات الكونية، ولا يمكن قبوله نقلاً أو عقلاً؛ كتفسير الصواعق، والسمٰوات السبع، والصخرة المذكورة

---

(١) محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤١.

(٢) المصدر السابق ص٤١.

(٣) See: Thomas Arnold: The Islamic faith, p. 72.

في سورة لقمان[١]، والحكايات المروية عما يسمى بجبل قاف أو نون، وغيرها من القصص الموضوعة والتي كان البعض يتخذها وسيلة للطعن في الإسلام.

٤ ـ وأخيراً فهناك عامل غير مباشر لازدياد نزعة الاعتماد على العلم، وقد جاء بمثابة رد فعل على الموقف السلبي الذي اتخذه نفر من علماء الأزهر ومشايخه في أوائل القرن العشرين من العلوم الحديثة، وقد اتسم هذا الموقف بالتشكك في جدوى دراسة هذه العلوم ونفعها، وكذا معارضة إدخالها ضمن المناهج الدراسية المقررة بالأزهر، والنظر إلى المشتغلين بها بعين التوجس والريبة.

ومن نماذج ذلك معارضة أحد مشايخ الأزهر، وهو الشيخ عبد الرحمٰن الشربيني (ت ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م) لمحاولة محمد عبده إدخال العلوم الحديثة للأزهر، وتدريسها للطلاب، وكان الشيخ الشربيني من أشد منتقدي هذا الصنيع، وفي سؤال وجه إليه من إحدى الصحف عن الغرض الذي من أجله أُسس الأزهر، والخدمة التي يقوم بها للتدريس، أجاب الشيخ الشربيني بقوله: «غرض السلف من تأسيس الأزهر إقامة بيت لله يعبد فيه، ويطلب فيه شرعه، ويؤخذ الدين كما تركه لنا الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم، وأما الخدمة التي قام بها الأزهر للدين ولا يزال يؤديها له فهي حفظ الدين لا غير، وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم العصر، فلا علاقة للأزهر به ولا ينبغي له»[٢].

وقد استفاض محمد عبده[٣] ورشيد رضا[٤] في الرد على هذا الكلام بما لا نطيل بذكره الآن، والمهم هو أن العلوم الحديثة آنذاك كانت كما يقول العقاد: «محرمة لا تدرس ولا يرضى عن طلابها في غير الحلقات الأزهرية»[٥]، وقد تغير هذا الموقف فيما بعد ـ كما هو معروف ـ لكنه في حينه أثار انتقاداً وأثراً عكسيّاً عند عدد غير قليل من الباحثين، ولا سيما من مدرسة محمد عبده والمتأثرين بها[٦].

---

(١) والمقصود بذلك قول الله تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ١٦].

(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/٥٠٢).

(٣) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/١٨٥ ـ ١٩١).

(٤) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/٥٠٢ ـ ٥١١).

(٥) العقاد «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده» ص١٨٤.

(٦) انظر: العقاد، المصدر السابق ص١٩٠، ١٩١، ود. سليمان دنيا «الدين والعقل» ص٣٥، ود. سعيد إسماعيل علي «دور الأزهر في السياسة المصرية» ص٢٠١ ـ ٢١٣، ٢٢٦ ـ ٢٣٢.

رابعاً: حجية الدليل التجريبي ومكانته عند الباحثين المُحْدَثين:

ولعل من المهم قبل أن نستعرض نماذج تطبيقية لاعتماد الباحثين المُحْدَثين على حقائق العلم التجريبي في إثبات مسائل العقيدة، أن ننظر أولاً في طبيعة موقفهم من الدليل التجريبي بصفة عامة، ومدى اعتدادهم به كمصدر معرفي معتبر.

ويمكن أن نقول: إنه ليس ثمة خلاف تقريباً بين مدارس الفكر الإسلامي المختلفة حول إدراج الحس أو التجربة ضمن المصادر المعرفية المعتبرة التي تحصل العلم، ويستفاد منها اليقين، بشرط أن يكون ذلك في المجال أو النطاق الذي يمكن للحواس أن تعمل فيه، ولا أظن أن أحداً منهم أنكر هذا الأمر أو شكك فيه.

فمصادر المعرفة المعتبرة عند المتكلمين، أو أسباب العلم للخلق ـ كما يذكر صاحب «العقائد النسفية» ـ هي «الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل»[(١)]، وحينما عدَّد المتكلمون العلوم الضرورية، أو ما أسموه بالمقدمات القطعية المفيدة لليقين الجازم ذكروا من بينها الحسيات، والمجربات، والمشاهَدات، كما استفاضوا في الرد على شُبَه المشككين في إفادة الحسيات العلم، سواء في الكليات أو الجزئيات بحجة أن الحس كثيراً ما يخطئ، فيرى الصغير كبيراً، كالنار البعيدة في الظلمة، وبالعكس كالأشياء البعيدة، ويرى الواحد كثيراً، والمتحرك ساكناً وبالعكس.

وقد رد المتكلمون عليهم بوجوه كثيرة؛ منها أن الغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور، كجزمنا بأن الشمس مضيئة، كما أن جزم العقل لا يتم بمجرد الإحساس بالحواس؛ بل لا بد مع ذلك من أمور أخرى، فإن انتفت بقي احتمال الخطأ قائماً، ولم يتحقق اليقين[(٢)].

ولا يخرج الاتجاه السلفي عن الحكم السابق، خلافاً لما قد يظنه البعض من أنه يرفض المعرفة الحسية أو لا يعول على معطيات التجربة، وهو ظن غير صحيح أدى إليه الخلط بين موقف السلف من قضايا الألوهية والغيبيات، وبين موقفهم من الأمور العادية وعدم التفرقة بين الأمرين، والواقع أن السلف وإن كانوا يؤمنون بأن الوحي

---

(١) التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١٥، وانظر أيضاً: أبا المعين النسفي «التمهيد لقواعد التوحيد» ص١١٩.

(٢) انظر: الإيجي «المواقف» ص١٤ ـ ١٦، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/٢٣٨ ـ ٢٤١)، و«شرح العقائد النسفية» ص١٤، والظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص١٠، ١١.

هو العمدة وأساس اليقين في الأمور الشرعية، فهم لا يرفضون مطلقاً المعارف الحسية أو يشككون في قيمتها بالنسبة لميادين المعرفة الأخرى؛ بل إنهم يجعلون المعرفة الحسية مصدراً لليقين في الجوانب العملية الكونية، وما عداها فهو ظن متوقف على تأييد التجربة له(١).

وإذا مثلنا بموقف شيخ الإسلام ابن تيمية كنموذج معبر بصدق عن الاتجاه السلفي فسوف نجد أنه يعتبر لدى البعض رائداً من رواد المعرفة التجريبية في الفكر الإسلامي، وثمة دراسات كثيرة عرضت لموقفه من التجربة تفصيلاً، ويكفي أن نشير هنا إلى رفضه منطق أرسطو بقضاياه الكلية، وعدم استناده إلى الواقع الحسي وإيغاله في الصورية(٢).

وفي مقابل ذلك مثلت الحواس عند ابن تيمية إحدى وسائل العقل الأساسية للاتصال بالعالم الخارجي، وبدونها لا يستطيع أن يتصور الأشياء المحسوسة، كما أن الحواس تعد إحدى الطرق الثلاث لتحصيل المعرفة الإنسانية، وعليها يعتمد كل من العقل والخبر، فالعقل من خواصه الاعتبار والقياس والتعميم، ولا بد من اعتماده على مبادئ حسية، وكذلك الخبر لا بد أن يكون في أصله إخباراً عن قضايا حسية، ومن ثم يُخطِّئ الفلاسفة في قولهم بوجود معقولات ثابتة في الخارج لا سبيل للإحساس بها، فذلك غلط محض، والقضايا المجردة لا توجد إلا في الذهن(٣).

وهذه الوجهة العامة للفكر الإسلامي تجاه الدليل الحسي التجريبي يؤيدها ويشهد لها الكثير من نصوص القرآن(٤)، والتي دفعت المسلمين إلى العناية البالغة بالمنهج التجريبي بصفة عامة، حتى صار معلماً بارزاً من معالم الحضارة الإسلامية(٥)، وقد

---

(١) انظر: د. مصطفى حلمي «مناهج البحث في العلوم الإسلامية» ص٤٦ ـ ٤٩، ود. محمد السيد الجليند «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» ص٢٦٤، ود. عبد المقصود عبد الغني «منهج البحث عن اليقين بين السلف والصوفية» ص٢٩.

(٢) انظر: د. عبد اللطيف العبد «التفكير المنطقي» ص٧٤، ٨٢، ٨٣، ود. محمد السيد الجليند «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» ص٢٦٥، و«تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين» ص٨٤.

(٣) انظر: إبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٧١.

(٤) انظر: د. راجح الكردي «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» ص٥٥١ ـ ٥٥٧، ٥٨٧ ـ ٥٨٩، ود. عبد الرحمٰن الزنيدي «مصادر المعرفة بين الفكر الديني والفلسفي» ص٤٩٢ ـ ٥١١.

(٥) انظر: د. عبد اللطيف العبد «التفكير المنطقي» ص٨٨ ـ ٩٨.

تعددت الدراسات التي تثبت بجلاء سبق المسلمين لاكتشاف عناصر المنهج التجريبي[١]، وأنهم كانوا كما يقول فرانتز روزنتال: «ينظرون إلى التجربة والملاحظة في حقول العلم على أنها أمور نافعة من حيث انسجامها أو تلاؤمها مع العلم كله، أو من حيث إنها أساس يقوم عليه نظام شامل»[٢].

ومن الواضح أن توجيه الإسلام في المجال التجريبي قد أخذ أبعاداً متعددة تصب كلها في هدف واحد، وهو حث المسلمين على الاستفادة من هذا الجانب المهم، وتوظيفه فيما يفيدهم، ويسهم في تحقيق واحدة من الغايات الكبرى التي خلق البشر من أجلها وهي الخلافة في الأرض وإعمارها، وقد أشار محمد إقبال إلى ما يسميه بالاتجاه التجريبي العام في القرآن، والذي «كوَّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث، وإنه لأمر عظيم حقّاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات، بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق»[٣].

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث بكل ما اشتمل عليه من تقدم علمي مذهل في المجال التجريبي، أطار لب الكثيرين وأدهش عقولهم، فمن غير المتوقع أن نجد من يشكك في فائدة الحس، أو يطعن في قيمة الدليل التجريبي المستند إلى الوقائع المحسوسة؛ بل نرى ـ على العكس من ذلك ـ إلحاحاً وتأكيداً من الكثيرين على أهمية الاعتماد وضرورته على هذا اللون من الأدلة بصفة عامة، ما بين مستقل ومستكثر، وما بين مقيد بضوابط وشروط إعمالها، ومن بالغ وأسرف إلى حد كبير حتى قصر الطريق إلى المعرفة في الحس وحده دون ما سواه.

ويأتي أصحاب **الاتجاه العلمي التجريبي** في مقدمة المعلين من شأن إعمال الحواس والتعويل على الأدلة التجريبية والكونية، وإثبات عناية القرآن بذلك، ودعوته المسلمين إلى توظيف ما وهبهم الله من حواس لعمارة الكون، وتحقيق مقصد

(١) ومن أشهر هذه الدراسات كتاب الدكتور علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي».

(٢) فرانتز روزنتال «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي» ص١٧٥، ترجمة: د. أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت (١٩٦٥م).

(٣) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص٢١، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية (١٩٦٨م).

الخلافة في الأرض، وفي تتبع فريد وجدي لموقف الإسلام من الحس واهتمامه الكبير به خلص إلى عدة نتائج(١)؛ منها أن الإسلام يجعل أحكام الحس من الوثوق والقوة بحيث لا تقبل جدالاً أو مماراة، ويشنع على الذين يشككون أو يرتابون فيها، كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم: ١٢] وبموازاة ذلك فهو يقضي على الظن والوهم - وهما مضادان للحس ومقابلان له - قضاءً شديداً، وينذر أصحابهما أكبر إنذار، ويحذر من اتباعهما ومجاراة أصحاب الظنون والأوهام، كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وقد أكبر الإسلام من شأن هذا الوجود المشاهَد إلى حد أن أقسم به وبكائناته في غير موطن وسورة من القرآن، ولم يكتفِ بسرد ما تشاهده العين؛ بل حفز العقول للتفكير في العوالم الأخرى غير المرئية، فقال: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: ٣٨، ٣٩].

كما فتح باب الطبيعة على مصراعيه في وجه أتباعه، ودعاهم إلى التفكير في جميع الكائنات، ما دقَّ منها وما عظم، ليس إرضاء لشهوة العقل فحسب، ولكن للوصول إلى مستوى الكمال الذي تتطلع إليه النفوس(٢)، وهو في ذلك ينهج على منوال لم يتوخه دين من قبل؛ مما جعل من الكون وآياته «مفزعاً للسالكين إلى الله، يستهدون بمعالمه، ويستأنسون بآياته في تأملهم، ويسيرون على ضوء هدايته في تطورهم»(٣)، ويكفي قراءة مثل قوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: ٢٠] أو قوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] للدلالة على ذلك.

وخلاصة الأمر عند فريد وجدي: أن الإسلام دين خدمته الطبيعية وعلومها، دون قصد من ذويه، حتى إن نصوصه في هذا القرن صارت أوضح من الضياء، ولا توجد قاعدة أو نظرية دلت عليها التجارب إلا وهي صدى صوت آية قرآنية أو حديث نبوي؛ حتى يكاد يتخيل الناظر «أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية في سبيل رفعة شأن الإنسانية، لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة

(١) انظر: فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٨٥.
(٢) انظر: فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص١١٢، ١١٣.
(٣) المصدر السابق ص١١٠، ١١١.

قواعد الديانة الإسلامية»[١].

ولا شك أن في هذا الكلام نوعاً من المبالغة والتوسع، ويكفي المسلمين أن يتيقنوا أن العلم لم ولن يتوصل إلى حقيقة تتعارض مع قضية ثابتة من قضايا دينهم، ولكنهم ليسوا في حاجة لأن يقال: إن كل قاعدة أو نظرية توصل إليها العلم هي صدى آية قرآنية أو حديث نبوي؛ فالقرآن والسُّنَّة لم يأتيا مطلقاً لتحقيق هذا الغرض.

ومن رواد الاتجاه العلمي التجريبي أيضاً يحكي **طنطاوي جوهري** عن نفسه أنه خُلق «مغرماً بالعجائب الكونية، معجباً بالبدائع الطبيعية، مشوقاً إلى ما في السماء من جمال وما في الأرض من بهاء وكمال»[٢]، ولكنه فوجئ عند تأمله لأحوال الأمة الإسلامية أن أكثر أبنائها مُعْرِضُون عن هذا الأمر إلى أشياء أقل أهمية؛ مما أدى إلى تأخرهم وتسلط الأعداء عليهم، ولذا فقد جعل في مقدمة أولوياته دعوة الأمة كلها إلى العناية بالعلوم الكونية وطلبها، وتدبرها وتأملها، وبذل الجهد في تحصيلها؛ فديننا يأمر بذلك ويحث عليه، ويجعل التوجه للعلم الطبيعي عبادة صامتة، وتسبيحاً عملياً[٣].

بل يذهب طنطاوي جوهري إلى ما هو أبعد من ذلك؛ حيث يرى أن أفضل عبادة المسلم التفكر في عجائب الكون من الرياض والحقول والبساتين[٤]؛ «فهذا هو علم التوحيد، وعلم التوحيد في الحقل والجبل والزرع والشجر والقمر، لا في الكتب المصنفة المشهورة، فهي والله مبعدة عن حكمة الله ومعرفة آياته، وهي مجلبة للشك، إن القرآن أمركم بالنظر في جمال صنع الله، ودقائق حكمته، وجمال بهجته»[٥]، وعلوم الكائنات ـ في رأيه ـ أفضل من العلوم الفقهية؛ لأنها دالة على الله ﷻ، ولأن فيها نظام الأمم وحياتها، والتوحيد مأخوذ من الطبيعة، وحياتنا موقوفة عليها[٦].

وأقول: إنه مع الإقرار بأهمية النظر والتفكر في عجائب صنع الله ومخلوقاته،

---

(١) فريد وجدي «المدنية والإسلام» ص٤٠، ٤١.
(٢) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١/ ٢).
(٣) المصدر السابق (١/ ٢، ٧ ـ ٩، ٣٤).
(٤) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٩، ٢٠، و«تفسير الجواهر» (١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٦).
(٥) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١/ ٢٢٦).
(٦) المصدر السابق (٣/ ١٦٢).

وكون ذلك من أعظم الطرق لمعرفته، فلا يخلو رأي طنطاوي جوهري هذا من نوع مبالغة؛ فالنظر في الطبيعة مطلوب، لكن دراسة التوحيد والفقه أيضاً مطلوبة، والناس مختلفو الأمزجة والتوجهات؛ فمنهم من تقنعه الآيات الكونية المشاهدة، ومنهم من يحتاج إلى العلوم النظرية المؤيَّدة بالأدلة والبراهين، وليس من الصواب الاكتفاء بنوع دون آخر، وأعتقد أن كلام طنطاوي جوهري جاء نتيجة رد فعل لما رآه من أحوال المسلمين في الأعصر المتأخرة، وعدم عنايتهم بالعلم التجريبي العناية التي يستحقها؛ ولذا نجده يوجه نداءً خاصّاً إلى علماء الإسلام للاهتمام بهذه العلوم وحث الأمة عليها.

كما يدعو إلى وجود من يجمع بين علم الدين والدنيا، محذراً من خطر الاقتصار على أحدهما[(١)]؛ لأن علوم الطبيعة والرياضة أصبحت لازمة للحياة لزوم الجسد للروح، وأصبحنا نحتاج إليها في أصغر الصنائع وأكبرها، وأدقها وأعظمها، وإهمالها سبب في فتور الأمة[(٢)]، وهو ينذر المسلمين ويخوفهم من الإعراض عن دعوته، فيقول: «فإذا أبى المسلمون ما ذكرناه فإني أنذرهم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود، وقد بدت بوادرها من الطيارات القاذفات على القرى والشيوخ والصبيان، فمن تكاسل من المسلمين عن هذه العلوم فلا يلومنَّ إلا نفسه»[(٣)].

والاعتداد بالأدلة الحسية التجريبية محل اتفاق بين الاتجاهات الأخرى غير الاتجاه العلمي التجريبي؛ فمن **الاتجاه العقلي** يرى **محمد عبده** أن الحواس تمثل إحدى هدايات أربع منحها الله للإنسان كي يتوصل بها إلى سعادته؛ وهي: الفطرة، والعقل، والدين، إضافة إلى الحواس، والإنسان يشترك مع الحيوان في هداية الحواس، وإن كان الحيوان أكمل من الإنسان فيها؛ حيث يتم عمل حواسه بعد قليل من ولادته، بينما تكمل في الإنسان بالتدريج، وهذه الحواس ـ مع دورها الأساسي والمهم ـ قد تغلط أو تخطئ أو يعطلها الإنسان عن الاستخدام الواجب لها، وهنا يأتي دور العقل والدين فيصححان الغلط، ويتممان النقص، ويرتادان آفاقاً أوسع لا يتأتى للحواس أن تخوض فيها[(٤)].

---

(١) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٣/ ١٦١) (٤/ ٦٤) (٥/ ١٨١، ١٨٨).
(٢) انظر: طنطاوي جوهري «نظام العالم والأمم، أو الحكمة الإسلامية العليا» (٢/ ٤٥٨).
(٣) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١/ ٨).
(٤) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٦٢، ٦٣).

وينبه رشيد رضا إلى أن آيات الله المبثوثة في الكون عبرة وعظة لمن ينظرون في أسبابها، ويدركون حكمها وأسرارها، ويستدلون بما فيها من الإتقان والإحكام والنظام على قدرة مبدعها وحكمته واستحقاقه للعبادة دون سواه، وثمة علاقة وطيدة بين العلم والإيمان، وبقدر ارتقاء المكلف في العلم والإيمان يكمل توحيده وإيمانه، وإنما يشرك بالله أقل الناس عقلاً، وأكثرهم جهلاً[١].

ومن ناحية أخرى، يهاجم المعرضين عن النظر في آيات الله ودلائل قدرته، ويرى أن أكبر خذلان للدين وجناية عليه ألَّا ينظر المنتسبون إليه في آياته التي يوجههم كتابه إلى النظر فيها، ويظن بعضهم أنها مضعفة للدين أو ماحية له؛ مع أن كتاب الله يستدل لهم بها، ويعظم شأن النظر فيها، وصحيح أن دلائل القدرة في الآفاق والأنفس تنطق بلسان حالها أفصح من لسان مقالها، لكن هذا النطق لا يفهمه المعزولون عن السمع والمعادون للعلم، ومن يظنون «أن معرفة الله تقتبس من الجدليات النظرية والأقيسة المنطقية دون الدلائل الوجودية الحقيقية، ولو كان زعمهم حقيقة ـ لا وهماً ـ لكان الله سبحانه قد استدل في كتابه بالأدلة النظرية الفكرية، وذكر الدور والتسلسل وغيرهما من الاستصلاحات ـ أي: الاصطلاحات ـ الكلامية، ولم يستدل بالسماء والأرض، والليل والنهار، والفلك والمطر وتأثيره في الحياة، وغير ذلك من المخلوقات التي أرشدنا القرآن إلى النظر فيها، واستخراج الدلائل والعِبَر منها»[٢].

وإذا كان هناك من ينكر الحقائق العلمية القاطعة ويشكك في نتائجها، وهناك من يسارع إلى الجزم بكل ما ينسب للعلم دون التأكد من صحته، فإن رشيد رضا يحاول التوسط بين الفريقين؛ ويرى أن الحقائق التي توصل إليها العلم الحديث تعتبر حقائق قطعية ثابتة، ومن الخطأ البين ظن البعض أنها تخالف ما بعث الله به رسله، وقد أدى هذا الظن إلى طعن أناس في دين الله، وصد نفر من العلماء التجريبيين عنه؛ لأنهم لا يستطيعون أن يكذبوا حواسهم؛ لكن لا بد من التفرقة بين علوم الكون الثابتة وبين الآراء والأفكار الفلسفية، فهذه الأخيرة ليست سوى نظريات وآراء، بينما علوم الكون عبارة عن العلم بما أودع الله في خلقه من المنافع، وهي أمور ثبت صدقها يقيناً[٣].

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٢/ ٦٣).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٦٤).

(٣) المصدر السابق (٢٩/ ١٤٦).

ومن الاتجاه السلفي يعترض حامد الفقي على عد ابن القيم النظر في آيات الله المشهودة للاستدلال بها على توحيده ومعرفته من المستحبات فحسب، والصواب في رأيه: أن النظر والتأمل في آيات الله الكونية من أوجب الواجبات، ودليل الوجوب هو ورود الأمر به كثيراً وعلى سبيل التشديد في القرآن الكريم، كما جاء الوعيد والتحذير لمن عمي أو غفل عن آيات الله الكونية؛ وما ذاك إلا لأن العمى عنها يؤدي بصاحبه إلى التكذيب بآيات الله في الأنفس والآفاق، وبآياته القرآنية، ثم يثمر ذلك اتخاذ الآلهة والأولياء والشفعاء من المخلوقين؛ ولذا «فمن المحال أن يكون إيمان بالله وكتابه ورسوله إلا ثمرة التفكير في آيات الله في الأنفس والآفاق»[١].

ويضاف إلى الأقوال السابقة الموقف المغالي في قيمة التجربة الحسية، والمفتتن بها أشد الافتتان، وهو موقف المتبنين للفلسفة الوضعية المنطقية، وقد أشرنا في فصل سابق إلى أن هذه الفلسفة لا تكتفي بمجرد الاعتماد على التجربة الحسية والإعلاء من قيمتها؛ بل تراها الوسيلة المعرفية الوحيدة التي يمكن التعويل عليها، وتشكك في إمكان التحدث عن أشياء غير محسوسة، وتعتبر الميتافيزيقا كلها كلاماً فارغاً لا يرسم صورة ولا يحمل معنى؛ ومن ثم لا يجوز البحث فيها أو الاختلاف في الرأي حولها، ويجب أن تحذف تماماً من دائرة الفلسفة والعلم، ولا يبقى بين أيدينا سوى العلوم الطبيعية والرياضية[٢].

وهكذا نخلص إلى أن الاعتداد بالحس والتجربة يمثل سمة عامة اشتركت في القول بها كافة تيارات الفكر الإسلامي ومدارسه في القديم والحديث، وإن كان ذلك لم يمنع بعض الباحثين المُحْدَثين من التنبيه على عدة حقائق مهمة؛ هي:

١ ـ أن التجربة والمشاهدة ليستا الوسيلتين الوحيدتين لتحصيل المعرفة القطعية، والعلم اليقيني لا ينحصر في العلوم التي شوهدت وتم استخلاصها بالتجربة المباشرة، ولا يستطيع العلم الحديث أن يدعي اقتصار الحقيقة فيما علمناه بالتجربة الحسية[٣]، وقد اعترف بذلك كثير من العلماء الغربيين[٤]؛ ومنهم البروفسير ماندير

---

(١) حامد الفقي «التعليق على مدارج السالكين لابن القيم» (١/ ١١٨).

(٢) انظر: د. زكي نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص٣، ١٧، ٣٦، ود. زكريا إبراهيم «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص٢٦٧ ـ ٣١٤، ود. عبد اللطيف العبد «التفكير المنطقي» ص١٠٤ ـ ١٠٦.

(٣) انظر: وحيد الدين خان «الإسلام يتحدى» ص٦١ ـ ٦٣.

(٤) انظر: د. محمود عثمان «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» ص٤٩٢ ـ ٥١١.

(A.E.Mander) حيث قال: «إن الحقائق التي نتعرفها مباشرة تسمى الحقائق المحسوسة، بيد أن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق المحسوسة؛ فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا في هذا السبيل هي الاستنباط؛ فهذا النوع من الحقائق هو ما نسميه بالحقائق المستنبطة، والأهم هنا أنه لا فرق بين الحقيقتين، وإنما الفرق هو في التسمية؛ من حيث تعرفنا على الأولى مباشرة، وعلى الثانية بالواسطة، والحقيقة دائماً هي الحقيقة، سواء عرفناها بالملاحظة أو بالاستنباط»(١).

ويؤيد ذلك أن الخطأ في الحواس لا يقل عن الخطأ في المعقولات؛ بل ربما فاقه بمراحل، والشاهد خير دليل، كما أن التجربة تعطي نتيجة جزئية، وتعميم الحكم متوقف على العقل، ثم على فرض أن العلوم كلها قائمة على التجربة، فمن البديهي أن التجربة نفسها لا تثبت عن طريق تجربة أخرى، وإلا لزم التسلسل، وهو باطل؛ ومن ثم فصحة التجربة لا تستند على الحس؛ بل على العقل(٢).

وقد هاجم دكتور محمد البهي من يعتنقون الفلسفة الحسية، فيدفعهم ذلك إلى الطغيان وإنكار ما وراء الإدراك الحسي، مشيراً إلى أن مشركي قريش على أيام الرسول ﷺ رأوا أن مصدرهم الوحيد في المعرفة هو عالم المحسوسات، واعتقدوا أنهم وصلوا إلى حقائق لا يجوز لهم أن يعرضوا عنها، ويأخذوا بحقائق أخرى خارجة عن نطاق مشاهدتهم، مع أن معارفهم كانت مجرد أسماء لا مسميات لها في الواقع الخارجي، وقد وسمهم القرآن باتباع الظن والانخداع بالحس، فاعتقدوا في كائنات محسوسة ـ ليست سوى أحجار ـ إمكانية التأثير والنفع والضر، وطاوع عقلهم ما انخدعوا فيه من حس؛ فكان ما انتهى إليه العقل ظناً وهوى، لا حقيقةً ولا علماً(٣).

وقال ﷻ مخبراً عنهم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ

---

(١) See: A.E.Mander: man the unknown, p. 15.
نقلاً عن وحيد الدين خان «الإسلام يتحدى» ص٦٢.

(٢) انظر: علاء الدين سلطان «النفس الإنسانية بين القرآن الكريم والدراسات النفسية الحديثة» ص٢٤٤، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).

(٣) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٢٩٠، ٢٩١.

أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩ ـ ٢٣].

ولا ينكر أحد أن الحس قد يدرك إدراكاً خاطئاً يؤدي بالعقل إلى قصور في الحكم والتصور، كما يقع العقل أحياناً على أشياء لا يدرك حقائقها في الخارج، وتكون في الواقع رموزاً لا مدلول لها، ويؤدي حسن الظن بالحواس أو الثقة في العقل إلى انخداع صاحبهما بما ظنَّه؛ ومن ثم يحدث الخلط والغلط(١).

ويصف الدكتور سليمان دنيا الاعتماد على التجربة وحدها وإنكار ما عداها من وسائل العلم والمعرفة بأنه «نكسة في تاريخ الإنسانية، وتأخر ورجعية، إنه يمثل دور الطفولة في مراحل تطور البشرية، ألا ترى كل شيء في نظر الطفل هو مادة، ولا وجود عنده إلا لما هو مادي؟»(٢).

كما يشير يوسف الدجوي إلى أن العكوف على الحس وإهمال ما سواه من المصادر المعرفية من شأن الحيوان لا الإنسان؛ فالحيوانات تعرف الأسباب الأخيرة ولا تلتفت ـ فيما يبدو لنا ـ إلى المسبب الأول، وإذا ضربت بحجر ولم تَرَ الضارب عضت الحجر؛ لظنها أنه الضارب، ولا يخطر ببالها أن شخصاً ما قد ألقاه، والماديون ـ ومن لا يقبلون سوى الحسيات ـ يقتربون كثيراً من هذا الموقف حينما يعكفون على الظواهر الحسية والقوانين التي أودعها الله في المخلوقات، ولا ينطلقون منها إلى معرفة الخالق سبحانه، مع أنهم ينقضون موقفهم هذا حينما يثبتون كثيراً من القوانين والحقائق غير المرئية؛ مثل: القوة والطاقة والجاذبية وغيرها(٣).

وعلى سبيل التنزل والفرض الجدلي، فيمكن الطعن على الحس أكثر مما يطعن على العقل؛ فإدراكنا للعالم الخارجي إنما يعتمد على الحواس، والحس غير مأمون؛ فقد نرى الصغير كبيراً أو العكس، فما الذي يؤمننا أن نكون مخطئين فيما نحس به؟ ثم ماذا يؤمننا أن تكون هناك أشياء لا تدرك إلا بحالة أخرى لا تخلق فينا، مثلما يوجد في بعض الحيوانات التي تدرك ما لا يدركه الإنسان؟ أوَليس من الممكن أن تكون الأشياء في الواقع على غير ما أدركناه بحسنا؟ وحينئذ يكون الواجب «التعويل على العقل لا على الحس، والثقة بالبرهان لا بالعِيان، وإن رأيتم

---

(١) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث» ص٢٩١.

(٢) د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» القسم الأول ص٤٤.

(٣) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/٣٣ ـ ٤٠).

أن ذلك إفراط فليس دواء الإفراط إلا الإفراط، والعقل أولى أن يكون ذا سلطان، ومرجع الإنسان»(١).

ولا أعتقد أن مثل هذا الكلام وما يماثله يقصد من ورائه التشكيك التام في حجية الدليل التجريبي، أو نفي اعتبار الحواس من ضمن المصادر المعروفة المعتبرة؛ وإنما هو بمثابة رد فعل ومحاولة لكفكفة غلو المعولين على الحواس فقط وإهمال ما سواها، أو على الأقل جعلها المصدر اليقيني الوحيد، وتفضيلها على العقل أو الوحي.

٢ ـ التحذير من الافتتان الشديد بكل ما يسمى علماً تجريبياً، أو الانبهار بكل ما ينسب إليه، ثم محاولة لي أعناق الحقائق العقدية الواردة في النصوص لتتلاءم معه، حتى ولو لم يكن ذلك الموصوف بأنه حقيقة علمية قد ثبت بصورة يقينية قاطعة.

ومن اللافت للنظر أن نفراً من المنتمين للاتجاه العلمي التجريبي قد رفعوا أصواتهم محذرين من هذا المسلك، ومن بينهم د. محمد أحمد الغمراوي الذي انتقد افتتان بعض معاصريه بكل ما ينسب للعلم أو ينتمي إليه، وكأن لقب العلم لقب سحري تفتح له العقول مغاليقها بالرغم عنها؛ وذلك ظناً منهم أن العلم الحديث مبني على البرهان الحسي، فما يقال باسمه لا بد أن يكون قد ثبت وقامت عليه أدلة قاطعة، وهذا التصور غير صحيح؛ فليس كل ما ينسب إلى العلم ينتمي إليه، ولا كل ما ينتمي إلى العلم مفروغ من إثباته، فكما أن في العلم الحقائق، ففيه أيضاً القضايا المفتقرة إلى الإثبات(٢).

ويكاد كتاب مصطفى صبري «القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون» يقوم بأكمله على نقد ظاهرة الإعجاب الطاغي بالعلم، وكل ما يمت له بصلة من بعض الكُتَّاب المعاصرين، ومحاولتهم تطبيق منهجه على العقائد؛ مما انتهى بهم إلى أقوال خطيرة؛ كإنكار المعجزات الحسية، أو تأويلها تأويلاً بعيداً يفرغها تماماً من مضمونها.

٣ ـ لا يتوقف الإيمان بالغيبيات وجميع الحقائق العقدية التي أتى بها الوحي ـ كإثبات وجود الله وأسمائه وصفاته، والملائكة، والروح، والجن، ومعجزات

---

(١) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٣٥).

(٢) «مجلة الفتح» ص١، ٢، العدد ٦٤، السَّنَة الثانية (ربيع الثاني ١٣٤٦هـ ـ سبتمبر ١٩٢٧م).

الأنبياء، وتفاصيل اليوم الآخر ـ على إثبات العلم الحديث لها، ويكفي أن العلم لا يستطيع نفي أو الحكم باستحالة حقيقة منها اعتماداً على دليل قاطع مقبول.

وقد اعتبر مصطفى صبري أن من الجهل الشديد اتخاذ التجربة الحسية مقياساً وحكماً في الميتافيزيقيات بناء على كونها المقياس الأسلم والأقوم في الطبيعيات، ثم يُرتب على ذلك مثلاً الحكم بعدم ثبوت وجود الله؛ لأن التجارب الحسية لم تثبته، أو الزعم بأنه لا اعتداد بأي علم غير العلم الطبيعي وما ثبت بوسائله، مع أن وجود الله سبحانه خارج تماماً عن مجال العلوم الطبيعية والحسية، وطريقها في الإثبات أو النفي[١].

وفي نفس المعنى يذكر الشيخ محمد الخضر حسين ـ وهو بصدد الكلام عن وجود الروح والجن والشياطين ـ أن نصوص الشرع قد دلت على وجود هذه الأشياء؛ فلا يصح أن نتوقف في الإيمان بها «على أن يثبتها العلم البحت، ويكفينا أنه لا يستطيع نفيها بدليل منطقي يسلمه العقل إذا خلا ونفسه»[٢].

٤ ـ التجربة الحسية حينما تفيد علماً للقائم بها، فهذا العلم موقوف على تدبير من الله سبحانه، «وقد أثبت العلم الحديث أن المعرفة الحسية لا شأن لها بما يسمى الشيء في ذاته، إنما هي تمثل هذه الأشياء، كما تؤثر في حواسنا فحسب، وبما أن هذه الحواس قد خلقها الله سبحانه على نحو معين دون غيره، فإن الخالق سبحانه يحدد لنا بذلك وجه التأثير الذي نتأثر به بالحواس من هذه الأشياء، وبناء على ذلك يمكن القول بأن معارفنا الحسية تنفذ إلينا من خلال إرادة إلهية وتدبير إلهي»[٣].

وقد ذهب كثير من المتكلمين القدامى إلى أن العلوم النظرية موقوفة في حصولها على العلوم الضرورية، وهذه الأخيرة من فعل الله سبحانه الذي يسَّر للإنسان أسباب العلوم، وأزال عنه الموانع، كما أشار عدد منهم؛ كابن حزم، والحليمي، والفيلسوف العامري إلى أن الوحي مصدر وأصل للعلوم التجريبية جميعها؛ باعتباره مصدراً أوليّاً وضروريّاً للمعرفة، ومن المشاهد أنه لا بد للصناعات والعلوم المختلفة من تعليم يتلقاه العبد بداية؛ ومن ثم يتعين القول بأن هناك مَن علَّمهم الله اهتداء

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٤٥٢).

(٢) «مجلة لواء الإسلام» ص٦٣، العدد الأول من السُّنَّة الرابعة (رمضان ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م).

(٣) د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٣٥٠.

دون معلم، ولكن بوحي أو إلهام من عنده[(١)].

٥ ـ وجد من بين الباحثين المُحْدَثين من توقف في إفادة التجربة للعلم اليقيني الجازم، وإن كانوا لا يعنون بذلك إخراجها من جملة مصادر المعرفة المعتبرة في مجال الطبيعيات، ومن هذا الفريق مصطفى صبري، والذي رأى أن التجربة لا تفيد القطع واليقين مهما اطردت نتائجها، ولا تبلغ مبلغ الضرورة والوجوب مهما كثر عدد التجارب الواقعة في الزمن الماضي إذا ما قورنت بالحالات غير المتناهية في المستقبل، وهو يستشهد على رأيه بأقوال عديدة لفلاسفة غربيين؛ كهيوم، وكانت، ومالبرانش[(٢)].

ثم يخلص إلى أن الدليل العقلي وحده هو المفيد لليقين والقطع والعلم الضروري[(٣)]، ويفضله على الدليل التجريبي من وجوه كثيرة ـ أشرنا إليها سابقاً ـ كذلك يدعو الدكتور سليمان دنيا المعولين على التجربة وحدها لمراجعة أنفسهم؛ لأن القول بإفادة التجربة لليقين ما زال مفتوحاً، ويحتاج لأبحاث قاطعة تفضي إلى رأي حاسم[(٤)].

وعلى غرار هذا الموقف المشكك في إفادة العلم التجريبي لليقين والقطع يجزم سيد قطب بأن الحق المستيقن الوحيد الذي ليس هنالك حق مستيقن غيره، هو ما كان متلقى من مشكاة الشرع وخبر الوحي، وكل ما سواه فمعرفة ظنية، ونتائج محتملة لا قطعية، وحتى حقائق العلم التجريبي لا تعدو أن تكون مجرد احتمالات راجحة وظنية، وليست قطعية الدلالة أو مطلقة الدلالة، وقد ساق عدداً من الأدلة على ذلك؛ ومنها[(٥)]:

(أ) العلم التجريبي قائم على البرهان القياسي في تعميم النتائج، وليس على الاستقراء والاستقصاء التامين؛ لعدم إمكان البشر القيام باستقراء كامل وتام، ومن المسلم به في المنطق والعرف العلمي أن البرهان القياسي ظني لا قطعي، وهو مقيد الدلالة، وليس مطلقاً.

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص٢١٦، ٢١٧، د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص٣٤٩ ـ ٣٦٧، ود. رزق الشامي «مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة» ص٦٠ ـ ٦٢.

(٢) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٣٠ ـ ٣٨.

(٣) المصدر السابق (٢/١٠٧، ١٠٨، ١٧٤) (٣/٧٩).

(٤) انظر: د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيق «معيار العلم للغزالي» ص٤٢ ـ ٤٦، ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٥) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٦٦، ٣٢٢، ٣٢٣.

(ب) طبيعة العلم التجريبي تعتمد على قيام الإنسان بالتجربة على قدر محدود من المادة التي هي موضوع التجربة، ثم يقيس ما لم تتناوله التجربة على ما تناولته؛ لأن كل أجزاء المادة ليست في متناول يده ولا تحت سلطانه البشري المحدود، إضافة لكون الظروف والعوارض ليست خاضعة له، وعمر البشر عموماً قصير لا يمكّنهم من القيام بإجراء التجربة على كل جزء من أجزاء المادة.

(ج) وأخيراً، فهناك عامل النسبية الذي يتدخل في التجربة من خلال الملاحظات والاستنتاجات والأحكام البشرية على الظواهر، وكلها عرضة للتبدل والتطور؛ مما يجعل كل نظرية أو قانون يصل إليه البشر نسبيّاً لا مطلقاً، وأما الحقائق القطعية والمطلقة فلا يملكها إلا الله وحده.

ومن الواضح ـ كما أشرنا من قبل ـ أن هذه الإشكالات الموجهة للمعرفة التجريبية لا تعني نفي قيمتها أو فائدتها، وإنما تحاول مواجهة المغالين فيها، أو مَن يحصرون المعرفة الجديرة بالاعتبار فيما ثبت عن طريق التجربة دون غيرها.

خامساً: نماذج تطبيقية للاستدلال بحقائق العلم التجريبي على المسائل العقدية:

تبين لنا من خلال النصوص والمواقف التي عرضنا لها سابقاً أن الاعتداد بالدليل التجريبي والاعتماد عليه كمصدر معرفي معتبر في مجال القضايا المحسوسة والمشاهدة من الأمور التي ليس حولها خلاف، وتمثل سمة عامة للفكر الإسلامي، ويشهد لذلك العديد من النصوص الشرعية، ويبقى سؤال مهم يعنينا الآن يجب أن نقف عنده بعض الشيء؛ وهو: هل يقتصر استخدام الدليل التجريبي الذي أقر الجميع بحجيته على الأمور المحسوسة والمشاهدة فحسب، أم يمكن توظيفه والاستفادة منه أيضاً في الأمور الشرعية الدينية؟ وإذا قلنا بجواز ذلك، فكيف؟ وفي أي مجال يمكن أن يتم هذا الأمر؟

وقد برزت في العصر الحديث على وجه الخصوص ثلاثة مجالات نادى البعض بضرورة الاستفادة من حقائق العلم التجريبي فيها، وثار اختلاف كبير حول مدى مشروعية ذلك وجدواه؛ وهذه المجالات هي:

(أ) **التفسير**: حيث ظهر ما يعرف بالتفسير العلمي، وقد تأثرت التعريفات التي قدمت لهذا اللون من التفسير بموقف أصحابها من مشروعيته والفائدة المبتغاة من ورائه، وعلى سبيل المثال فقد عرفه البعض بأنه «التفسير الذي يحكم الاصطلاحات

العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»[١]، ولا يخفى ما في التعبير بلفظ «يحكم» من دلالة على تبني موقف الرفض لهذا التفسير.

وهناك تعريفات أخرى أكثر حيادية، ولا تظهر موقفاً مسبقاً من التفسير العلمي؛ كتعريفه بأنه «اجتهاد المفسِّر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي»[٢]، أو هو «التفسير الذي يحاول فيه المفسر فهم عبارات القرآن في ضوء ما أثبته العلم»[٣].

(ب) **إعجاز القرآن**: حيث ظهر ما يعرف بالإعجاز العلمي، وقد عرفه البعض بأنه «إخبار القرآن الكريم أو السُّنَّة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي، وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن الرسول ﷺ»[٤]، أو هو «إظهار صدق الرسول ﷺ بما حمله الوحي إليه من علم إلهي ثبت تحققه، ويعجز البشر عن نسبته إليه أو إلى أي مصدر بشري في عصره»[٥].

وبعيداً عما في هذين التعريفين من طول فيمكن أن نقول: إن المقصود من الإعجاز العلمي للقرآن الكريم هو إخباره عن حقائق علمية أثبت العلم التجريبي الحديث صحتها، ويستحيل أن يأتي بها رسول الله ﷺ من قبل نفسه؛ بل لا بد أن تكون وحياً من الله سبحانه.

(ج) **العقيدة**: حيث ظهر اتجاه يعتمد على العلم التجريبي في البرهنة على قضايا العقيدة، أو دفع الشبه عنها.

وكما هو واضح من خلال التعريفات السابقة فإن هناك عدداً من أوجه الاتفاق والافتراق بين كل من التفسير العلمي والإعجاز العلمي من جهة، وبين الاعتماد على العلم التجريبي في الاستدلال العقدي من جهة أخرى.

---

(١) أمين الخولي «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» ص٢١٧.

(٢) د. فهد الرومي «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» (٢/ ٥٤٩).

(٣) أحمد أبو حجر «التفسير العلمي في الميزان» ص٦٦.

(٤) عبد المجيد الزنداني «الإعجاز العلمي تأصيلاً ومنهجاً» «مجلة الإعجاز العلمي» ص١٠، العدد الأول (صفر ١٤١٦هـ ـ يوليه ١٩٩٥م)، وانظر أيضاً: د. أحمد فؤاد باشا «في فقه العلم والحضارة» ص٧٤.

(٥) نورة محارب «تفسير القرآن الكريم في ضوء النظريات التجريبية الحديثة» ص١٩٩.

فمن حيث الموضوع: يقتصر كل من التفسير والإعجاز العلمي على آيات القرآن وحدها، والباحث فيهما ينطلق من الآية القرآنية باحثاً عما يفسرها من حقائق العلم، أو ما يدل على سبق القرآن البشر في الإشارة إلى حقيقة علمية معينة، وإن كان التفسير العلمي أرحب مساحة من الإعجاز العلمي؛ لأنه لا يشترط أن تكون كل آية يستعان بالعلم في تفسيرها متضمنة للدلالة على حقيقة علمية، أما الاستدلال العلمي التجريبي على مسائل العقيدة فهو أوسع مجالاً من التفسير والإعجاز، ولا يقتصر على آيات القرآن؛ بل يبحث عن كل حقيقة علمية يمكن الاستفادة منها في البرهنة على صحة أصول العقيدة، سواء وردت في القرآن أم لم ترد.

ومن حيث الغاية أو الهدف: يشترك النوعان الأولان في هدف واحد؛ وهو إثبات صحة الرسالة وصدق القرآن وأنه موحى به من عند الله سبحانه ـ وإن بدا ذلك بصورة مباشرة في مجال الإعجاز وبصورة غير مباشرة في مجال التفسير ـ أما الأمر الثالث، فهو يهدف أيضاً إلى نفس الغرض، ولكنه لا يقتصر عليه فقط؛ بل يهدف إلى إثبات سائر الأصول العقدية الأخرى؛ مثل: وجود الله ووحدانيته واليوم الآخر وغير ذلك.

وثمة فرق آخر مهم بين هذه الأنواع الثلاثة؛ وهو أنه لا بد لمن يخوض في مجال التفسير أو الإعجاز العلمي للقرآن أن يلتزم بضوابط فهم اللفظ القرآني الذي يدعي تضمنه لحقيقة علمية، والتقيد بما يستفاد من نصوصه بحسب قواعد اللغة ومدلولاتها، وإلا كان صنيعه مشوباً بالتكلف والتعسف، أما مجال الاستدلال العقدي فمساحة الحركة فيه أوسع، وكل ما يلزم المعتمد عليه هو صحة الدليل الذي أتى به، ويقينيته من جهة، ثم دلالته على المطلوب؛ وهو إثبات المسألة العقدية المعينة من جهة أخرى.

ولما كان موضوع دراستنا منصباً على مسائل العقيدة، فمن الضروري أن يتركز اهتمامنا على المجال الثالث دون سابقيه، لكن عند التأمل نجد أن للمجالين الأول والثاني صلة قوية بمجال العقيدة؛ فالهدف الأساسي من إثبات الإعجاز العلمي للقرآن هو البرهنة على صحة الوحي وصدق النبي ﷺ، وذلك أصل أصيل من أركان الاعتقاد، كما أن التفسير العلمي لا يخلو من التعرض لآيات عقدية، ومن مقاصده الأساسية عند أصحابه: إثبات صدق القرآن، وأنه وحي من الله تعالى؛ حيث اشتمل على حقائق علمية لم تعرفها البشرية إلا بعد قرون طويلة من نزول القرآن الكريم.

وقد ظهرت آثار هذا التداخل بصورة واضحة في مواقف الباحثين المُحْدَثين من هذه القضية التي نحن بصددها؛ حيث كثر كلامهم جدّاً عن التفسير أو الإعجاز العلمي، بينما لا نجد نصوصاً نظرية كثيرة في الكلام حول حكم الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في الاستدلال العقدي.

وربما كان سبب ذلك أن من جوَّز مبدأ التفسير أو الإعجاز العلمي فهو يؤيد من باب أولى التعويل على حقائق العلم في الاستدلال العقدي، لكن العكس غير صحيح؛ إذ نجد بعض الباحثين المُحْدَثين ممن هاجموا التفسير العلمي لا يجدون أي مانع من إبراز جوانب الإعجاز العلمي في القرآن والسُّنَّة، أو الاعتماد على الأدلة التجريبية في مجال العقيدة.

وبالنسبة لقضية التفسير العلمي على وجه الخصوص فقد تباينت آراء الباحثين المُحْدَثين تبايناً شديداً تجاه هذا النوع من التفسير[1]:

فهناك من أيده واستعمله بإسراف أو توسط؛ مثل: **طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي، ومحمد بخيت المطيعي، ود. محمد أحمد الغمراوي، ود. محمد توفيق صدقي، وعبد الرزاق نوفل**[2].

---

(١) وانظر في تفصيل المواقف والآراء المختلفة حول التفسير العلمي: د. فهد الرومي «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» (٢/ ٥٦٣ ـ ٦٠٠)، وأحمد أبو حجر «التفسير العلمي في الميزان» ص١٦٩ ـ ٣٣٦، ود. يوسف القرضاوي «كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟» ص٣٦٩ ـ ٣٧٨، وحمودة سند «تفسير القرآن والعلوم الحديثة» ص١٦٠ ـ ٢١٠، ود. حسين نصار «الإعجاز العلمي في القرآن الكريم» ص٤٨ ـ ١١٦، ١٦١ ـ ٢٠١، ود. بكر زكي عوض «التفسير العلمي للآيات الكونية ومواقف العلماء منه» ص٤٨٦ ـ ٥٠٢، «حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر» العدد العاشر (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

(٢) وسبق أن أشرنا في المدخل التمهيدي إلى أنه ما من أحد من أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي إلا وله كتاب أو أكثر تناول فيه قضية العلاقة بين القرآن ـ أو الإسلام عموماً ـ وبين العلم، وفي تلك الكتب نجد نماذج كثيرة جدّاً للتفسير العلمي، ومن أمثلتها: «القرآن والعلوم العصرية» لطنطاوي جوهري، وله أيضاً «جواهر العلوم»، و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر»، و«التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، إضافة لتفسيره الضخم «الجواهر»، ولفريد وجدي كتاب «الإسلام في عصر العلم»، وكتاب «الإسلام دين عام خالد تحليل دقيق لأصول الدين الإسلامي تحت ضوء العلم والفلسفة»، وللدكتور محمد أحمد الغمراوي كتاب «الإسلام في عصر العلم»، ولعبد الرزاق نوفل عدة كتب في هذا الموضوع؛ منها: «الله والعلم الحديث»، و«القرآن والعلم الحديث»، و«السُّنَّة والعلم الحديث»، و«المسلمون والعلم الحديث»، وللدكتور توفيق صدقي إضافة لكتابه «دروس في سنن الكائنات» بحث بعنوان: =

وهناك من عارضه بشدة، وانتقد إسراف أصحابه؛ مثل: **محمد رشيد رضا**[(١)]، **ومحمد مصطفى المراغي**[(٢)]، **ومحمود شلتوت**[(٣)]، **ومحمد الخضر حسين**[(٤)]، **وعبد العظيم الزرقاني**[(٥)]، **وعباس العقاد**[(٦)]، **وسيد قطب**[(٧)]، **وأمين الخولي**[(٨)]، **وزوجه بنت الشاطئ**[(٩)]، وغيرهم[(١٠)].

أما الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في الاستدلال العقدي، أو اعتبار الإعجاز العلمي أحد أوجه إعجاز القرآن الكريم، فقد أقر هذا المسلك نظريّاً وطبقه عمليّاً عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين، وارتفعت أصواتهم داعية إلى إبداء مزيد من الاهتمام والعناية بما توصل إليه العلم التجريبي من حقائق، والعمل على الاستفادة

= «القرآن والعلم» نشر بمجلة المنار (١١/ ٣٦١ ـ ٣٦٧، ٤٤١ ـ ٤٥٤)، وله بحث آخر بعنوان: «الفلك والقرآن» نشر أيضاً بـ«مجلة المنار» (١٤/٥٧٧ ـ ٦٠٠)، وأما الشيخ محمد بخيت المطيعي فعلى الرغم من أنه ليس من أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي، فإننا نجد له كتابين في هذا الموضوع؛ وهما: «تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية»، و«توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن».

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٧، ١٠٢، ١٧٦، ٢٠٧، ٢١٢)، و«مجلة المنار» (٣٠/ ٥١٥ ـ ٥١٧، ٦٢٤ ـ ٦٣٢) (٣٣/ ٥٢٠ ـ ٥٣٥، ٧٨٠).

(٢) انظر: محمد مصطفى المراغي «حديث رمضان» ص١١، ٦١، ٦٢، و«بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها» ص١١، ١٢، وتقديمه لكتاب «الإسلام والطب الحديث» لعبد العزيز إسماعيل ص٥ ـ ٧.

(٣) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٣٩٤، ٤٢٥، و«تفسير القرآن الكريم» ص١١، ١٣، ١٤.

(٤) انظر: محمد الخضر حسين «بلاغة القرآن» ص٢٥، و«رسائل الإصلاح» (٣/ ٩٧).

(٥) انظر: عبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (٢/ ٩٧ ـ ١٠٦، ٣٥٣ ـ ٣٦١، ٣٨٢ ـ ٣٨٩).

(٦) انظر: عباس العقاد «الفلسفة القرآنية» ص١٠ ـ ١٢، ١٦٦، ١٦٧.

(٧) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ١٥٦، ١٨١ ـ ١٨٤) (٤/ ١٨٥٧، ١٨٥٨، ٢٠٦٥، ٢١٣٤، ٢٣٧٦)، و«مقومات التصور الإسلامي» ص٣٢٢ ـ ٣٢٩.

(٨) انظر: أمين الخولي «من هدي القرآن» ص٩، ٦٩، و«مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» ص٢١٧ ـ ٢٢٣.

(٩) ولها كتاب خاص عنوانه: «القرآن والتفسير العصري» تردُّ فيه على الدكتور مصطفى محمود، وتنتقد الطريقة التي انتهجها في تفسير القرآن الكريم.

(١٠) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة» ص٣٠، ٣١، ود. محمود قاسم «تفسير مجهول ومثير للقرآن» للمتصوف الكبير محيي الدين ابن عربي، ضمن «القرآن نظرة عصرية» لمجموعة باحثين ص٢٦، ود. محمد محمد حسين «أزمة العصر» ص١٥٩ ـ ١٧٤، ومحمد الغزالي «الطريق من هنا» ص١٠٧ ـ ١١٧.

منها وتوظيفها توظيفاً جيداً في الاستدلال على المسائل العقدية المختلفة، ولا سيما الأصول الكبار؛ كإثبات وجود الله، ووحدانيته، والنبوة، والوحي، والبعث بعد الموت.

ويأتي في مقدمة هذا الفريق: مؤيدو التفسير العلمي؛ من أمثال: **طنطاوي جوهري**، **ومحمد فريد وجدي**، ود. **محمد توفيق صدقي**، ود. **محمد أحمد الغمراوي**، **وعبد الرزاق نوفل**، كما يندرج في عداده أيضاً بعض من تبنوا موقفاً رافضاً ـ أو على الأقل متحفظاً ـ من التفسير العلمي؛ مثل: **محمد عبده**، **ورشيد رضا**، **ومحمد مصطفى المراغي**، **ويوسف الدجوي**، ود. **عبد الحليم محمود**، وغيرهم، وسوف يرد معنا شواهد تدل على موقف كل شخصية من هذه الشخصيات، وإن كان من المهم أن نشير إلى وجود نوع من التفاوت الواضح بينهم؛ فهناك طائفة منهم نظروا إلى الأدلة المعتمدة على حقائق العلم التجريبي كعنصر مساعد وعامل إضافي يزيد الأدلة النقلية والعقلية قوة ومتانة، بينما غلا آخرون ورأوا أن هذه الأدلة هي السبيل الوحيد المناسب للعصر الحديث، والكفيل بإقناع أبنائه الشاكين أو المتذبذبين.

ويتلخص المنهج الذي قامت عليه دعوة هذا الفريق في محاولة رصد نتائج العلم التجريبي في دائرة الأمور الكونية، واستخلاص مجموعة الحقائق والمعارف التي توصل إليها، وتنطوي في الوقت ذاته على دلائل واضحة تفيد في الاستدلال على مسائل العقيدة، ثم تأسيس أدلة عقلية مبنية على تلك الحقائق[١].

ومن مميزات هذا المنهج أن الحقائق العلمية تطورت وارتقت وبلغت من الثراء في العصور الأخيرة ما جعلها بمثابة مصدر غني وخصب للاستدلال على أمور العقيدة، وهو مصدر متجدد ينمو بنمو الاكتشافات لقوانين العلم؛ فمع كل قانون جديد يمكن استخلاص دليل وبرهان جديد[٢].

ومن مميزاته أيضاً تناسبه مع ظروف العصر الحديث وعقلية أبنائه؛ فمع تزايد الدعوة إلى الاستقلال الفكري وحرية الرأي، صار الإنسان الحديث يفضل أن تقدم له المعلومات بصورة حيادية، دون تدخل من عارضها بالإضافة أو التفسير، وإنما يترك الحكم والنتيجة النهائية للقارئ وحده، والذي يُؤْثر الأسلوب العلمي المعتمد

---

(١) انظر: د. عبد المجيد النجار «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» (١/ ٥٤، ٥٥).

(٢) المصدر السابق (١/ ٥٥).

على البساطة وسرد الحقائق بإنصاف وتجرد، على الأسلوب العقلي المنطقي[(١)].

وسوف نستعرض فيما يلي عدداً من النماذج لبعض الأصول والقضايا العقدية التي حاول نفر من الباحثين المُحْدَثين الاستعانة بحقائق العلم التجريبي لإثباتها، مع التنبيه إلى أن هذه المحاولات قد تفاوتت فيما بينها من حيث القوة والضعف، ومنها ما يمكن قبوله، ومنها ما لا يتردد المرء في رفضه ونقده؛ لاشتماله على قدر كبير من التعسف والتكلف.

١ ـ إثبات وجود الله:

وتعد هذه المسألة من أهم المسائل التي عني كثير من الباحثين المُحْدَثين بالتعويل على حقائق العلم التجريبي لإثباتها؛ إحساساً منهم بعدم كفاية الأدلة الكلامية القديمة، أو الأدلة العقلية المنطقية بصفة عامة لتحقيق الإيمان واليقين عند الإنسان المعاصر، في ظل التطور العلمي غير المسبوق، والنتائج المبهرة التي حققها العلم في كل المجالات.

وتجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بهذا الأمر لم يقتصر على المسلمين وحدهم؛ فللعلماء الغربيين عدة كتابات في هذا الموضوع، ترجم بعضها إلى اللغة العربية، ومن أشهرها كتاب «الله يتجلى في عصر العلم» لمجموعة من العلماء، وكتاب «العلم يدعو للإيمان» لكريسي موريسون، وقد ذكر صاحبه في المقدمة أن غرضه من تأليف كتابه أن يسترعي انتباه المفكرين إلى «أن وجود الخالق تدل عليه تنظيمات لا نهاية لها، تكون الحياة بدونها مستحيلة، وأن وجود الإنسان على ظهر الأرض، والمظاهر الفاخرة لذكائه، إنما هي جزء من برنامج ينفذه[(٢)] بارئ الكون»[(٣)].

وأما بالنسبة للباحثين المُحْدَثين فمن الطبيعي أن يكون أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي في مقدمة المهتمين بهذا النوع من الاستدلال؛ نظراً لعناية أعلامه بدراسة الحقائق العلمية بصفة عامة، ومحاولتهم توظيفها لخدمة العقيدة، مع أن أفراداً من

---

(١) انظر: وحيد الدين خان «تجديد علوم الدين» ص٧٢، ترجمة: ظفر الإسلام خان.

(٢) ولا يخفى ما في هذا التعبير من قصور من الناحية العقدية؛ فالخالق سبحانه يفعل ما يشاء، ويخلق ويختار، وليس مقيداً ببرنامج لا يخرج عنه، وإن كانت أفعاله سبحانه كلها لا تصدر إلا عن حكمة بالغة.

(٣) كريسي موريسون «العلم يدعو للإيمان» ص٤٤، ترجمة: محمود صالح الفلكي.

الاتجاهات الأخرى قد شاركوهم في نفس المسلك، إلا أنهم ينفردون بجعل الدليل التجريبي في المقدمة، وتفضيله على غيره.

ومن أصحاب هذا الاتجاه فريد وجدي الذي يعتبر من أبرز من أكدوا على عدم كفاية الأدلة الكلامية العقلية، وضرورة الاعتماد على الأدلة العلمية التجريبية، وقد نبه إلى حدوث نوع من التطور والتغيير على طريقة تناول هذه المسألة والبراهين المقدمة لإثباتها؛ فبعد أن ذكر أنها كانت الشغل الشاغل للحكماء قديماً وحديثاً، أشار إلى أنه «طرأ على حلولها من التغيير والتبديل، وعلى براهينها من التحوير والتحرير على قدر ارتقاء الفكر الإنساني؛ مما جعلها في عداد المسائل الرياضية تقريباً؛ من حيث سهولة الاستدلال عليها، وهذه خطوة كبرى من خطوات البشر، تعد من مميزات القرن التاسع عشر؛ لهذا رأينا ألا نحرم أبناء أمتنا من نتائج هذه المحاولات الفكرية الجديدة؛ لنريهم بالبرهان المحسوس صدق ما طالما قلناه ورددناه: إن كل خطوة يخطوها البشر في سبيل الرقي العلمي تقرِّب إلى ديننا الفطري؛ حتى سينتهي الإقرار الجماعي بأنه دين الحق»[(١)].

ومن السمات البارزة في كتاباته، والتي يتكرر الحديث عنها كثيراً؛ الاهتمام بالرد على شبه الماديين والملحدين الذين ينكرون كل ما ليس بمحسوس، وقد عقد مناظرة متخيلة في أحد كتبه حول وجود الله، بين متدين مؤمن بالله، وعالم تجريبي مؤمن بالطبيعة والعلوم الحسية وحدها، خلص فيها بعد نقاش طويل إلى انتفاء التعارض بين العلم والدين، وأن النواميس الطبيعية وقوانينها لا تؤدي بحال لإنكار وجود الخالق، كما رد على شبه المشككين في وجوده سبحانه؛ اغتراراً بالعلم والتطور الكبير اللَّذين وصلوا إليهما[(٢)].

وقد وجد فريد وجدي في الدراسات الروحية الحديثة أداة ناجعة لتفنيد شبه المشككين في كل ما وراء الحس، والزاعمين أنه لا يوجد شيء غير المادة وقوتها الذاتية، وما نراه من صنوف الإبداع في عالم الشهادة، فإنما هو ناشئ من فعل نواميس الطبيعة، لا روح ولا خلود ولا آخرة؛ فتأتي هذه البحوث لتقدم دليلاً على وجود أشياء أخرى وراء هذا الكون المحسوس[(٣)].

---

(١) فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٥.

(٢) انظر: فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٤٥ ـ ٥٦٤.

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٩٤ ـ ٣٠٧)، وانظر: د. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (٢/ ٧٤٦ ـ ٧٤٩).

ويقصد فريد وجدي بالدراسات الروحية الحديثة فكرة استحضار الأرواح والتنويم المغناطيسي، ولا شك أن هناك الكثير من المزالق والمآخذ والشكوك التي تكتنف هاتين الفكرتين، وهل هما حقيقتان ثابتتان بالفعل، أم أنهما مجرد أوهام وخيالات لم يقم عليها دليل علمي جدير بالقبول؟ فضلاً عما بهما من مخالفات عقدية خطيرة تتعارض مع ما جاء به الإسلام عن عالم الروح ومستقرها بعد الموت.

ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضاً يشيد د. محمد أحمد الغمراوي باتباع طريقة العلم ومنهجه، والانتفاع بما توصل إليه من حقائق يقينية في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته، واصفاً هذا الطريق بأنه «معبد ميسر، لا عوج فيه ولا تعقيد، كما أن له مكانة خاصة في عصرنا هذا، المميز بأنه عصر العلوم الكونية»[1]، ومدار إثبات وجود الله ووحدانيته وكثير من صفاته على الآيات القرآنية الكونية، ودلالاتها على ذلك كله قطعية برهانية، ويقصد بالآيات الكونية: «الآيات القرآنية المتعلقة بالكون المشهود، عدا الإنسان من حيث هو روح وعقل واختيار»[2].

ويتلخص الاستدلال على وجود الله تبعاً لهذا المنهج في أن العلم دائماً يستند إلى الواقع، والواقع قد دل دلالة يقينية على أنه من غير المعقول أن يكون شيء من هذه الموجودات المحسوسة قد أوجد نفسه، أو أوجدته المصادفة، فلا بد إذن من موجد أوجده بعد أن لم يكن[3]، ولا أظن أن صياغة هذا الدليل تفترق كثيراً عن الدليل الكلامي المعروف بدليل الحدوث أو الاختراع.

أما إثبات الوحدانية فيعتمد على كون النظر العلمي يقضي بأن موجد هذا الكون واحد لا شريك له؛ استنتاجاً من عدة حقائق[4]؛ منها: أن هذا التفسير يعتبر أبسط تفسير للوجود، والعلم حينما يجد للواقع أكثر من تفسير يميل إلى أبسطها، كذلك فإننا إذا أثبتنا تعدد الآلهة وعَدَلْنَا عن القول بالتوحيد، كان ذلك قولاً اعتباطياً لا يجيزه العلم ولا ينظر فيه، ثم إن القول بالتعدد يلزم عنه عدم الوقوف عند حد معين، ما دام ليس هناك قرينة، ولا دليل من الواقع يشهد لذلك.

ومن أبرز الأدلة على وحدانية الله ما يعرف بوحدانية النظام في الكون، والتي

---

(١) د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٤٩.
(٢) المصدر السابق ص٢٤٥.
(٣) المصدر السابق ص٤٩.
(٤) المصدر السابق ص٤٩ ـ ٥٥.

تعتبر نتيجة لازمة لوحدانية الخالق، وهناك العديد من المظاهر والدلائل الناطقة بذلك، وقد استفاض الدكتور الغمراوي في هذه النقطة بالذات؛ لصلتها الوثيقة بتخصصه العلمي، وأورد نماذج من الكون بما فيه من طاقة، ومجموعات شمسية، ونجوم، وكواكب، وغيرها الكثير، ونكتفي بالإشارة لمثال واحد مما ذكره؛ وهو أن الطاقة في صورها المختلفة من حركة وضوء وكهربائية قد ثبت علمياً أنها في تصميمها ذات أصل واحد، ومن الممكن تحويل بعضها إلى بعض؛ فالحرارة تتحول إلى حركة، والحركة إلى حرارة وكهربائية، والكهربائية تتحول إلى مغناطيسية، وهذا التحول ليس تحولاً كيفياً فقط؛ بل هو تحول كميٌّ أيضاً؛ فكل مقدار من أي نوع من الطاقة إذا تحول إلى نوع آخر فإنه يتحول إلى مقدار يكافئه ويساويه من النوع المتحول إليه[(١)].

وأظن أيضاً أن هذا النمط من الاستدلال لا يختلف كثيراً عن دليل العناية والتدبير المعروف عند المتقدمين، وإن كان الجديد هنا هو الاستفادة من الحقائق التي كشف عنها العلم الحديث في بيان مظاهر العناية والتدبير المختلفة في الكون، والتي لم يكن المتقدمون يعلمونها بهذه الدقة والتفصيل.

ومن شخصيات الاتجاه التجريبي الأخرى عبد الرزاق نوفل، الذي بدأ تناوله لقضية الاستدلال على وجود الله بالتأكيد على أن الأدلة على وجوده ﷻ لا يمكن أن تقع تحت الحصر والعد، أو توضع في مؤلف يحيط بها؛ لأن آيات وجوده سبحانه ماثلة في كل ما يحيط بحواسنا المختلفة، فحيثما نظرنا إلى الأرض وما عليها أو ما تحتها أو ما يتخللها، أو إلى السماء وما فيها، وجدنا آيات الله عند كل شيء وفي كل حين[(٢)].

ومع أن هناك ما لا يحصى من الأدلة على وجود الله سبحانه من نصوص الكتب السماوية والآيات الكونية، غير أن عبد الرزاق نوفل يُؤْثِرُ الأدلة العلمية، تاركاً ما سواها، فيقول في كتابه «الله والعلم الحديث» والذي لا يخلو عنوانه من دلالة: «ولما كان هذا العصر هو عصر العلم، العصر الذي لا يعترف إلا بالتجريب والفحص، والذي لا يطمئن إلا للعقل والمعرفة؛ لذلك سنترك آيات وجود الله التي

---

(١) د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص٢٤، ٢٥، و«صنع الله» ص١٠، ١١، و«أسرار وعجب» ص٧.

وردت في مختلف الكتب السماوية، والآيات الصارخة التي حولنا، والتي تنادي بعظمة وجوده، ونكتفي بأدلة العلم على وجود الله؛ حتى يؤمن الملحد، ويهتدي المتشكك، ويطمئن المؤمن»(١).

وقد أثبتت العلوم الحديثة وجود الله بما لا يدع مجالاً للشك أو الجدال، ودحضت شبهة المصادفة التي كان يتشدق بها بعض الملاحدة، ودللت على أن هذا الكون خُلق بحكمة وتدبير، وأن القصد من خلقه أصبح واضحاً جليّاً، وفي كل يوم - بل وفي كل لحظة - تظهر الأدلة على ذلك، ويتواتر إيمان العلماء واعترافاتهم، بل أقر الملحدون منهم بما في خلق الأكوان من نظام وتقدير(٢).

وهناك عدد كبير جدّاً من الشواهد العلمية التي ساقها عبد الرزاق نوفل للتدليل على وجود الله، وقد خصص لها عدة كتب كاملة أفردت لهذا الغرض وحده، ويتلخص منهجه في عرض الآية الكونية، ثم يتوسع في ذكر ما توصل إليه العلم الحديث بشأنها، مستشهداً بأقوال العلماء الغربيين، ويتسع المجال عنده ليشمل نظام الكون واتساعه وعظمته، بما فيه من أرض ونجوم وكواكب، ويقف طويلاً عند خلق الإنسان وعجائب ما تشتمل عليه أجهزته وأعضاؤه، ثم عجائب علم الحيوان والنبات وغرائبهما، باحثاً في ذلك كله عن موضع العظة والعبرة.

لكن، ما تجدر الإشارة إليه هو أنه لا يَقْتَصِرُ على الاستشهاد بالحقائق العلمية الدقيقة التي وجد لها العلم الحديث تفسيراً، وإنما يستدل أحياناً ببعض الشواهد التي ربما يحار العقل في تفسيرها، وقد ينكرها البعض أو يستخف بها، ويرى أنها مجرد اتفاقات لا تعني الكثير، أو أن هناك من يفتعلها ويحمِّلها ما لا تحتمل، وإن كانت مع ذلك تعتبر عند كثير من الناس شواهد وعبراً تنطق بعظمة الخالق سبحانه.

ومن ذلك - مثلاً - اختلاف بصمات أصابع البشر؛ فلا يوجد تماثل بين إصبع إنسان وإنسان آخر على مدى سابق الزمان وحاضره، لكن هذا الاختلاف في البصمة يقابله أمر مغاير تماماً في كف الإنسان؛ ففي باطن الكف توجد خطوط يشترك جميع الناس في خطين منها؛ فعلى باطن الكف الأيسر نجد أن هذين الخطين يكوِّنان رقم واحد وثمانين، وعلى باطن الكف الأيمن يكوِّنان رقم ثمانية عشر، وعندما يضم

---

(١) عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص٢٥.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٩، ١١، ١٥، ١٧، و«الله والعلم الحديث» ص٢٠ - ٢٤.

الإنسان كفيه معاً مثلما يفعل عند الدعاء يصبح حاصل جمع الرقمين تسعة وتسعين، وهو عدد أسماء الله الحسنى.

وعلى نفس المنوال يذكر عبد الرزاق نوفل نماذج أخرى تبدو مستغربة، وربما توقف البعض في التصديق بها؛ مثل وجود بعض الكائنات التي خُطَّ على جسمها لفظ الجلالة أو الشهادتان، وقد عثر علماء بريطانيون على سمكة مكتوب على ذيلها بحروف عربية «لا إله إلا الله»، وعثر أيضاً على بيضة كتبت عليها الجملة ذاتها، كما تم التقاط صور لعش طيور أو سعف نخيل وما أشبهها مكتوب عليها عبارات مشابهة[1].

وكما ذكرنا من قبل، فإن الاعتماد على الآيات الكونية وحقائق العلم في إثبات وجود الله، لم يقتصر على أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي وحده؛ بل دعا إلى هذا المسلك وحبذه شخصيات من اتجاهات أخرى؛ فمن الاتجاه الكلامي عني يوسف الدجوي عناية خاصة بالآيات الكونية، ونبه إلى أن ما ورد في القرآن من نصوص تحث على النظر في الكائنات وكونها طريقاً موصلاً إلى معرفة الله من الكثرة؛ بحيث يصعب حصرها؛ كقوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١] وقوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

والقرآن يبين أن في كل شيء من مخلوقات الله آية يجب التفكر فيها، وطريقاً موصلاً إلى الله؛ فكل صنعة تدل على صانعها، وما هو عليه من علم وحكمة، والوجود كله مرآة يتجلى فيها جمال مبدعه الذي يبهر العقول، ويؤثر في النفوس؛ ولهذا يركز القرآن كثيراً على أخذ العبرة والعظة حينما يسوق الآيات الكونية[2].

ويلاحظ أن يوسف الدجوي لا يعتمد كثيراً على إيراد تفسيرات علمية لما ساقه القرآن من حقائق؛ بل يكتفي بذكر الآيات وبيان ما فيها من دلالة، لكنه مع ذلك يشير إلى أن «الإسلام دين تخدمه العلوم الطبيعية على غير علم من ذويه، وكم للقرآن من آيات أظهرتها العلوم الطبيعية»[3].

ومن الاتجاه العقلي نبه محمد الغزالي إلى أن العلم ظهير الإيمان، وليس صحيحاً

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «صنع الله» ص١٩ ـ ٢٤، ١١٥ ـ ١٢٦، ١٢٧، ١٤٦.
(٢) انظر: يوسف الدجوي «رسائل السلام ورسل الإسلام» ص١٨٤، ١٨٥، ١٨٩.
(٣) المصدر السابق ص١٩١.

ما يقال من أن البيئة العلمية تربة خصبة للإلحاد؛ فالإلحاد آفة نفسية وليس شبهة علمية، والعلم يشهد ويؤكد وجود الله خالقاً وموجداً لهذا الكون[١]، وقد ثبت أنه من المستحيل أن تخلق نواة من تلقاء نفسها، وأن عامل الصدفة لا يجوز افتراضه علمياً؛ مما يؤدي إلى أن القول بحدوث العالم وحده ومن تلقاء نفسه تخريف، ولا بد من وجود إله عليم مقتدر حكيم.

وللعلماء الراسخين تفنيد قوي لفكرة المصادفة، والتي أُقصيت تماماً من ميدان الفكر العلمي؛ لأنها ليست وليدة أي منطق علمي يتمتع بحظ من الاحترام[٢].

وهو يبدي تقديره واحترامه لما انتهت إليه حقائق العلم، وإمكانية الاستفادة منها وتوظيفها، فيقول: «إنني شديد الاحترام للدراسات التجريبية المستيقنة التي يتميز بها عصرنا هذا، ولقد أبصر الإنسان في نفسه، وتابع التأمل في الطريقة التي تدور بها أجهزته وتتحرك أعضاؤه، ثم عاد بمجموعات من المعارف الساحرة تتضافر على تكوين عقيدة راسخة في إله بديع قدير»[٣].

وبعد أن نقل نصوصاً مطولة عن علماء غربيين تستفيض في ذكر مظاهر العناية والتدبير في خلق الإنسان وسائر أعضائه بصورة مفصَّلة، تساءل عن مكان الصدفة في مسيرة الحياة داخل هذا الجسد الإنساني، وكيف يزعم امرؤ يحترم نفسه أن ذلك يتم خبط عشواء «إنها حقارة عقلية بعيدة الغور، يأنف العلم أن تتصل به، أو تنسب إليه»[٤].

وخلافاً للمتوقع نجد أحد أصحاب الاتجاه الصوفي؛ وهو د. عبد الحليم محمود يحبذ هذا المسلك في الاستدلال، ويرى أن «الاكتشافات الحديثة من أوضح الأدلة على وجود الله؛ لأن هذه الاكتشافات تظهر إبداعاً وتنسيقاً وعنايةً وحكمة لا تدع مجالاً للمصادفة أو الاتفاق، وإن انتفت المصادفة ثبت وجود الله»[٥]، وهذه الاكتشافات أيضاً من أفضل ما يعتمد عليه في توثيق صلة العبد بربه وإقراره بوحدانيته، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ

(١) انظر: محمد الغزالي «ركائز الإيمان بين العقل والقلب» ص٥٣، ٥٩.
(٢) المصدر السابق ص٥٩، ٦٠.
(٣) المصدر السابق ص٦٤، ٦٥.
(٤) المصدر السابق ص٧٠.
(٥) د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (٢/ ٣٢٢).

﴿يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] وعلى قدر تعمق الإنسان في حقائق العلوم التجريبية بصدق وإخلاص تزداد خشيته من الله ومعرفته به؛ حيث يرى من نواميس الكون والإتقان فيه ما يجعله ساجداً لمبدعه ﷻ(١).

٢ ـ إثبات النبوة والمعجزات:

ولما كان إثبات صدق الأنبياء وصحة رسالتهم وتأييدهم بالمعجزات يأتي في المرتبة التالية في الأهمية لمعرفة الله وتوحيده، فقد عني بعض الباحثين المُحْدَثين بإقامة الأدلة العلمية على هذه القضية، وخصوصاً مع تنامي النزعات الحسية والمادية التي تنكر ظاهرة الوحي؛ لكونها متعالية على الظواهر الملموسة، كما تنكر معجزات الأنبياء أو تشكك فيها؛ لخروجها عن مقتضى القوانين الطبيعية المطردة.

وقد تركز اهتمام هؤلاء النفر من الباحثين المُحْدَثين على **جانبين أساسيين**:

الأول: إثبات أن الوحي أمر ممكن، ولا يوجد في العلم ما ينفيه، أو يؤدي إلى القول باستحالته؛ بل ثمة ظواهر كثيرة كشفت عنها البحوث العلمية الحديثة تبرهن على إمكان وقوعه، كما تدلل على وجود عالَم آخر غير محسوس خلاف عالَمنا هذا، ووجود نوع من التواصل أو العلاقة بين عالمنا المشاهَد، وذلك العالم غير المرئي.

الثاني: إثبات أن المعجزات لا تتنافى مع العلم الحديث أو تتعارض معه، إما بالبحث عن مشاهدات علمية تؤيد وقوعها، وإما بتأويلها اعتماداً على حقائق علمية تخرجها عن معناها الظاهر، وتقربها من العقلية الحديثة.

ففي الجانب الأول المتعلق بإثبات إمكان الوحي وصحة النبوة ـ اعتماداً على أدلة منتزعة من حقائق العلم التجريبي ـ يمكننا أن نمايز بين **فريقين**:

أحدهما: يسوق الأدلة العلمية جنباً إلى جنب مع الأدلة الأخرى؛ كدليل المعجزة وغيره من الأدلة العقلية، وذلك من باب تعاضد الأدلة وتقويتها، وتقريب المسألة للمنكرين، كما يقول رشيد رضا في سياق كلامه عن كيفية تمثل الملَك للنبي: «وأما تمثل الملك، فكانوا يكتفون في إثباته بقولهم: إنه ممكن في نفسه، وقد أخبر به الصادق فوجب تصديقه، ونقول اليوم: إن العلوم الكونية لم تبق شيئاً من أخبار عالم

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص٦١، ٦٢، و«الفتاوى» (٢/٣٠٩).

الغيب غريباً، إلا وقربته إلى العقل»[١].

وهناك فريق آخر رأى أن الأدلة العقلية والمنطقية لم تعد صالحة لإثبات صحة النبوة في عصرنا هذا، ولا بد من الاعتماد على مقررات العلم التجريبي لإثباتها، ومن أبرز أصحاب هذا المنهج محمد فريد وجدي، وقد أشرنا من قبل إلى رأيه المتمثل في أن القول الفصل في العصر الحديث صار مقصوراً على العلم، وكل مذهب أو رأي أو قول لا يحصل على تأييد العلم، أو لا يماشي أسلوبه؛ فلا يُرجى له أن ينال من العقلية العصرية المكانة المرجوة له، وهذا العلم ـ في رأيه ـ قد رفض كل ما عرض عليه من أساطير الأولين، بما في ذلك العقائد التي بادت أمم بأكملها في سبيل الدفاع عنها، وهو اليوم كذلك واقف لنا بالمرصاد، ومتهدد عقائدنا إن لم نتصدَّ لمواجهة هذا الخطر بالأسلوب العلمي الصحيح[٢].

ومع إقرار فريد وجدي بأن الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحي كثيرة ومتعددة، لكن العقبة التي تعترضها هي أن «العقلية العصرية يصعب عليها أن تقتنع بها؛ فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات، ونفت وجود العالم الروحاني، وادَّعت أن كل ما يقال فيه ويُسند إليه من أوهام الأقدمين وأساطيرهم، وقد تسربت هذه الفلسفة إلى عقول الناس من مصادر متعددة؛ لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي أن يعدل عن الاستناد على الأدلة المنطقية إلى الأدلة العلمية، بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية»[٣].

وبصرف النظر عن التمايز بين الفريقين المذكورين، فمن الملاحظ اشتراكهما في نفس الأدلة العلمية التي يستشهدون بها، وتدور حول إثبات أن في الوجود المحسوس ما يدل على حدوث معرفة لبعض الكائنات من غير طريق الحواس والعقل، ووجود حوادث إنسانية يقرها العلم، وتثبت وقوع اتصال باطني بين النفس وبين عالم أرقى منها، ثم اعتراف العلم بوجود عالم روحاني فوق عالم المادة يسوغ اعتبار النبوة والوحي أمرين ممكنين[٤].

ويمكننا أن نلخص في إيجاز أهم الأدلة التي ساقها الكثيرون؛ مثل: **رشيد رضا**،

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٢/ ٧٤٠).

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤١.

(٣) المصدر السابق ص٤٥.

(٤) المصدر السابق ص٤٦.

وفريد وجدي، ومحمد مصطفى المراغي، وعبد العظيم الزرقاني، ود. محمد عبد الله دراز، وذلك من خلال الأوجه الآتية:

(أ) استطاع العلم الحديث من خلال التطور الكبير الذي شهده أن يخترع من العجائب الشيء الكثير؛ كالتليفون واللاسلكي والميكرفون والراديو، وعن طريق تلك الأجهزة أمكن للإنسان أن يخاطب من كان في آفاق بعيدة عنه، وأن يفهمه ما شاء، وأصبح الرجلان يكون أحدهما في أقصىَ المشرق والآخر في أقصى المغرب، ويتخاطبان من حيث لا يسمع الجالسون في مجلس التخاطب شيئاً إلا أزيزاً كدوي النحل الذي جاء في صفة الوحي، فهل يعقل أن يقدر الإنسان على ذلك، ويعجز الإله القادر عن أن يوحي إلى بعض عباده ما شاء عن طريق الملَك، أو بأي طريق آخر؟!(١)

(ب) استطاع الكيميائيون أن يحللوا الأجسام الكثيفة؛ حتى تصير غازات لا تُرى من شدة لطفها، وأن يكثفوا العناصر اللطيفة؛ فتكون كالجامدة بطبعها، فكيف يستغرب تكثيف الملك لنفسه، وهو من الأرواح ذات القوة العظيمة؟!(٢)

(ج) من الحقائق العلمية ـ من وجهة نظر هذا الفريق الذي أشرنا إليه ـ فكرة التنويم المغناطيسي، وقد اكتشفت في القرن الثامن عشر، ودارت حولها العديد من الدراسات، ولها في الغرب أنصار من علماء وطلاب وكتب وجمعيات، وعلى فرض عدم التسليم بجميع تفاصيلها، فثمة قدر ثابت شهدت له التجارب العديدة والمشاهدات الكثيرة.

ووجه الاستفادة منه في قضية الوحي هو أن تجربة التنويم المغناطيسي أثبتت أن للإنسان عقلاً باطناً أرقى من عقله المعتاد كثيراً، وأن للإنسان روحاً مستقلة عن الجسم ولا تنحل بانحلاله، والإنسان في حالة التنويم يرى ويسمع من بعد شاسع، ويقرأ من وراء حجب، ويخبر عما سيحدث.

ولما كان الشخص المنوِّم يؤثر فيمن ينومه بواسطة التنويم المغناطيسي، فليس من المستبعد بحال أن يؤثر مالك القوى والقدر في نفس من يشاء من عباده بواسطة الوحي، والذي هو عبارة عن اتصال المَلَك بالرسول اتصالاً يؤثر به الأول في

---

(١) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة التوحيد لمحمد عبده» ص٤١، وعبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (١/٦٩)، ود. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٧٥.

(٢) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٨/٣٢٥، ٣٢٦).

الثاني، ويتأثر فيه الثاني بالأول، وذلك باستعداد خاص في كليهما؛ فالأول فيه قوة الإلقاء والتأثير؛ لأنه روحاني ومحض، والثاني فيه قابلية التلقي عن الملَك لصفاء روحانيته، وعند تسلط الملك على الرسول ينسلخ الرسول عن حالته العادية، ويتلقى عن الملك فينطبع في نفسه ما يتلقاه، حتى إذا انجلى عنه الوحي؛ وجد ما تلقاه ماثلاً في نفسه، وحاضراً في قلبه[(١)].

وقد أشرنا من قبل إلى ما يحيط بفكرة التنويم المغناطيسي من مزالق، وحتى إذا تجاوزنا ذلك، فلا يزال هناك فرق شاسع بين ما يحدث فيها، وبين ما يحدث في حال تلقي النبي للوحي عن طريق الملَك؛ فالمُنَوَّم مغناطيسيّاً إذا استيقظ لا يذكر شيئاً ممّا جرى له؛ لغيبته عن الوعي، أما النبي فينهض بعد مفارقة الملك له، وقد وعى وحفظ كل ما قيل له لا يَخرِم منه حرفاً، ثم يقصه بتمامه وكماله على أصحابه المحيطين به.

(د) استطاع العلم أن يملأ بعض أسطوانات من الجماد بأصوات وأنغام وبقرآن وكلام على وجه يجعلها محاكية له بدقة وإتقان، فهل يستبعد على الخالق القادر بواسطة ملك ـ أو بغير واسطة ـ أن يملأ بعض نفوس بشرية صافية من خواص عباده بكلام مقدس يهدي به خلقه؟![(٢)]

(هـ) هناك في الوجود الكثير من الشواهد التي تدل على حدوث معرفة من غير طريق العقل والحواس؛ وإنما عن طريق الإلهام؛ مثلما يشاهد في بعض الحيوانات التي تأتي بعجائب الأنظمة والأعمال التي يستحيل أن تكون صادرة عن تفكير أو غريزة ساذجة فيها، وإذا صح هذا في عالم الحيوان فهو أولى أن يصح في عالم الإنسان؛ حيث استعداده للاتصال بالأفق الأعلى يكون أقوى، وأخذه عنه يكون أتم[(٣)].

وإضافة لهذه النوعية من الأدلة، والتي تندرج في عداد توظيف حقائق العلوم

(١) انظر: مصطفى المراغي، تصدير كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل ص١٤، ومحمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٥٨ ـ ٦٠، و«الإسلام دين عام خالد» ص١٦ ـ ١٨، وعبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ٦٦ ـ ٦٩)، ود. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٧٥.

(٢) انظر: عبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ٦٩).

(٣) انظر: محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤٦ ـ ٤٩، و«الإسلام دين عام خالد» ص١٢ ـ ١٦، وعبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ٧٠).

التجريبية في إثبات النبوة بصفة عامة، وصحة نبوة محمد ﷺ بصفة خاصة، فقد حاول البعض أن يستفيد أيضاً من أحد العلوم النظرية ـ وهو علم النفس ـ في الغرض نفسه، ونجد نماذج لهذا الصنيع عند كل من: محمد فريد وجدي، ود. محمد عبد الله دراز.

فقد عقد فريد وجدي فصلاً في أحد كتبه بعنوان: «نفسية محمد قبل النبوة وبعدها»[١]، خصصه للنظر في أهم مقومات وخصائص شخصية النبي ﷺ قبل البعثة أولاً، مع التركيز على ما تميزت به من أخلاق رفيعة وشمائل جليلة، ثم استمرار تلك الخِلال بعد البعثة، ولا سيما ما كان منها ذا صلة بجانب الوحي، ومن جانب آخر يتم النظر في البيئة المحيطة به، وهل كان فيها ما يمكن أن يؤثر في نفسيته ويدفعه لادعاء نزول الوحي عليه؛ نظراً لما هو معروف من أن البيئة تمثل عنصراً من أبرز المؤثرات التي تسهم في تشكيل شخصية أي إنسان وبلورتها[٢].

ومن ناحية أخرى يقف فريد وجدي عند ظاهرة نزول الوحي على النبي ﷺ، ومجيء جبريل إليه أول مرة، ثم كيفية مجيئه بعد ذلك؛ مستعيناً بحقائق علم النفس في عرض الاحتمالات الممكنة لتفسير مثل هذه الظاهرة، وهو يخلص في نهاية المطاف إلى مباينتها التامة لكل ما ذكره علماء النفس من أحوال مرضية؛ كالهستيريا، ونوبات الجنون، وغيرها[٣].

وأما الدكتور محمد عبد الله دراز فقد تتبع هو الآخر أحوال رسول الله ﷺ وسيرته، مستخرجاً من ذلك كله العديد من الشواهد التي تقطع بأن القرآن الموحَى به إلى الرسول ﷺ ليس أمراً داخلياً نابعاً من نفسه؛ بل أوحي إليه من عند الله ﷻ؛ فالنبي مع عظيم مكانته وجليل قدره لا يخرج عن طور البشرية، والنفس الإنسانية مهما علت منزلتها تبقى في الجملة محكومة بقوانين وسنن مطردة في مشاعرها وإحساسها، يصعب ـ إن لم يكن يستحيل ـ أن تخرج عنها أو تخالفها.

وإذا أخذنا نماذج من سيرته ﷺ مركزين على نفسيته كبشر؛ فسوف نخرج بحكم جازم قاطع، وهو استحالة أن يكون القرآن من كلامه أو تأليفه.

ومن الدلائل على ذلك مثلاً آيات العتاب التي نزل القرآن فيها معاتباً الرسول ﷺ

(١) انظر: محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٨٤ ـ ٩٥.
(٢) المصدر السابق ص٨٦ ـ ٨٩.
(٣) المصدر السابق ص٨٩ ـ ٩٥.

على اجتهاد ما، أو فعل من الأفعال كان الأَوْلى تركه، والأجدر بمنزلته ﷺ ألا يأتي به؛ كقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١، ٢] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] وما أشبه ذلك من الآيات، ولو كان القرآن من عند محمد ﷺ ما كان من الممكن أن يعاتب نفسه أو يلومها على هذا النحو؛ بل كان يسكت عن ذلك؛ استيفاء لحرمته، ورعاية لمنزلته بين أصحابه، لا سيما وأن سائر ما وقع عليه العتاب كان ﷺ يرجح فيه بين أمرين محتملين، يرى أحدهما أصلح وأنسب للحال والمقام، وهو مجتهد بذل وسعه في النظر ورأى نفسه مخيراً فتخير(١).

وحتى لو فرضناه مجتهداً أخطأ في اختيار الأفضل؛ فهو معذور ومأجور، والذي اختاره كان أفضل ما يختاره ذو حكمة بشرية، ومع ذلك نبه القرآن إلى ما هو أرجح في ميزان الحكمة الإلهية، ولو كان القرآن يفيض عن وجدانه لكان يستطيع عند الحاجة أن يكتم شيئاً من ذلك الوجدان، ولكنه الوحي لا يستطيع كتمانه(٢) ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤].

ولو نظرنا على وجه الخصوص إلى قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧، ٦٨] فسوف نجد ظاهرة عجيبة؛ وهي أن هذه الآية لم تنزل إلا بعد إطلاق أسرى بدر، وقبول الفداء منهم، وقد بُدِئت بالتخطئة والاستنكار لهذه الفعلة، ثم لم تلبث أن ختمت بإقرارها؛ بل صارت هذه السابقة بمثابة القاعدة والحكم العام لما يقع بعدها من حالات مماثلة، فهل يتصور أحد أن الحالة النفسية التي صدر عنها أول هذا الكلام ـ لو كان مصدره ذاتياً ـ هي نفسها التي صدر عنها آخره، ولما تمض بينهما فترة تفصل بين زمجرة الغضب وابتسامة الرضا؟!

ولو فرض صدور هذين الخاطرين عن نفس واحدة لكان الثاني منهما إضراباً عن الأول وماحياً له، وليس هنالك من داعٍ مطلقاً لتصوير ذلك الخاطر الممحو وتسجيله على ما فيه من عتاب ولوم، ثم يختم د. دراز تعليقه على هذه الآية قائلاً: «إن الذي يفهمه علماء النفس من قراءة هذا النص أن هاهنا شخصين منفصلين، وأن هذا

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٢٥، ٢٦.

(٢) المصدر السابق ص٢٦، ٢٧.

صوت سيد يقول لعبده: لقد أسأت، ولكني عفوت عنك، وأذنت لك»[١].

وأما شبهة بعض المستشرقين ممن زعموا أن ما كان يحدث لرسول الله ﷺ هو من قبيل الوحي النفسي؛ ظانين أنهم بهذه التسمية جاءوا برأي علمي جديد، فإن دعواهم تلك لا تحمل أي مسحة من الجدة؛ وإنما هي عين الرأي الجاهلي القديم الذي صور النبي ﷺ رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق، ومن جملة الشعراء، ثم زادوا على ذلك بأن وجدانه يطغى على حواسه، حتى يخيل إليه أنه يرى ويسمع شخصاً يكلمه، وذاك الذي يراه ويسمعه ليس سوى صورة لأخيلته ووجداناته؛ فهو إذن الجنون، أو أضغاث الأحلام[٢].

ولا شك أن كل منصف يتأمل في كيفية مجيء الوحي إلى النبي ﷺ، والعوارض المصاحبة لذلك؛ يقطع بكذب ما يدعيه المفترون؛ فقد كان لون وجهه ﷺ يتغير، وجبينه يتفصّد عرقاً، ويثقل جسمه حتى يكاد يرض فخذه فخذ الشخص المستند إليه، وإذا كان راكباً تبرك به الراحلة، وكانوا مع ذلك يسمعون عند وجهه أصواتاً مختلفة تشبه دوي النحل، ثم لا تلبث أن تسري عنه تلك الشدة؛ فإذا هو يتلو قرآناً جديداً لم يكونوا سمعوه من قبل.

وكل هذه العوارض تنفي أي وجه للقول بأن الوحي أمر متكلف من الرسول، أو أنه حديث نفس، أو نوم، أو جنون، أو نوبات عصبية؛ فهي حالة غير اختيارية تأتي في أي وقت من ليل أو نهار، وهي ليست نوماً لمجيئها والنبي ﷺ قائم أو قاعد، وسائر أو راكب؛ بل تأتي أحياناً في أثناء أحاديثه مع أصحابه أو أعدائه، فكانت تعروه فجأة وتزول عنه فجأة، لا بالتدرج الذي يعرض له الوسنان، كما كانت تصاحبها أصوات دوي لم تعهد عليه عند النوم.

وخلاصة الأمر: أنها حالة مباينة تماماً لحالة النوم وطبيعتها، سواء في أوضاعها، أو أوقاتها، أو أشكالها، أو مظاهرها، أما مناقضتها للنوبات العصبية الجنونية فأوضح من أن يدلل عليها؛ ففي تلك النوبات تصفر الوجوه، وتبرد الأطراف، وتصطك الأسنان، وتتكشف العورات، ويذهب العقل، ولا يمكن لصاحبها أن يتذكر ما حدث له في أثنائها؛ بينما كان الوحي لرسول الله ﷺ مبعث قوة في البدن،

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٢٦.

(٢) المصدر السابق ص٦٧.

وإشراقاً في اللون، كما كان مبعث نور لا ظلمة، ومصدر علم لا جهل[(١)].

وأقول: إن المرء لا يستطيع إخفاء إعجابه بما في استدلال د. دراز السابق من ميزات متعددة؛ كقوة الحجة، وروعة الأسلوب، والانتقال من مقدمة إلى أخرى في سهولة ويسر، وصلاحية هذا الاستدلال لمخاطبة المؤمن وغير المؤمن؛ لكننا نود مع ذلك أن نشير إلى **ملاحظتين مهمتين** حول توظيف حقائق علم النفس في إثبات صحة النبوة وصدق الأنبياء[(٢)]:

الأولى: أن ظاهرة الوحي خارجة بالكلية عن حدود ومجالات الدراسة في علم النفس؛ لأنه مهما أتيح لهذا العلم أن يدرس أسرار النفس وأحوالها، وميادين الشعور (واللاشعور) والوعي (واللاوعي) وما أشبههما من عمليات أو افتراضات في داخل النفس، فإن ظاهرة الوحي تظل أمراً مبايناً لتلك المجالات، ولا يمكن أن تخضع لنظريات علم النفس، أو لآليات عمله.

والثانية: أنه إن كان ولا بد من الاستفادة بمقررات علم النفس لتأييد ظاهرة الوحي والنبوة، فينبغي أن ينصب ذلك على دراسة مقومات شخصية النبي ﷺ وصفاته النفسية، وماذا يقول علم النفس عن شخصية كهذه لها تلك المقومات؟ وهل يمكن لها أن تكذب أو تنافق؟ ثم هل يمكن للأنبياء لو افترضنا عدم صدقهم ـ وحاشاهم جميعاً من ذلك ـ أن يتحملوا كل ما لاقوه من إهانة وسخرية وإيذاء وتعذيب في سبيل دعوة كاذبة؟

وباستطاعة علم النفس أيضاً أن يخبرنا بأقصى مدى للذكاء والعبقرية والشعور و(اللاشعور) يقدر الشخص العادي أن يبلغه، ومن خلال هذه المعرفة يتبين أن ما جاء به الأنبياء خارج نطاق الطاقة البشرية.

وإذا كان الجانب السابق يتعلق بإثبات النبوة في ذاتها، فثمة جانب آخر يتعلق بإثبات المعجزات التي أظهرها الله على أيدي الأنبياء، ونلاحظ وجود محاولات عديدة من بعض الباحثين المُحْدَثين؛ لتقريب عمل المعجزة إلى العقلية المعاصرة، والاستعانة بحقائق العلم لتفسيرها أو تأويلها، أو على الأقل تقريب معناها لإدراك الناس، وقد أشار **رشيد رضا** إلى أن ما ظهر للبشر في هذا القرن من عجائب

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٧٠ ـ ٧٢.

(٢) انظر: د. عبد الفتاح الفاوي «النبوة بين الفلسفة والتصوف» ص٣٨٦، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٨٠م).

الكهرباء وغيرها، قد قرَّب إلى العقول كل ما كانت تستبعده من المعجزات وأمور الغيب[١].

وقد امتدت محاولات الاستعانة بالحقائق العلمية في تفسير المعجزات أو تأويلها لتشمل معجزات الأنبياء السابقين، إضافة لمعجزات النبي ﷺ، دونما فرق بين كونها واردة في القرآن أو في السُّنَّة وحدها.

فمن معجزات الأنبياء السابقين عرض عبد الوهاب النجار لإهلاك الله تعالى لثمود قوم صالح عليه السلام، والذي ورد في القرآن أنه كان بالرجفة أو الصيحة أو الصاعقة، فرجح أن المراد بذلك الصاعقة المعروفة في عالم الفلك؛ وهي استفراغ كهربائي يحصل بين كهربيتين مختلفتين بالإيجاب والسلب، فإذا تلامستا نتج عن ذلك عدة ظواهر؛ كالبرق، والرعد، والصواعق، وهلاك ثمود نشأ عن ظاهرة من هذه الظواهر المحدثة للصواعق[٢].

وأقول: إنه لا يخفى ما في هذا التفسير من نظر، وقدرة الله تعالى أعظم من أن تتوقف على ظاهرة طبيعية، ومن الخطأ والخطر أن نحمل معاني ألفاظ القرآن على ما يقابلها من المصطلحات العلمية الحديثة؛ ظناً منا أننا بذلك نخدم القرآن، ونثبت موافقته للعلم.

وقد اعترضت اللجنة التي شكلها الأزهر لدراسة كتاب عبد الوهاب النجار على هذا التفسير، وقالت: «من أين جاء له أن الصاعقة التي دمر الله بها قوم صالح هي استفراغ كهربائي يحصل بين كهربيتين متخالفتين؟ وهل ورد بذلك خبر عن رسول الله ﷺ، أو جاء بذلك أثر عن بعض أصحابه، أو استبعد على قدرة الله إيجاد الصاعقة من غير تلك الأسباب المعتادة؛ فحكم بذلك بمقتضى عقله، وجزم بأن هلاك ثمود كان بظاهرة من هذه الظواهر المنتجة للصواعق؟ فالذي نراه أنه لا ينبغي الجزم بكيفية خاصة بدون دليل يثبتها، مع أن الأقرب في مثل هذه الأمور أن تكون بغير أسباب عادية، والله أعلم بحقيقة الأمر»[٣].

وفي تفسير قول الله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٢/ ٧٤٠).

(٢) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٦٦.

(٣) المصدر السابق ص٦١.

أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧١] ذهب جل المفسرين[١] إلى أن رفع الجبل هنا كان معجزة وآية كونية، والمراد بالآية: أن الجبل رُفع بالفعل، وانتزع من مكانه في الأرض؛ بحيث صار معلقاً فوق رءوسهم في الهواء، وهذا الذي يفهم من ألفاظ الآية.

لكن عبد الوهاب النجار[٢] أبدى احتمالاً آخر خلاصته: أن الآية ليست نصّاً في كون الجبل رُفع في الهواء؛ لأن النتق يأتي بمعنى الزعزعة والزلزلة، والظلة هي كل ما أظلك، سواء أكان فوقك أو في جنبك وله ظل، ومن المحتمل أن يكون جزء عظيم من الجبل قد اقتلع وزال من مكانه أثناء رجفة أو زلزلة، ورأوا بأعينهم - وهم في الأسفل - الجبل كأنه ظلة، وخافوا وقوعه عليهم.

ولست أدري ما الداعي لهذه الاحتمالات الطويلة العريضة؟ وهل وقوع هذا الزلزال الذي نتق بسببه الجبل حصل بموجب السنن الكونية، كما يحصل في أيامنا هذه؛ فلا يكون هناك معجزة أصلاً، أم أن الله أجراه من غير سبب؟ وإذا جوزنا وقوعه من غير سبب، أفلا يجوز أن ينتق الله الجبل ويجعله كالظلة فوق بني إسرائيل بدون زلزال، أم أن ذلك بعيد عن قدرة الله وتدبيره؟ ثم إن المشاهد في حال وقوع الزلازل أنها تدك الجبال وتسويها بالأرض، لا أن ترفعها معلقة في الهواء، كما هو ظاهر من سياق الآية.

والمخرج اليسير والقويم من هذا كله أن نسلم بكونها معجزة وآية أجراها الله سبحانه، ولا يترتب على القول بذلك أي مانع عقلي أو علمي[٣].

وأما معجزات النبي ﷺ الحسية الواردة في القرآن أو السُّنَّة فللباحثين المُحْدَثين تجاهها مواقف مختلفة، ونكتفي هنا بإيراد نموذجين:

أولهما: معجزة انشقاق القمر، والمشار إليها في قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١] وقد ثار حولها كلام طويل، وحاول البعض تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها، وما يهمنا الآن هو محاولة البعض الاعتماد على العلم في إثبات إمكانها، وعدم استحالتها.

---

(١) انظر: الطبري «جامع البيان» (٩/ ١٠٨)، والقرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٧/ ٣١٣)، وابن الجوزي «زاد المسير» (٣/ ٢٨٣)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٢٦١، ٢٦٢).

(٢) انظر: عبدالوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٢٣٠ - ٢٣٥.

(٣) انظر: اعتراض اللجنة الأزهرية المشكّلة لنقد كتاب «قصص الأنبياء» لعبد الوهاب النجار ص٢٣١، ٢٣٢، ود. عبد الفتاح الفاوي «النبوة بين الفلسفة والتصوف» ص٤٠١، ٤٠٢.

ومن نماذج ذلك ما أشار إليه د. محمد أحمد الغمراوي من أن انشقاق القمر كظاهرة كونية ليس أمراً مستحيلاً من وجهة نظر العلم، وإن كان من المستحيل أن يصنعها إنسان، وقد ذكر عدة شواهد مشابهة نوعاً ما لهذه الحادثة؛ ومنها انشقاق مذنب يدعى بروكسي إلى شقين سنة (١٨٨٩م) وانشقاق مذنب بيلا إلى جزأين عام (١٨٤٦م) وصحيح أن بين انشقاق القمر، وبين انشقاق هذين المذنبين فرقاً جوهريّاً بارزاً؛ وهو أن القمر التأم مرة ثانية بعد انشقاقه، بخلاف المذنبين، لكن ذلك في حقيقته هو الفرق بين ظاهرة عادية، وبين معجزة مؤقتة تزول بزوال الغرض منها[١].

والنموذج الثاني: خاص بمعجزة حنين جذع النخل الذي كان يخطب عليه النبي ﷺ لما تركه وخطب على المنبر، وقد أشار عبد الرزاق نوفل إلى أن بعض الناس ـ ولا سيما في عصر العلم ـ ظنوا أن هذه المعجزة مما لا يستوعبه العقل، ولا يقبله العلم؛ فأعرضوا عن ترديدها، لكن العلم في أيامنا هذه قد توصل إلى حقائق مذهلة عن النباتات وحركتها وطبيعتها، يجعل ما حدث ممكناً، ويضع تفسيراً يقرِّبه إلى عقول المنكرين.

وخلاصة ما توصل إليه العلم في هذا الصدد هو أن لكل إنسان مجالاً كهربائيّاً وآخر مغناطيسيّاً يشكلان معاً ما يمكن تسميته بالمجال الكهرومغناطيسي، وإذا توافقت هذه المجالات بين شخصين حدث الجذب والحب والتآلف، وإذا اختلفت وقع الكره والبغض والتنافر، وإذا تغير هذا المجال فإن علاقة الشخص أيضاً تتغير مع من كان يألفه أو من كان يبغضه، ولما انتقل العلماء بهذه الدراسة من عالم الإنسان إلى عالم النباتات؛ وجدوا أنه له أيضاً مجالاته التي يتعامل بها مع النبات والحيوان والإنسان، وله إحساساته التي يستجيب بها لكل ما هو حوله[٢].

وعندما وضع العلماء أجهزة القياس وآلات المتابعة والتسجيل في النبات داخله وحوله، وعاملوه بمختلف الانفعالات؛ وجدوه يتأثر ويحس بما حوله؛ بل يحتفظ لنفسه ببعض المجالات الكهرومغناطيسية لمن كانوا يعيشون معه، أو يشفقون عليه، أو حتى يؤذونه، وتظل هذه المجالات عالقة لفترة تطول أو تقصر.

وقد ذكر العالم الأمريكي كليف باكستر عام (١٩٦٦م) «أن النبات قادر على إقامة

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص١٠٠.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «صنع الله» ص٩١ ـ ٩٣.

الصلة مع البشر، وأنه قادر أيضاً على التفكير؛ فهو يشعر بغبطة وسعادة حين ينظر إليه بإعجاب، ويقلق ويخاف لنباح الكلاب، ويغمى عليه عندما يهدده العنف، وهو يظهر علامات حزن وشفقة لما يصيب الإنسان والحيوان والحشرات من ضرر في البيئة المجاورة له»[١].

وفي ضوء هذا التفسير يمكن فهم حنين جذع النخلة التي وقف بجانبها سيد الخلق ﷺ إذا علمنا مقدار إحساسها وإيمانها به، وحبها له، وانجذابها الشديد لرؤيته، والمهم هو أن العلم لا ينفي هذه المعجزة، ولا يعارض إمكان وقوعها؛ بل يؤيدها، ويزيدها وضوحاً وجلاءً[٢].

لكن لا يخفى ما في هذا التفسير من نظر؛ حيث يجعل ما حدث من الجذع أمراً ممكن الحدوث مرة أخرى؛ لأنه يتماشى مع القوانين المعروفة في عالم النبات، وليس خارجاً أو خارقاً للعادة.

٣ ـ الإعجاز العلمي:

ويتصل بالتدليل على صدق النبوة وصحة الرسالة اهتمام كثير من الباحثين المُحْدَثين بإثبات أحد أنواع الإعجاز للقرآن الكريم، وكذا للسُّنَّة النبوية؛ وهو ما يعرف بالإعجاز العلمي، الذي اعتبروه من أفضل الوسائل وأنسبها في العصر الحديث للبرهنة على أن القرآن وحي من عند الله تعالى، وليس من كلام البشر؛ إذ إن إخبار القرآن عن حقائق لم يكن يعرفها البشر، ولم تكتشف إلا بعد أكثر من ألف عام على نزوله، دليل قاطع على أنه كلام الله المحيط بكل شيء، والعالم بما كان وما سيكون، وليس كما يدعي المفترون[٣].

وكذلك إخبار السُّنَّة عن مثل تلك الحقائق حجة دامغة على أن الرسول ﷺ لا يتكلم من تلقاء نفسه؛ وإنما هو كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «صنع الله» ص٩٤.

(٢) المصدر السابق ص٩٩، ١٠٠.

(٣) ونشير هنا إلى اعتراف المستشرق موريس بوكاي بهذه الحقيقة في كتابه «القرآن والتوراة والإنجيل والعلم» ص٢٧٧؛ حيث قال: «كيف أمكن لمحمد ﷺ أن يتناول قبل أربعة عشر قرناً حقائق علمية في القرآن، لم يكتشفها إلا التقدم العلمي في العصور الحديثة؟! لو لم يكن القرآن وحياً منزلاً لا شك فيه، ولا ارتياب في نصوصه».

وهناك العديد من الأسباب التي دفعت هؤلاء النفر إلى الاحتفاء الكبير بهذا الجانب من الإعجاز، والتعويل عليه في الدعوة إلى الإسلام، وتثبيت النبوة والرسالة، سواء في مخاطبة المسلمين أو مخاطبة غير المسلمين، وقد أشار بعضهم إلى طرف من ذلك؛ فطنطاوي جوهري ينطلق من مقدمة متفق عليها بين الجميع؛ وهي أن إعجاز القرآن دائم ومستمر إلى آخر الزمان، وهو متوجه إلى سائر الأمم والمدنيات، ولما كان من المعلوم بالمشاهدة والاستقراء أن المدنية في العصور الحديثة قد ترقت وتطورت إلى مراتب متقدمة جدّاً؛ فمن اللازم إذن تجدد نوع من الإعجاز يوافقها، ويناسب عقلية أبنائها[(١)].

وعلى جانب آخر ينبه د. محمد أحمد الغمراوي إلى أن القرآن الكريم فيه «من الآيات الكونية ما لا يقل عن ثمانمائة آية، ويتوقف على فقهها تيسير الدعوة إلى دين الله في هذا العصر، عصر العلم الحديث، الذي سبقه القرآن إلى حقائق كونية، بعضها صحح لفلسفة اليونان من أخطائهم الفلكية، وبعضها لم يكشف عنه العلم إلا حديثاً جدّاً»[(٢)].

ولما كان القرآن حجة الله على عباده في كل زمان ومكان؛ فينبغي ألا يكون إدراك إعجازه موقوفاً على فصحاء العرب وحدهم؛ فإن الإنسانية كلها مخاطبة به، فلا بد أن يتضح إعجازه لكل إنسان، ولو كان أعجمي اللسان[(٣)].

لكن، ماذا عن الإعجاز البلاغي الذي تتابع المتقدمون على إبرازه والتصنيف فيه؟ يجيب د. الغمراوي بأن هذا اللون من الإعجاز لم يعد كافياً اليوم، ليس فقط لأن الأغلبية العظمى لا تدري من علم العربية وذوقها ما تدرك به هذا الإعجاز، ولكن أيضاً لأن الشيطان زين لبعض رجال الأدب في القديم والحديث أن يقول: إن إعجاز القرآن بالصدفة، وقال الملحدون بنفي الإعجاز أصلاً.

ومن هذا كله يتبين أن الطريق الأمثل والمناسب لهذا العصر وثقافة أبنائه هو الإعجاز العلمي، والذي «يعجز الإلحاد أن يجد موضوعاً للتشكيك فيه، إلا أن يتبرأ من العقل؛ فإن الحقيقة العلمية التي لم تعرفها الإنسانية إلا في القرن التاسع عشر أو العشرين مثلاً ـ والتي ذكرها القرآن ـ لا بد أن تقوم عند كل ذي عقل دليلاً محسوساً

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «جواهر العلوم» ص٢٠٦.
(٢) د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٦٧.
(٣) المصدر السابق ص١٧٤، ٢٢١.

على أن خالق هذه الحقيقة هو منزل القرآن»[١].

ولا يكتفي عبد الرزاق نوفل بإثبات أن القرآن يشتمل بصورة واضحة على هذا النوع من الإعجاز؛ بل يمضي إلى خطوة أبعد؛ فيرى أن كل تقدم أو اكتشاف جديد في العلم يضيف أدلة وبراهين قاطعة على أن الوجود قائم على نظام محكم، «وعلى أن القرآن الكريم إن هو إلا وحي الله رب العالمين، أوحاه إلى خاتم الرسل والنبيين، سيدنا محمد بن عبد الله الصادق الأمين؛ فآياته بالقطع واليقين قد تضمنت كل الحقائق التي تشرق على العلم، والخطوات التي تتقدم بها المعرفة، مما لم يكن العالم يعلم عنها، أو حتى يسمع بها، أو عنده أي تخيل لها»[٢].

وفي عرضه لأحد أنواع الإعجاز العلمي ـ وهو الإعجاز العددي ـ يجزم عبد الرزاق نوفل بأن هذا اللون من الإعجاز يمثل «الوجه الذي لا بد أن ندعو به إليه ـ أي: إلى القرآن ـ إنه الدليل على وجود الموحِي ورسالة الموحَى إليه، وإنه لأسلوب الجيل بلغة العصر؛ فنحن من جيل الأرقام وعصر العد والإحصاء»[٣]، ومن ثم فهذا الإعجاز يقدم للعالمين آية حديثة، ودليلاً جديداً على صدق القرآن ونبوة الرسول ﷺ.

ومثلما كان الإعجاز البلاغي للعرب وأهل الأدب، والتشريعي لأهل التشريع والتقنين؛ فهذا الإعجاز العددي جاء في عصر أجهزة الإحصاء والعد والأرقام ليخاطب الناس أجمعين[٤].

وإذا انتقلنا إلى الجانب التطبيقي فسوف نجد عشرات النماذج والأمثلة التي أدرجت ضمن الإعجاز العلمي، واعتبرت من معجزات القرآن الباهرة؛ حيث أخبر عنها منذ أكثر من ألف سنة، ولم يصل إليها العلم إلا حديثاً، والتتبع السريع لهذه النماذج يكشف عن عدد من **الملاحظات**، من أبرزها ما يلي:

أولاً: أكثر من عني بإيراد هذه النماذج هم أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي، وإن كانوا لم ينفردوا بذلك؛ بل شاركهم أناس من اتجاهات أخرى.

ثانياً: تفاوتت هذه النماذج تفاوتاً واضحاً من حيث قوتها، ومدى خلوها من

---

(١) د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٢٢٢.

(٢) عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص١٣٨، ١٣٩.

(٣) عبد الرزاق نوفل «الإعجاز العددي في القرآن الكريم» (٣/ ١٧٣، ١٧٤).

(٤) المصدر السابق (٣/ ١٠).

التعسف والتكلف، وتفسير الآيات على غير وجهها، ولَيّ أعناقها لتوافق الاكتشافات الحديثة بأي طريق كان؛ فمنها ما يمكن قبوله والاقتناع بحجج القائلين به، ومنها ما تظهر عليه آثار الصنع والافتعال.

ثالثاً: كثير من تلك النماذج جاء متأثراً بمعارف العصر الذي قيلت فيه؛ وهو أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولا شك أن التطور العلمي اللاحق قد تجاوز ذلك بمراحل بعيدة.

رابعاً: هناك عدد ممن عرضوا للإعجاز العلمي لم يكونوا من المتخصصين أصلاً في الجانب العلمي التجريبي، وإنما اعتمدوا على كتابات وآراء الآخرين؛ مما جعل القصور والخلل يشوب بعض ما قدموه من آراء.

وإذا استعرضنا نماذج من هذا القبيل بادئين بطنطاوي جوهري؛ فسوف نلاحظ أنه يسوق عدداً كبيراً مما يسميه بعجائب القرآن التي سبق بها العلم الحديث، ومع أن فيما ذكره نظراً ومجالاً للتعقب والانتقاد من حيث التسليم بأن هذا فعلاً هو المراد من الآية، أو أن الحقائق المشار إليها هي حقائق علمية ثابتة، إلا أننا نعرضها كمجرد أمثلة تعبر عن تصور الباحثين في تلك المرحلة[1].

١ ـ ففي قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] قدمت السمٰوات في الذكر؛ لأن عالم السمٰوات أقدم من الأرض التي تمثل أرضنا واحدة منها؛ لأنها مشتقات من الشموس المقدمة عليها، وجمعت الظلمات؛ لأن طبقات الأرض ست وعشرون، وأفرد النور لأن أصل العالم مادة واحدة نورية، كما قدمت الظلمات على النور؛ لأن الإنسان يخلق في ظلمات ثم يرتقي.

٢ ـ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] دل العلم على أن الحالة الدخانية كانت هي الحالة العامة للمادة، كما يؤيد ذلك أن مادة العالم هي الأثير الذي يملأ الكون ولم يعرف إلا بالعقل؛ لدقته عن الحواس.

٣ ـ في قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨] إشارة إلى وسائل النقل والمواصلات الحديثة؛ كالسفن، والطائرات، وغيرها.

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «جواهر العلوم» ص١٥٣، ١٥٤، ١٥٨ ـ ١٩٠، ٢٠٦ ـ ٢٢٦، و«تفسير الجواهر» (٤/١٧، ١٨).

٤ ـ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥] توصل العلم بالفعل إلى تسكين الظل بواسطة الكاميرا، والتقاط الصور الفوتوغرافية.

٥ ـ في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] أثبت العلم أن الحديد وجميع المعادن نزلت من السماء أيام كانت الأرض تمثل الطبقة الصلبة.

٦ ـ في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] كشف العلم أن الخنزير منشأ الدودة الضارة جداً بصحة الإنسان.

وهناك من حاول تأصيل مسألة الإعجاز العلمي تأصيلاً شرعيّاً؛ مثل الدكتور الغمراوي؛ حيث ساق عدداً من الأدلة التي تثبت ـ من وجهه نظره ـ أن القرآن أحاط بالاختراعات الحديثة التي توصل إليها الإنسان، وأشار إليها، لا على سبيل التفصيل وذكر كل شيء باسمه؛ فذلك غير مفيد ولا طائل من ورائه، وإنما ذكرها عن طريق الإجمال والعبارات العامة والتلميحات الكافية، ومن ضمن تلك الإشارات قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] فكلمة الكتاب هنا لها معنيان: اللوح المحفوظ، والقرآن الكريم.

وقد اختلفت آراء المفسرين في المراد بالآية، ورجح د. الغمراوي أنها تشمل القرآن واللوح المحفوظ كليهما، وإذا كان من الضروري قصر المعنى على أحدهما؛ فالقرآن أولى به[١].

كذلك يشمل قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: ٣٨، ٣٩] كل ما يمكن أن يكشفه العلم أو يخترعه العلماء؛ بل يدخل فيه أيضاً ما لا أمل للإنسان أن يبصره في الدنيا؛ كباطن النجوم في عالم المادة، والملائكة في عالم الروح.

وأيضاً في قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ﴾ [الفجر: ٣] إحاطة وشمول لكل محسوب ومعدود؛ إذ لا يمكن لما له عدد أن يخرج عن أن يكون شفعاً أو وتراً، كما أن العلم توصل حديثاً إلى أن عناصر المادة ـ التي لا بد من بعضها أو بعض مركباتها في كل اختراع ـ تتكوَّن من عدد من الشحنات الكهربائية الموجبة والسالبة تدور حول النواة، وبحسب عددها زوجيّاً كان أو فرديّاً تتمايز العناصر فيما بينها.

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٣٦٤، ٣٦٥.

وثمة وجه آخر يضاف إلى ما سبق؛ وهو أن القرآن قد أحاط بشتى جوانب حياة الإنسان؛ لأنه نزل لهدايته في دنياه وأخراه، ولا شك أن الاختراعات ذات أثر كبير في حياة الإنسان؛ فهي مظهر ما أودع الله من أسرار ودلائل للقدرة، كما أنها من أجلِّ نعم الله على الإنسان، ولهذا كله كان من اللازم أن يحيط بها القرآن ذكراً، وأن تتضمن آياته الإشارة إليها(١).

وبعد هذا التأصيل النظري ذكر د. الغمراوي العديد من نماذج الإعجاز العلمي في القرآن الكريم(٢)؛ ومنها: اختصاص كل إنسان ببصمة خاصة، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٣، ٤] حيث بيَّن أن الأجساد تبعث بحيث يحتفظ كل جسد بشخصيته.

ومنها: أن المركز العصبي للإحساس يتركز في الجلد لا في اللحم الذي تحته، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

ومنها: أن البويضة الملقحة ـ تعلق بجدار رحم الأنثى ـ تتغذى من دمها وتتكاثر، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢].

ومنها: إنزال الحديد من السماء، والمشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] فقد أثبت التحليل الطيفي أن الحديد عنصر من عناصر النجوم والشمس، والتي انفصلت عنها الأرض في بدء الخلق.

ومن خارج الاتجاه العلمي التجريبي نجد إسهامات متعددة لكثير من الشخصيات؛ ومنهم رشيد رضا، الذي ذهب إلى أن معجزات القرآن الكريم الطبيعية والفلكية لها **جانبان:**

أحدهما سلبي؛ ويقصد به أنه لم يثبت على توالي القرون بعد نزول القرآن شيء قطعي يناقض أو ينافي ما ثبت في القرآن.

والآخر إيجابي؛ ويتمثل فيما كشف عنه العلم الحديث من معاني التعبيرات القرآنية، ولم يكن يخطر في بال أحد من أهل العصر الذي نزل فيه.

ومن أمثلة هذا النوع الثاني الإيجابي ما سبق إليه القرآن من الإخبار عن كروية

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٣٦٧ ـ ٣٨٢.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٦ ـ ٢٦٨، ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

الأرض، وإرسال الرياح لواقح، وخلق جميع الأحياء النباتية والحيوانية أزواجاً، وجعل الماء أصلاً لكل شيء حي، والإخبار عن أن مادة خلق الكون من الدخان، وذلك عين ما يسمى بالسديم، وأن السمٰوات والأرض كانتا رتقاً؛ أي: مادة واحدة متصلة؛ ففتقهما الله تعالى، وجعل كلاً منهما خلقاً مستقلاً(١).

ويلفت يوسف الدجوي الانتباه إلى أن تعبير القرآن عن الحقائق الكونية مما يثير العجب والانبهار؛ حيث يعبر بالألفاظ والعبارات التي تساير كل عصر، وتتفق وكل اكتشاف، حتى إذا تبين خطأ تفسيرها بمقتضى اكتشاف جديد، نسب ذلك لمفسري الآيات، لا للآيات نفسها، وبقيت أكثر انطباقاً على ما كشف عنه العلم المحض والاكتشافات الجديدة.

ومن نماذج الإعجاز العلمي في القرآن الكريم تحريمه لحم الخنزير، والذي أثبت العلم الحديث ما فيه من أضرار وخيمة، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ [الحجر: ٢٢] ولم يعرف تلقيح الرياح للأشجار إلا في عهد قريب، وقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات: ٤٩] ولم يعرف أن في النباتات ذكراً وأنثى إلا منذ عهد قريب(٢)، ومن ذلك أيضاً تنبيه القرآن إلى ما يجدُّ من مخترعات حديثة، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨].

ومن السُّنَّة نجد في قوله ﷺ: «**عرضت عليَّ طائفة من أمتي يركبون ثَبَجَ البحر على الأَسِرَّةِ كأنهم ملوك**»(٣) إشارة إلى البواخر الضخمة والأنيقة التي ظهرت حديثاً، ويمكن أن ينطبق قوله ﷺ: «**لا تقوم الساعة حتى يكلم الرجل سوطه**»(٤) على الراديو الذي أصبح يكلم الناس في كل مكان حتى في السيارات والطرق(٥) **وأقول**: إن هذا المعنى بعيد ومتكلف جداً ولا علاقة لغوية أو عرفية بين السوط والمذياع.

ومما سبق يظهر لنا إلحاح نفر غير قليل من الباحثين المُحْدَثين على إبراز هذا اللون من الإعجاز والإشادة به، واستخراج نماذجه من القرآن والسُّنَّة، ومن الإنصاف أن نقر بالفوائد الكثيرة الناتجة من ورائه، ونجاحه الواضح في مخاطبة العقليات

---

(١) انظر: رشيد رضا «الوحي المحمدي» ص٢٩٠، ٢٩١، و«تفسير المنار» (٢/١٨ ـ ٢٠).
(٢) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/٦٥٩، ٦٦٠).
(٣) رواه البخاري (٢٧٨٩، ٦٢٨٢)، ومسلم (١٩١٢)، والترمذي (١٦٤٥)، والنسائي (٣١٧١).
(٤) رواه أحمد (٨٠٠٢)، والترمذي (٢١٨١) وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (٧٠٨٣).
(٥) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/٢٣٦ ـ ٢٣٩).

المفتونة بالعلم ومنهجه التجريبي، ووجود كثير من الشواهد الدالة عليه[١].

لكن ذلك لا يمنع من وجود أوجه كثيرة للنقد يمكن أن توجه إليه ومن أهمها: التكلف والتعسف في أحيان غير قليلة من قِبَلِ البعض في حمل معاني الآيات القرآنية على أوجه معينة؛ كي تطابق المكتشفات العلمية، حتى وإن خرجت ألفاظ القرآن عن قوانين اللغة ومقتضياتها، وعما اتفقت عليه كلمة المفسرين، ويصاحب ذلك أحياناً أن ما يعدونه حقيقةً علمية قد لا يكون جديراً بهذا الوصف؛ وإنما هو مجرد فرض أو نظرية لم يتحقق منها بصورة قاطعة، وأيّاً ما كان الأمر فمن الخطير جدّاً أنه كلما ظهر اكتشاف أو ابتكار جديد توصل إليه العلماء التجريبيون سارعنا لنبحث عن آية أو حديث تتوافق معه؛ كي نتفاخر بأن القرآن قد سبق في الكشف عن تلك الحقيقة العلمية.

٤ ـ اليوم الآخر:

وقد عني نفر من الباحثين المُحْدَثين بمحاولة إثبات البعث والحياة الآخرة، وما يجري خلالها من وقائع وأحداث عظام؛ استناداً إلى أدلة علمية تجريبية، وذلك من باب الرد على حملات التشكيك والإنكار التي حمل لواءها الماديون والحسيون، ممن ينكرون تماماً أية صورة من صور الحياة بعد الموت، وينفون وجود عالم أخروي ننتقل إليه بعد عالمنا هذا الذي نعيش فيه.

وقد وجدت هذه الحملات نوعاً من الرواج والانتشار، ولا سيما في القرن التاسع عشر، الذي يصفه فريد وجدي بأنه «كان عصر شكوك وشُبَهٍ، وإلحاد بالدين والروح والآخرة؛ لأنه كان بمثابة رد فعل ضد عصر سبقه، كان الناس فيه يعتقدون الأباطيل ويجسمون الخيالات»[٢].

وثمة **مجالان أساسيان** تركزت حولهما جهود هذه الطائفة من الباحثين المُحْدَثين:

الأول: يركز على إثبات اليوم الآخر كحقيقة واقعة يبعث فيه الناس بعد مماتهم، مع الرد على الشبه التي يثيرها من لا يسلمون بغير التجربة ومقررات العلم وحدها.

والثاني: يهتم ببيان تأييد العلم لجملة الحقائق والتفاصيل التي وردت في القرآن والسُّنَّة عما يجري بعد الموت في عالم البرزخ، ومقدمات يوم القيامة، وما يحدث

---

(١) انظر: د. عبد اللطيف العبد «رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين» ص٩٩ ـ ١٢٨.

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «دائرة معارف القرن العشرين» (١/ ٩٨).

فيها من انهيار كامل للعالم الدنيوي، ثم ما يقع في يوم القيامة من أحوال وأحداث.

والمشكلة الأساسية التي واجهها البعض ـ كما أشار **فريد وجدي** ـ هي أن أدلة المتقدمين على اليوم الآخر صالحة لإقناع طائفة معينة من الناس؛ لكنها بالنسبة لطائفة أخرى ـ ولا سيما أبناء العصر الحديث ـ لا تشفي العلة ولا تروي الغليل؛ لأن عقليتهم صارت من جراء تأثرها بالفلسفة الحسية السائدة لا تَقْنَعُ إلا بالدليل المحسوس والشاهد العِياني.

وتتلخص شبهة الحسيين على إثبات الآخرة في أنهم يقولون باستحالة وجود حياة أخرى بعد هذه الحياة؛ إذ لا يعقل أن يعود الجسم ثانية بعد انحلاله وزوال تركيبه وتلاشي صورته، أما قول المؤمنين بأن للإنسان روحاً خالدةً لا تزول إلا بزوال الجسد؛ فهم يطالبون بالدليل التجريبي المثبت لذلك، وهل رآها أحد، وتحقق بالتجربة من وقوعها؟ وليس لنا أن نثبت شيئاً لم نره، ولم يقم لنا دليل محسوس على وجوده[١].

وهذه الشبهة في رأي فريد وجدي «أقوى شبهة يمكن أن تقوم على عقيدة؛ إذ هي تطالبنا بالحس، ومجال الحس ـ كما لا يخفى ـ أضيق المجالات بالنسبة للاستدلال على المعقولات»[٢]، لكنه يعود فينبه إلى أن إرادة الخالق سبحانه اقتضت أن يرسل للناس في العصر الحديث آيتين حسيتين يثبت من خلالهما بالدليل التجريبي القاطع وجود الروح والحياة الآخرة، وهاتان الآياتان هما: ظاهرة استحضار الأرواح، والتنويم المغناطيسي.

وبعد أن استفاض بتوسع شديد في إيراد أقوال وآراء العلماء الغربيين في صحة هاتين الظاهرتين، انتهى إلى أنهما يتضمنان أكبر رد على علماء المادة في أوروبا، الذين كانوا يتهمون المتدينين بأنهم ضالون مفتونون، يعتقدون الأوهام والخرافات، ويثبتون ما يسمونه بالروح والخلود والملائكة والجن والحساب والعقاب؛ فجاءت لهم هذه الآيات تثبت بالحس أن لهم روحاً وعالماً آخر غير هذا العالم، وأن المادة ومظاهرها ليست إلا غلافاً غليظاً لعالم نوراني بديع.

وينقل فريد وجدي عن العالم الألماني «كارل دوبرل» أحد مشايعي المذهب الروحي قوله: «إن العلوم الطبيعية قد تجرأت على نكران خلود النفس؛ فعاقبها الله

---

(١) انظر: محمد فريد وجدي «دائرة معارف القرن العشرين» (١/٩٨، ٩٩).

(٢) المصدر السابق (١/٩٩).

بأن حكم عليها بأن تكون هي نفسها التي تقيم على ذلك الخلود البرهان القاطع»[١].

وكما هو الحال في سائر المسائل التي عرضنا لها في هذا الفصل، فإن أصحاب **الاتجاه العلمي التجريبي** كانوا من أكثر من عنوا بالبحث عما يرونه أدلة مأخوذة من العلم التجريبي تؤيد الحقائق العقدية الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وفي إثبات وقوع اليوم الآخر على وجه الخصوص.

ومن أصحاب هذا الاتجاه الذين كان لهم عناية بارزة بالاستدلال على اليوم الآخر وتفاصيله بمسلك علمي عبد الرزاق نوفل، وقد تناول هذه القضية في العديد من كتبه، وأفرد لها مؤلفاً مستقلاً أسماه «يوم القيامة» وهو يجزم بأنه كما أثبتت الدراسات العقلية والمنطقية والفلسفية وجود حياة أخرى دائمة باقية بعد حياتنا الدنيا؛ فكذلك أثبتت البحوث العلمية ـ في آخر ما وصلت إليه ـ أن الوجود كله يسير في تطور ثابت محكوم إلى اليوم الآخر، وأن بعض الخلايا العصبية تبقى حية بعد موت الإنسان الظاهري.

وأثبت العلم الطبيعي والكيميائي أيضاً أن المادة لا تفنى ولا تزول، وإنما تتغير من حالة إلى أخرى، وتنتقل من هيئة إلى هيئة مغايرة؛ فيتحول الجسم المادي إلى طاقة ضوئية أو إلى حرارة، وتتحول هذه الطاقة إلى مادة مرة أخرى على نفس الصورة أو على صورة مخالفة[٢].

وخلاصة الأمر في رأيه: أن القرآن «قد أورد بعض ما سيكون عليه هذا اليوم ـ أي: يوم القيامة ـ وأوضح جزءاً من صورته، وأظهر شيئاً من هيئته، وبعض ما جاء به وصل إليه العلم في آخر أبحاثه وفي أعلى وثباته، فإن ما وفق العلم إليهِ ـ خاصة بالإنسان وجسده وروحه وعمله وقوله في الدنيا ـ يشير إلى حقائق عن يوم القيامة قال بها القرآن منذ أربعة عشر قرناً من الزمان»[٣]، وانطلاقاً من هذا المبدأ عرض عبد الرزاق نوفل لكثير من تفاصيل اليوم الآخر من وجهة نظر العلم.

(أ) وأول مسألة تناولها هي مفهوم الموت، وقد أشار إلى أن العلماء ظلوا لفترة طويلة يعرِّفونه بأنه توقف القلب عن النبض، لكن هذا التعريف انهار في السنوات الأخيرة عندما استطاع العلم زراعة القلوب؛ حيث يقوم الطبيب بإخراج القلب،

(١) انظر: محمد فريد وجدي «دائرة معارف القرن العشرين» (١/ ٢٥٠).

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٩٢، ٩٣.

(٣) انظر: عبد الرزاق نوفل «يوم القيامة» ص٨.

ووضع بديل عنه أو جهاز صناعي يقوم مقامه؛ وبذلك لم يعد الموت مقصوراً على توقف القلب فقط.

ثم ظل العلم يتمسك بتعريف آخر فترة من الزمن؛ وهو أن الموت إنما يحدث نتيجة موت خلايا المخ، ولكنه انهار بدوره عندما أعلن مستشفى جامعة طوكيو نجاحه في إعادة مخ رجل للحياة بعد أن توقف نشاطه لعدة أشهر، وهكذا فإن التعريف الصحيح للموت أنه مغادرة الروح للجسم، وليس توقف وظائف الأعضاء عن العمل، وكثيراً ما يحدث الموت والأعضاء في أكمل حالاتها، والجسم في أتم صحته، وهذا التعريف العلمي هو وحده الموافق لما جاء في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢].

وقد أثبت العلم أن النوم طرح روحي مؤقت، والموت طرح روحي دائم؛ مما يؤكد أن وجود روح الإنسان هي الأصل في حياته والسر في وجوده، وليس الجسد إلا رداء للروح يتغير ويتبدل في كل لحظة؛ حيث تموت خلايا وتنتج أخرى، فضلاً عن التغير الظاهر في الشكل طولاً وعرضاً، ووزناً وهيئة(١).

(ب) وما يحدث في حال الاحتضار سماه القرآن سكرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ق: ١٩] ويفسر عبد الرزاق نوفل معنى السكرة بالتخدير، ويستشهد بعدد من النصوص لعلماء غربيين تؤكد توصل العلم الطبي الحديث إلى أن حالة الاحتضار تشبه حالة التخدير؛ إذ تكون كل خفقة أضعف من سابقتها في قدرتها على دفع الدم في عروق البدن، وإذا ما استمر هذا الضعف خامرت المخ راحة وسكينة؛ مردها إلى نضوب ونفاد معين نشاط الجسم، وحينئذٍ يسترخي ويستقبل الإنسان حياة جديدة(٢).

(ج) وأما تفاصيل العلامات والأحداث الكونية الكبرى التي تحدث قبل يوم القيامة، فقد توصل العلم إلى أن الشمس لا بد أن تتناقص حرارتها، ويقل إشعاعها، وتموت كما ماتت الشموس الأخرى التي ماتت في الكون من قبل، وهذه الحقيقة العلمية عبَّر عنها القرآن بلفظ واحد دقيق أغنى عن عدة عبارات وجمل؛ وهو التكوير المذكور في قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: ١] ومعنى التكوير: أن تلف الشمس نفسها ليخبو ضوؤها وتقل حرارتها، ولا بد أن يحدث قبله اتساع

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «يوم القيامة» ص٦٠ ـ ٦٣.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص٢٣٨، ٢٣٩.

مساحة الشمس وتمددها؛ وبذلك تنخفض درجة حرارتها، ونتيجة لهذا التمدد تخبو النجوم الأخرى، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾ [التكوير: ٢] أي: انطمس نورها فلا يظهر.

ومع تمدد الشمس يشتد جذبها لكواكب مجموعتها؛ فتجتمع الشمس والقمر، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ۝ وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ ۝ وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [القيامة: ٧ ـ ٩] ويحدث مع ذلك انشقاق السماء وانفطارها، وتصبح حمراء ملتهبة فيها بقايا كبقايا الحريق من كدارة ومواد عالقة، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾ [الرحمٰن: ٣٧] وحينئذٍ تصبح ضعيفة غير متماسكة، كما قال تعالى: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٦] ويحدث فيها فروج وانشقاقات، وتصير شيئاً مغايراً؛ كالفضة المذابة الملتهبة ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ﴾ [المعارج: ٨].

ثم تأتي مرحلة أخيرة تزول فيها السماء وما فيها ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾ [التكوير: ١١] وتطوى كما يطوي السجل الكتب[1] ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

(د) هناك أيضاً من حقائق العلم ما يمكن أن يقرب معنى الحساب، وإحصاء الأعمال وتسجيلها صغيرة أو كبيرة؛ بحيث لا تغادر مثقال ذرة، فقد ثبت علميّاً أن كل عمل مهما صغر يترك أثراً في مكانه، وقد أمكن تصوير أحداث وقعت في مكان ما بعد ساعات من وقوعها وزوال كل أثر لها، وإذا كان ذلك ما استطاعه الإنسان بقدرته المحددة، فكيف بقدرة رب الناس ﷻ؟![2]

ومن خارج الاتجاه العلمي التجريبي نجد محاولات مشابهة لتفسير بعض ما يقع من أحداث في الآخرة؛ اعتماداً على مكتشفات علمية حديثة؛ فجمال الدين الأفغاني ينقل عن العلماء أن غاية ما توصلوا إليه في فناء العالم هو حدوث اختلال النظام الشمسي عن طريق زلزال مدمر، وهذا في رأيه هو ما أشار إليه القرآن؛ فقد ورد حدوث الزلزلة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] وفي قوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ [الزلزلة: ١].

أما الإشارة إلى اختلال النظام الشمسي، فقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «يوم القيامة» ص٩٨ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر السابق ص١٦٨، ١٦٩.

[الكهف: ٤٧] أي: «خارجة عن محورها، غير واضحة للنظام الشمسي، وإذا ما حصل ذلك؛ فلا شك يختلف ما عرف من الجهات اليوم؛ فيصير الغرب شرقاً، والجنوب شمالاً، وبذلك الخروج عن النظام الشمسي، وما يحدثه الزلزال العظيم؛ لا شك تتبعثر أجزاء الأرض لبعدها عن المركز، وتنسف الجبال نسفاً، وتتحول إلى براكين هائلة، وبالنتيجة تخرب الكرة الأرضية، ويعمها الفناء بما فيها من حيوان، وتقوم القيامة»(١).

وعلى نفس المنوال يفسر محمد عبده بعض الأحداث الكونية العظيمة التي تسبق فناء هذا العالم وقيام الساعة، ومن ذلك تسجير البحار الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: ٦] فالمراد به: أن يفجر الزلزال ما بينها حتى تختلط، وتعود بحراً واحداً، وقد يكون المراد بتسجيرها إضرامها ناراً؛ حيث يظهر ما في باطن الأرض من النار ويتحول الماء إلى بخار، ولا يبقى في البخار سوى النار.

ولما كان من الممكن الاعتراض على هذا التفسير بكونه محتاجاً إلى إثبات أن في باطن الأرض ناراً، وما الدليل على ذلك؟ وهنا يلجأ محمد عبده إلى ما توصل إليه البحث العلمي، فيقول: «أما كون باطن الأرض يحتوي على نار فقد ورد به بعض الأخبار، وورد أن البحر غطاء جهنم، وإن لم يعرف في صحيحها، ولكن البحث العلمي أثبت ذلك، ويشهد عليه غليان البراكين؛ وهي جبال النار، كما تشهد عليه الزلازل الشديدة التي تشق الأرض والجبال في بعض الأطراف، كما وقع في (جاوا) من عدة سنوات؛ فإن آثار النار في بطن الأرض قد ظهرت فيها ظهوراً لا شبهة تطرأ على الذهن بعده»(٢).

وفي تفسيره لمعنى الحياة التي يحياها الشهداء، والمذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤] ساق محمد عبده كلاماً وصفه بأنه «يقرب معنى الآية من العلم»، وخلاصته: أن الروح تقوم بجسم لطيف أثيري في نفس صورة الجسم المركب الذي يكون عليه الإنسان في الدنيا، وبواسطة هذا الجسم الأثيري تجول الروح وتتحرك في الجسم المادي، وإذا مات المرء خرجت الروح ومعها الجسم الأثيري الذي لا يتغير ولا يتحلل، بخلاف الجسم المحسوس، ولما كان من خواص الأثير النفوذ في الأجسام سواء

(١) جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ص٢٧٠.

(٢) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص٢٢.

أكانت لطيفة أم كثيفة؛ فلا مانع أن تتعلق به الروح المطلقة في الآخرة، كما يمكن أن يحل بها جسم آخر تتنعم به؛ كجسم طير أو غيره[١].

كذلك نجد عند رشيد رضا محاولة لتقريب مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة، والإجابة عن استشكال البعض عن كيفية رؤية الله بالحواس البشرية العادية، وهو يذكر أن استشكالهم سببه قياس عالم الغيب على عالم الدنيا في الرؤية والمرئي؛ وهو باطل في الجهتين، وبطلانه في جانب المرئي أظهر؛ لأن سنن عالم الغيب ونواميسه مخالفة لعالم الشهادة، ثم ينبه إلى أن الإدراك في الحقيقة إنما هو للروح، وليست الحواس إلا وسائل أو آلات.

وقد ثبت بالتجارب القطعية في هذا العصر لدى علماء الشرق والغرب أن من الناس من يستطيع أن يبصر ويقرأ وهو مغمض العينين، فيما يسمى بقراءة الأفكار، ومنهم من يبصر الأشياء مع وجود حجب كثيفة ومسافات شاسعة، وإذا أمكن هذا في عالمنا المألوف؛ فلا يليق بعاقل أن يستشكله في عالم الآخرة المخالف تماماً في سننه وقوانينه[٢].

ونختم الكلام عن هذه المحاولات التي سعت لتقريب حقيقة اليوم الآخر، والمقدمات السابقة عليه، وما يجري فيه من أحداث كبرى بالإشارة إلى واحد من أهم أوجه النقد التي يمكن أن توجه إليها؛ ويتلخص في أنه إذا كان من المفهوم والمبرر أن نفسر ما يحدث في عالمنا هذا وفقاً للقوانين والسنن المعتادة، فكيف نستصحب نفس المنهج في التعامل مع أحداث تقع في عالم آخر غير عالمنا، لا نعلم عنه إلا ما أخبرنا به الوحي فقط؟ ومن يضمن لنا أن نفس القوانين التي نعلمها تنطبق على هذا العالم، مع أن الكثير من الشواهد تدل على خلاف ذلك؟

وإذا كان قانون مشهور مثل قانون الجاذبية يتغير من كوكب إلى آخر، فكيف يكون الحال عند الانتقال من الدنيا إلى الآخرة؟ ولا يستطيع أحد أن يزعم أن إفناء الله لهذا العالم أو محاسبة المخلوقين في الآخرة سوف يتم وفقاً للطريقة الفلانية، ويبقى الجانب المفيد من هذا المحاولات هو أنها يمكن أن تقرِّب ما يحدث في الآخرة لعقل الإنسان؛ قياساً على ما يراه من وقائع مشاهدة.

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٢/ ٣١، ٣٢).

(٢) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة التوحيد لمحمد عبده» ص١٦٣.

٥ ـ تفسير بعض الحقائق العقدية، وتقريبها للأذهان، أو رد الشبه عنها:

وإضافة للجوانب السابقة التي عرضنا لها من قبل، فقد رأى بعض الباحثين المُحْدَثين أن من الممكن والمفيد الاعتماد على ما توصل إليه العلم التجريبي من نتائج في تفسير معاني عدد من النصوص الواردة في القرآن أو السُّنَّة، وتتعرض لحقائق عقدية، وربما صعب على العقلية المعاصرة تقبلها بسهولة، كما يمكن في الوقت ذاته انتزاع أدلة علمية للرد على مثيري الشبه أو الاعتراضات في وجه ما أخبرت به النصوص من عقائد وأخبار، وقد أشار نفر منهم إلى هذا الأمر؛ مثل رشيد رضا، الذي نبه إلى أن ما ظهر من عجائب العلم في هذا العصر «قد قرَّب إلى العقول كل ما كانت تستبعده من المعجزات وأمور الغيب»(١).

وفي نفس المعنى ذكر الشيخ المراغي أن العلم الحديث والكشف عن سنن الوجود وعجائبه «سيكون نصير الدين، وسيقرِّب إلى العقل الإنساني طريق فهم ما كان غامضاً مبهماً، وما كان فوق طاقة العقل وإدراكه من قبل»، ويضرب المثل بالكهرباء، وما نشأ عنها من اختراعات؛ حيث قربت إلى العقل فهم إمكانية تحول المادة إلى قوة والعكس، وكذلك علم استحضار الأرواح الذي أعان الناس على فهم تجرد الروح، وإمكان انفصالها، وسرعتها البالغة في طي الأبعاد(٢).

وتشترك هذه الظاهرة مع ما سبقها في عدد من السمات؛ منها عدم اقتصارها على ما ورد في القرآن؛ بل شملت أحياناً عدداً من أحاديث السُّنَّة، كما أن اللجوء إليها لم ينحصر في أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي؛ بل وجدت عند جل الاتجاهات تقريباً، وإن كان يبقى هناك نوع من التفاوت الواضح في الدرجة بين صحة الاستدلال المقدم في كل حالة، ومدى إمكانية قبوله، وخلوه من التعسف والتكلف، ولعل الأمر يصبح أكثر وضوحاً إذا استعرضنا عدداً من النماذج التي سارت على هذا النمط من الاستدلال.

ومن النماذج المهمة التي تندرج تحت هذا المسلك؛ محاولة رشيد رضا الاستعانة باكتشاف الكهرباء وتوليدها للطاقة في تفسيره لمعنى الروح، وتقريبها إلى العقلية الحديثة؛ حيث عقد علاقة مشابهة بين تأثير الروح في جسد الإنسان من جهة، وتأثير الكهرباء وتشغيلها للأجهزة المختلفة من جهة أخرى، وصرح بإعجابه الكبير بهذا

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٢/ ٧٤٠).

(٢) انظر: مصطفى المراغي، تصدير كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل ص١٤.

النوع من تقريب المعنى، فقال: «لم أرَ موضحاً أو مقرباً لمعنى الروح والنفس في الإنسان كالتمثيل بالكهربائية».

ومن ميزات هذا التشبيه في رأيه أنه يزيل جزءاً كبيراً من الاختلاف بين الماديين من منكري وجود الروح، وبين المؤمنين بها؛ فالمادي الذي ينفي وجود الروح، ويقصر عمل الجسم على ما فيه من طاقات داخلية «يشبه الجسد بالبطارية الكهربائية، ويقول: إنها بوضعها الخاص، وبما يودع فيها من المواد تتولد فيها الكهربائية، فإذا زال شيء من ذلك فقدت، وكذلك تتوالد الحياة في البدن بتركيب مزاجه بكيفية خاصة، وبزوالها تزول».

وأما المعتقد لوجود الروح فهو يقول بتشبيه مماثل مع اختلاف واحد جوهري؛ حيث يرى أن «الجسد يشبه المركبة الكهربائية، وشبهها من الآلات التي تدار بالكهرباء، وتوجه إليها من المعمل المولد لها، فإذا كانت الآلة على وضع خاص في أجزائها وأدواتها؛ كانت مستعدة لقبول الكهربائية التي توجه إليها وأداء وظيفتها، وإن فقد منها بعض الأدوات الرئيسية، أو اختل وضعها الخاص؛ فارقتها الكهربائية ولم تعد تعمل بها»[1].

وفي نموذج آخر للاعتماد على حقائق العلوم التجريبية في الترجيح بين الأقوال المختلفة، أو الذهاب إلى تأويل ما لحقيقة غيبية واردة في القرآن الكريم، عرض كل من محمد عبده، ورشيد رضا لمعنى النفس الواحدة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١].

ولا شك أن المعنى المتبادر من الآية هو أن الله خلق البشر جميعاً من نفس واحدة؛ والمقصود بها آدم عليه السلام، ومن هذه النفس ذاتها خلقت حواء زوج آدم، ثم توالد سائر البشر، ويؤيد هذا الظاهر حديث: **«إن المرأة خلقت من ضلع أعوج»**[2]، لكن محمد عبده ورشيد رضا مالا إلى أن هذا المعنى ـ أي: خلق حواء من آدم ـ لا يخطر على بال قارئ للقرآن لم يسمع بالحديث السابق وما يشابهه[3].

ثم ذكر رشيد ثلاثة معان أخرى يمكن حمل لفظة النفس الواحدة عليها، وتفسير كيفية خلق زوجها منها، ويعنينا هنا المعنى الثالث؛ وهو قول من قال: إن النفس

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٢٩).

(٢) رواه البخاري (٣٣٣١، ٥١٨٦)، ومسلم (١٤٦٨)، وأحمد (١٠٠٧١).

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٣٠).

الواحدة يقصد بها الأنثى لا الذكر، ولم يسمِّ رشيد رضا أصحاب هذا الرأي، كما لم يحدد في أي كتاب ذكروا ذلك؛ مما يرجح أنه قول له أو لشيخه، وهذه عادته في حكاية الكثير مما يسوقه من تأويلات.

والمهم أن أصحاب هذا القول اعتمدوا على الحقائق العلمية في كيفية حدوث التكاثر بصوره المختلفة، وجعلوا ذلك «من قبيل ما هو ثابت من التوالد البكري؛ وهو أن إناث بعض الحيوانات الدنيا تلد عدة بطون بدون تلقيح من الذكور، ولكن لا بد أن يكون قد سبق تلقيح لبعض أصولها، وخلق زوجها منها على هذا الوجه يحتمل أن يكون منها ذاتها، وأن يكون من جنسها، وثم وجه آخر قريب من هذا؛ وهو أن النفس الواحدة كانت جامعة لأعضاء الذكورة والأنوثة؛ كالدودة الواحدة، ثم ارتقت فصار أفرادها زوجين، قال بهذا وذاك بعض الباحثين العصريين»[١].

وأقول: إنه لا يخفى ما في هذا التفسير الأخير من بعد، ومخالفة لظاهر الآيات والأحاديث المصرحة بأن آدم أول المخلوقات من البشر، وهو يئول إلى إخراج خلق آدم وحواء عن أن يكون معجزة خارقة للعادة، وحتى مع التسليم بأن النفس الواحدة كانت جامعة لأعضاء الذكورة والأنوثة ـ وهو عيب منفر يُنزَّه عنه آدم عليه السلام أو حواء رضي الله عنها ـ فلا زال الإشكال قائماً؛ وهو: كيف حدث التلاقح والتكاثر، وليس هناك سوى نفس واحدة؟!

وثمة محاولة من بعض الباحثين المُحْدَثين لتأييد ما أخبر به الشرع عن الوظائف التي تقوم بها الملائكة؛ مثل: حفظ الإنسان من الشرور ودفعها عنه، أو حثه على الخير وإرشاده إليه، بحقائق علمية تدل على صحة ذلك، وقد ذكر عبد الرزاق نوفل أن العالم في أبحاثه الأخيرة في ميدان الدراسات النفسية توصل إلى وجود قوة داخل كل إنسان تحاول أن تحافظ عليه وتحرص على سلامته، وكثيراً ما يحس الإنسان بقوة الملائكة وهي تحاول تنبيهه إلى الخطر؛ بل ربما قامت بدلاً منه بالحفاظ على حياته، كأن يطل من مكان مرتفع فتمتد يد بصورة لا إرادية لدفعه عن التقدم، وكذا محاولات اختبار سلامة المكان بالقدم أو اليد، أو تكرار النظر يميناً ويساراً مهما كان الإنسان مشغولاً[٢].

ومن الأمور التي أثبتتها الدراسات العلمية الحديثة أيضاً إيعاز الملائكة بطرق

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٣١).

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٨١، ٨٢.

الخير وأسباب النجاح؛ حيث اعترف معظم العلماء والمخترعين أن أهم وأفضل ما توصلوا إليه كان نتيجة استجابتهم لما ألقي إليهم من داخل أنفسهم إلى عقولهم، فاتخذوه نقطة بدء وانطلاق، سواء أكان هذا الإلهام في المنام أو في اليقظة؛ ولذا توصي الدراسات النفسية الإنسان أن ينحي جانباً التفكير في المشكلة التي استعصى عليه حلها لفترة من الزمن، وعندئذ يجد الحل ينبعث من داخله، وهذا هو عمل الملائكة وفعلها(١).

ويضاف لهذه الوظائف النفسية وظائف مادية أخرى تقوم بها الملائكة؛ كدفع الحيوان المنوي إلى البويضة؛ حتى لا يضل طريقه، ثم المحافظة عليه في سلسلة من ملايين الأعمال حتى يخرج من بطن أمه، وهناك أيضاً الدور الهام الذي تقوم به الملائكة في حفظ الإنسان أثناء النوم وغير ذلك الكثير(٢).

وفي نفس المسألة السابقة اعتمد طنطاوي جوهري على ما يقوله أصحاب العلوم الروحية، واستحضار الأرواح في تفسير إمداد الله للمؤمنين بالملائكة؛ حيث نقل عن الجمعيات النفسية المنتشرة في أوروبا أنهم وجهوا عدة أسئلة للأرواح التي استحضروها؛ ومنها: هل ينال المخترع أو العالم العون من الروح؟ فأجابت: بأنه متى بذل ما في وسعه فإنها تلهمه بعض الإلهامات الفكرية؛ ليكون الفضل منسوباً إليه، والعمل بكسبه؛ كيلا يستوي العامل والخامل.

ويرى طنطاوي جوهري أن هذا الأمر مطابق تماماً لما في ديننا من تثبيت الملائكة للصالحين عند موتهم، ومن إعانة الموحدين في القتال، كما حدث مع الرسول ﷺ والصحابة في غزوتي بدر وأُحد.

والمستغرب حقّاً أن طنطاوي جوهري يعد ما قالته تلك الأرواح مطابقة لمعنى إمداد الله للمؤمنين بالملائكة، ومعجزة ظهرت للناس في هذا العصر(٣)؛ هي مبالغة غير مقبولة، وكلام الأرواح هذا لا يصح التعويل عليه؛ لما يكتنفه من شكوك وإشكالات، وعدم تيقن من شخصية أصحابها، واحتمال وجود تواطؤ وخداع من القائمين على عملية استحضار الأرواح.

---

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٨٢، ٨٣.

(٢) المصدر السابق ص٨٤، ٨٥.

(٣) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٢/ ١٧١، ١٧٢).

وقبل أن نختم الكلام عن ظاهرة الاعتماد على الحقائق التجريبية في تفسير حقائق عقدية، أو تقريبها للأذهان نود أن نشير إلى ملاحظتين:

الأولى: أن هذه الظاهرة لم تقتصر على تفسير الحقائق الغيبية الواردة في القرآن الكريم فقط؛ بل شملت أيضاً عدداً من أحاديث السُّنَّة، ومن نماذج ذلك تفسير طنطاوي جوهري لقوله ﷺ: **«ناركم هذه التي توقدون في الدنيا جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم»**[(١)] بطريقة لا تخلو من تكلف وصعوبة في الفهم؛ حيث ذكر أن العلم الحديث قد كشف عن معنى هذا الحديث، حين أثبت أن في جوف الأرض ناراً، وتبلغ درجة حرارة ما تحت القشرة الأرضية ثلاثة آلاف وثلاثمائة وثلاثاً وثلاثين درجة (٣٣٣٣) أي: ما يعادل درجة غليان الماء ثلاثاً وثلاثين مرة (٣٣) وكل واحدة منها إذا انقسمت صارت سبعين تقريباً، فتصبح نار جهنم أقوى من نارنا بنحو سبعين مرة.

ومن المعلوم أن الحرارة الجوية إذا كانت مساوية لجسم الإنسان لم تؤذه، فإن ارتفعت إلى خمسين درجة أحس بالحرارة، وهذه بتكرارها وتضاعفها تبلغ حوالي السبعين تقريباً، وليس المقام للتحديد وإنما للتقريب[(٢)].

وأقول: إنني حاولت أن أفهم العلاقة بين درجة جوف الأرض وبين حرارة جهنم، أو بين درجة الغليان وبين نار جهنم؛ فلم أستطع أن أصل إلى وجه معقول!

الثانية: أن الظاهرة المذكورة لم تقتصر أيضاً على مجال العقيدة؛ بل امتدت في بعض الأحيان إلى مسائل تعبدية، ربما تضمنت شيئاً مما يعلو فهمه أو إدراك وجه الحكمة منه على البشر، فحاول نفر من الباحثين المُحْدَثين أن يتوصلوا إلى طرف من هذه الحكمة من خلال ما كشف عنه العلم من حقائق؛ ومن أمثلة ذلك تناول د. محمد أحمد الغمراوي للطواف حول الكعبة، وطرحه السؤال عن الحكمة منه، وهل في العلم الحديث ما يعين على إدراك المقصود من تشريعه، أو فتح الباب لتفهم مغزاه، في الوقت الذي درج الكثيرون على عده أمراً تعبديّاً لا فائدة من محاولة البحث عن حكمته، ولا توجد أي صلة بين العلم الذي يبحث في الماديات وحدها، وبين عبادة شرعية كالطواف[(٣)]؟

---

(١) رواه البخاري (٣٢٦٥)، ومسلم (٢٨٤٣)، والترمذي (٢٩٨٥)، وأحمد (٢٧٣٤٢).

(٢) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١٨/٤).

(٣) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٦، ٥٧.

وقد أجاب عن ذلك بأن العلم يبحث عن أسرار الفطرة، والله سبحانه فاطر الفطرة هو الذي تعبَّد الإنسانَ بالطواف، وليس بالممتنع أن يكون فيه رمز إلى سر عظيم تستوي فيه الروح والمادة، وأن يساعد العلم في الكشف عنه.

ولا شك أن الناظر المتأمل في خلق الله العظيم يلحظ أن ظاهرة الطواف تمثل سُنَّة مطردة في نظام الكون كله من الذرة إلى المجرة؛ ففي المجموعة الشمسية تدور الأقمار حول الكواكب، والكواكب حول الشمس، والشمس حول مركز المجرة، وفي الذرة تدور الكهيربات حول النواة، وهكذا فكل ذرة من مادة الكون فيها طائف ومطوف، ودائما ما يكون المطوف به واحداً، بينما الطائف جم غفير، وكل ذلك مما يشهد لوجود نوع من الشبه بين الطواف في الحج وظاهرة الطواف التي فطر الله عليها الكون[١].

ويتكرر هذا التفسير للطواف عند عبد الرزاق نوفل[٢]، والذي يضيف إليه جانباً آخر؛ وهو الكلام عن الحجر الأسود، وهو يتميز عن غيره من الأحجار الموجودة في الجزيرة العربية من حيث الشكل والحجم واللون، ومن المثير للاستغراب أن ملايين البشر يتدافعون للمسه وتقبيله؛ مما يمكن أن يكون سبباً لنقل الميكروبات والأمراض، لكن بحثاً تجريبياً قامت به إحدى البعثات العلمية أثبت بعد الفحص المعملي البكتريولوجي للطبقة الظاهرة من الحجر، والتي يلمسها أو يقبلها الناس؛ عدم وجود أية آثار ولو ضعيفة لأي ميكروب؛ مما يقطع بمخالفة هذا الحجر لسائر أحجار الدنيا[٣].

وتبرز أيضاً عند عبد الرزاق نوفل فكرة البحث عن الحكمة من تشريع العبادات ككل على سبيل الإجمال، ثم الحكمة التفصيلية من كل عبادة منها؛ اعتماداً على ما توصل إليه العلم، وذلك بعد أن انتهى ـ في رأيه ـ الزمن الذي كان يقال فيه: إن الأمور التعبدية لا تناقش ولا يصح أن توضع موضع البحث؛ ظنّاً من البعض أن مناقشة أمر العبادات والتفكير في حِكَمها يخرج المكلف عن الطاعة الكاملة، وتلك حيلة من أعداء الإسلام؛ كي يحجبوا عن العالم ما تحققه العبادات الإسلامية من خير للفرد في دنياه وآخرته، وللمجتمع في حاضره ومستقبله[٤].

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٥٧ ـ ٦٠.

(٢) انظر: عبد الرزاق نوفل «أسئلة حرجة» ص٧٠.

(٣) المصدر السابق ص٧١، ٧٢.

(٤) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٣٣، ٦٩.

وقد ناقشت الدراسات العلمية الحديثة أمور العبادات، «ووضعتها موضع الدراسة، ووصلت فيها إلى حقائق قاطعة؛ تقرر أن كل عبادة إنما هي في صالح الإنسان عضوياً ونفسياً، كفرد ومجتمع، لقد أوضحت الدراسات الطبية والنفسية والتربوية ما للصلاة من فضل على الإنسان، وكذلك تضيف الدراسات كل الجديد في فضل الصوم، والزكاة، والحج، وأمر العبادة وقيام الإنسان بها؛ فهي عملية سلوكية إيجابية تهدف ـ ضمن ما تهدف إليه ـ إلى ترجمة الإيمان بالله إلى واقع إيجابي»[١].

وانطلاقاً من هذا المنهج تناول عبد الرزاق نوفل بصورة تفصيلية وموسعة فوائد الصلاة والزكاة، والصيام، والحج على الفرد في جانبيه الجسدي والنفسي، وعلى المجتمع ككل[٢].

وأقول: إنه مع التسليم بفائدة مثل هذا المسلك في إظهار محاسن الإسلام، وبيان موافقته للفطرة السوية، وتحقيقه لسعادة الإنسان في العاجل والآجل، إلا أن الإلحاح الزائد على هذا الجانب قد يفرغ العبادة من مضمونها الأساسي، ويخرجها عن الهدف الأسمى الذي شرعت من أجله؛ وهو التقرب لله وحده، وربط القلب به، وإصلاح النفس وتزكيتها، وربما تحولت إلى أفعال عادية يقوم بها الإنسان لتحقيق مصلحة عاجلة، أو ربما ادَّعى البعض عدم الاحتياج إليها أصلاً؛ لحصوله على المقاصد الجسدية ـ مثلاً ـ بأداء التمارين والألعاب الرياضية المتنوعة.

ونختم النماذج السابقة بذكر مثال يظهر كيف اعتمد بعض أصحاب الاتجاه السلفي على الحقائق التجريبية في الترجيح بين آراء فقهية متعارضة في مسألة تعبدية؛ فقد عرض الشيخ أحمد شاكر لاختلاف المُحَدِّثين والفقهاء في التعامل مع الروايات والآراء المختلفة في كيفية صلاة الكسوف، وهل يُجْمَع بين تلك الكيفيات المتعارضة والواردة في الأحاديث؛ بحجة أن الكسوف وقع في حياته ﷺ أكثر من مرة، وفي كل مرة صلَّاها الرسول ﷺ بطريقة معينة، أم ترجح كيفية معينة على غيرها؛ بناء على أن الكسوف لم يحدث إلا مرة واحدة، والتعدد إنما جاء من اختلاف الرواة؟

وقد آثر الشيخ شاكر مسلك الترجيح، ورأى في الحسابات الفلكية وسيلة معتبرة

(١) انظر: عبد الرزاق نوفل «إسلامنا بين التصديق والتطبيق» ص٧٨، ٧٩.

(٢) المصدر السابق ص٣٣ ـ ٧٢.

لحسم الخلاف حول تَكرار وقوع الكسوف في زمانه ﷺ، أو وقوعه مرة واحدة، كما رد على من رفض ذلك من المتقدمين؛ ظنّاً منهم أنه من باب التنجيم، وحساب المنجمين لا يقبل ولا يعتمد؛ بينما هو في حقيقة الأمر حساب دقيق وقاطع في الدلالة على مواقيت مثل هذه الأشياء، وليس من باب ادعاء علم الغيب كما يفهمه بعض الناس.

والحسابات الفلكية الحديثة صارت تقدر ذلك بدقة شديدة؛ حتى أمكنها معرفة ما حدث منه في الماضي، وقد ذكرت تلك الحسابات أن كسوفاً وقع في يوم (الأحد ١٢ ربيع الأول سنة ١١هـ، والموافق ٧ يونيه سنة ٦٣٢م) وكان ذلك قبل وفاته ﷺ بفترة قريبة، ولم يحدث بعدها كسوف آخر؛ مما يرجح القول بأنه حدث مرة واحدة ولم يتعدد[١].

وخلاصة الأمر هو أن كثيراً من الباحثين المُحْدَثين ـ ولا سيما أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي ـ قد أعجبوا بالمنجزات الهائلة التي توصل إليها العلم، وأحسوا بضرورة الاستفادة منها في نصرة قضايا العقيدة، والدفاع عنها، وتقريب معانيها لأذهان العقلية الحديثة بكل ما أحاط بها من مؤثرات مختلفة، وقد تنوعت محاولاتهم في هذا الصدد وتفاوتت في القوة والضعف، والسهولة والتعقيد، ولم تخلُ أحياناً من نوع مبالغة وتكلف ووقوف في خندق الدفاع، والذي كثيراً ما يؤثّر على صاحبه، ويدفعه لاتخاذ مواقف وآراء غير متوازنة.

---

(١) انظر: أحمد شاكر «التعليق على المحلى لابن حزم» (٥/ ١٠٤، ١٠٥).

الباب الثاني

طبيعة العلاقة بين مصادر الاستدلال

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: العلاقة بين النقل والواقع.

الفصل الثاني: العلاقة بين النقل والعقل.

الفصل الثالث: العلاقة بين النقل والعلم.

تمهيد

انتهينا في الباب السابق من استعراض مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة، وموقف الباحثين المحدثين من كل مصدر منها، ولعله ظهر لنا بوضوح مدى التنوع والتكامل والشمول في هذه المصادر، وعدم اقتصارها على مخاطبة جانب واحد من جوانب الكيان الإنساني؛ بل جمعت بين مخاطبة العقل والفطرة والقلب والوجدان، وراعت طبيعة الإنسان المركبة والمعقدة، وتفاوت البشر في الخصائص والميول، ونوعية الأدلة التي تحصل اليقين عند كل طائفة منهم.

والمفترض في هذه المصادر ـ بمقتضى كونها طرقاً موصلة للمعرفة الحقة، وأدلة هادية نصبها الله لإرشاد عباده ـ أن تتكامل وتتعاضد، لا أن تتنافر أو تتعارض، ومن ثم فلسنا في حاجة أصلاً لأن نقيم قوانين أو قواعد تضبط حالات التعارض بين هذه المصادر، فضلاً عن أن نبحث في تقديم أحدها على الآخر.

لكن الملاحظ هو أن كثيراً من المتكلمين القدامى قد افترضوا وقوع التعارض بين مصدرين أساسيين؛ وهما: العقل والنقل، ووضعوا قانوناً أصَّلوا فيه فكرة تقديم العقل على النقل، وقد تابعهم على ذلك عدد غير قليل من الباحثين المحدثين، وأضافوا إلى ذلك الكلام عن قضيتين أخريين؛ وهما: قضية العلاقة بين النقل والواقع، وبين النقل والعلم التجريبي، وسوف نفرد فيما يلي فصلاً مستقلاً لكل واحدة من هذه القضايا الثلاث؛ لنرى كيف تعامل الباحثون المحدثون معها، وكيف أثر ذلك على منهجهم في الاستدلال العقدي.

الفصل الأول

العلاقة بين النقل والواقع

يمثل الواقع بُعداً مهمّاً من أبعاد التعامل مع النصوص الشرعية التي ظهرت في كتابات الباحثين المُحْدَثين، إضافة لكل من العقل والعلم، وهو بعد ربما بدا جديداً ـ نوعاً ما ـ على الفكر الإسلامي.

لكن مع شيء من التأمل يظهر جلياً أن العلماء المتقدمين راعوه من حيث المعنى والمقصد ـ وثمة شواهد كثيرة تدل على ذلك[١] ـ وإن لم يظهر بنفس المصطلح، ونفس القضايا والتفريعات التي عرض لها الباحثون المُحْدَثون، وكانت مثار إشكال ونزاعات مطولة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة؛ نظراً لأن البعض حاول أن يجعل من الواقع تكأة وشعاراً يستتر خلفه؛ كي يتملص من أحكام الشريعة وأصولها،

(١) وهناك الكثير من الدراسات التي عرضت لهذا الأمر تفصيلاً، فانظر على سبيل المثال: د. عابد بن محمد السفياني «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية»، وأحمد بوعود «فقه الواقع، أصول وضوابط»، ود. عبد المجيد النجار «واقعية المنهج الكلامي، ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة» بحث ضمن ندوة «نحو فلسفة إسلامية معاصرة، و«في فقه التدين، فهماً وتنزيلاً»، ود. محمد المنسي «تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية» رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم (١٩٩٣م).

وليكون حرّاً طليقاً في التعامل معها بانتقائية ومزاجية فيما يقبل أو يرفض؛ طبقاً لأهواء الناس ورغباتهم المتغيرة والمختلفة والمتضاربة فيما بينها.

وقد تضافرت مجموعة من العوامل المختلفة التي كانت وراء الزخم الكبير الذي صاحب إثارة قضية العلاقة بين النص والواقع في العصر الحديث، ودفعت البعض للقول بأن «لفظ الواقع من أكثر الألفاظ قرباً إلى الروح العربي الآن؛ تردد في الفكر العربي المعاصر، وأصبح شرطاً لتقدمه في الفن والفكر والسياسة، وأصبح اللاواقعي نقداً؛ بل أصبح غياب الواقع من حياتنا الثقافية أحد الأسباب الرئيسية للتخلف»[1].

ويأتي في مقدمة تلك العوامل حالة الوهن والتدهور التي وسمت واقع المسلمين في القرون الأخيرة على كافة الأصعدة والمستويات: الفكرية، والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية، وتعقد هذا الواقع، ودخول أكثر من عنصر جديد مؤثر فيه لم يكن موجوداً من قبل، ولا سيما الوافد الأجنبي بكل ما اقترن به من تقدم علمي، وهالة حضارية، ثم الابتعاد الكبير والهوة الشاسعة في الفكر والسلوك بين أحكام القرآن والسُّنَّة وتعاليمهما، وسيرة سلف الأمة الصالحين، وبين واقع المسلمين وأحوالهم في الأعصر المتأخرة؛ مما أضفى بالكثير من الظلال والتأثيرات على طريقة فهم النصوص الشرعية من جهة، وعلى كيفية تنزيلها وتطبيقها على واقع الناس المعاش من جهة أخرى.

وفي ظل وضع مأزوم كهذا كان التحدي الأكبر الذي واجه الكثير من الكُتَّاب والمفكرين ـ لا سيما من عنوا بإقامة مشروع للنهضة والابتعاث الحضاري ـ هو البحث عن السبيل الأمثل للمواءمة بين الإسلام بعقائده وشرائعه وآدابه ونظمه، وبين الواقع المتدهور الذي ابتعد كثيراً هو وأبناؤه عن الإسلام وأحكامه، وهنا تعددت السبل واختلفت المسالك؛ بين من يرى تغير الواقع وإصلاح أحواله كي يوافق الشرع، وبين من يعكس المسألة؛ فيحاول تطويع نصوص الشرع وما تضمنته من حقائق كي تساير العصر وتطوراته المتلاحقة.

وما يعنينا الآن هو أنه مع بروز هذه القضية بصورة حادة، وكثرة الكلام حولها بدأ عدد من الأسئلة الخطيرة في الظهور، وكان من أهمها:

١ ـ هل يمكن أن يتعارض شيء من نصوص القرآن والسُّنَّة مع الواقع المشاهد؟

---

(١) د. حسن حنفي «هموم الفكر والوطن» (١/١٩).

٢ ـ ما حقيقة الدور الذي يشغله الواقع في طريقة التعامل مع النصوص، سواء من ناحية فهمها وإدراك معنى ما تضمنته من حقائق، أو من ناحية تنفيذها وتطبيقها في دنيا الناس، وسواء قصدنا بالواقع هنا: الواقع الذي نزلت فيه الرسالة أول مرة، أو واقعنا الحالي الذي نعيشه الآن؟

٣ ـ هل عقائد الإسلام وأحكامه جاءت لعصر وبيئة معينة، أم جاءت لتخاطب الناس في كل الأزمنة والأمكنة والبيئات، وهي صالحة تماماً لكل عصر وأوان؟

٤ ـ إذا قلنا بصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وتواؤمه مع كل البيئات والثقافات، فهل تتطور عقائده وأحكامه مع تطور الزمان، واختلاف المكان، وتنوع الثقافات والأعراف، أم تتصف بالثبات والدوام دون أن يلحقها تغيير أو تبديل؟

وقد امتدت الأسئلة السابقة وغيرها مما أثير حول علاقة النقل بالواقع؛ لتشمل كلاً من مجالي العقيدة والفقه، بل ربما كان التركيز على الأحكام الفقهية أكثر وضوحاً من الكلام عن المسائل العقدية؛ ولذا سوف نحاول ـ ما أمكننا ذلك ـ أن نقتصر في تناولنا على ما يتعلق بالجانب العقدي، وإن كان من الضروري التنبيه إلى أن الفصل بين الجانبين قد يكون من الصعب جداً في بعض الأحيان؛ لأن كل حكم فقهي له شقان؛ **الأول**: التصديق بالحكم، **والثاني**: امتثاله عملياً.

فالأمر بالصلاة مثلاً يقتضي اعتقاد وجوبها أولاً، وهذا شق عقدي، كما يقتضي وجوب الإتيان بها ثانياً، وهذا شق فقهي عملي، وكذلك النهي عن شرب الخمر يقتضي الاعتقاد بحرمتها، ثم الكف والانتهاء عنها، وهكذا الحال في سائر الأوامر والنواهي؛ مما يوجِد نوعاً من الاشتراك والتداخل بين العقيدة والفقه، ويجعل التشكيك في صلاحية الأحكام الشرعية لواقع معين، أو القول بأنها كانت مشروعة لزمان ما ثم لم تعد صالحة فيما بعد ـ قضية عقدية أكثر منها فقهية، ولعل من المهم أن نبدأ أولاً بتحديد المعنى الذي نقصده من مصطلح الواقع، قبل أن ننظر في سائر القضايا المتعلقة به.

مفهوم الواقع:

الواقع لغةً: اسم فاعل من الفعل وقع، وأصل هذه المادة يدل ـ كما يذكر ابن فارس[١] ـ على سقوط شيء، فيقال: وقع الشيء فهو واقع، والواقعة: القيامة؛

---

(١) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٦/١٣٣، ١٣٤).

لأنها تقع بالخلق فتغشاهم، والوقيعة: صدمة الحرب، ومواقع الغيث: مساقطه[(١)]، وقد وردت هذه المادة وما اشتق منها في القرآن الكريم نحو أربع وعشرين مرة[(٢)] في صيغ متعددة مثل: (وقع ـ واقع ـ مواقع ـ يوقع ـ الواقعة) وصحيح أنها تتضمن معنى السقوط، لكن هذا اللفظ مع وجود قرائن محيطة به قد يدل على معانٍ أخرى غير السقوط مثل الثبوت والتحقق، والوجوب واللزوم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ﴾ [الطور: ٧] وقوله: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ [النمل: ٨٢].

أما في الاصطلاح: فيمكننا أن نفرق بين إطلاقين لمعنى الواقع:

الأول: أن الواقع هو الموجود الثابت المتحقق بالفعل، بغض النظر عن إدراك الناس له أو عدم إدراكهم، وقد عرَّفه صديق حسن خان بأنه: «ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه مع قطع النظر عن إدراك المدركين، وتعبير المعبرين، والوصول إليه يكون بالعيان أو البرهان»[(٣)].

والواقع بهذا المفهوم يقابل المتوهم، والمتخيل، والمعاني العقلية التي لا وجود لها إلا في الأذهان، وهو من المصطلحات المستعملة بكثرة عند المتقدمين في العديد من التخصصات، وقد نال عناية كبيرة حتى صارت مطابقته مقياساً يفرق به بين الصدق والكذب، وبين العلم والجهل بأنواعه المختلفة، فالصدق هو مطابقة الحكم أو الخبر للواقع[(٤)]، والكذب عكسه؛ أي: عدم مطابقة الخبر للواقع[(٥)]، والعلم هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»[(٦)]، فإن انتفى الاعتقاد والعلم بأن لم يدرك الشيء أصلاً فهو الجهل البسيط، وإن أدركه على خلاف هيئته في الواقع فهو الجهل المركب؛ لأنه تركب من جهلين: جهل المدرك بما في الواقع، وجهله بأنه

---

(١) انظر: مادة «وقع» عند الفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٣/ ٩٣)، والرازي «مختار الصحاح» ص٧٣٢، وابن منظور «لسان العرب» (٨/ ٤٠٢ ـ ٤٠٥)، والمعجم الوسيط (٢/ ١٠٩٢، ١٠٩٣).

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص٧٥٧، ٧٥٨.

(٣) صديق حسن خان «أبجد العلوم» (١/ ٤١٣).

(٤) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص١٥١، وزكريا الأنصاري «الحدود الدقيقة والتعريفات الأنيقة» ص٧٤، والمناوي «التعاريف» ص٤٥٠.

(٥) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص٢١٠، وزكريا الأنصاري «الحدود الدقيقة والتعريفات الأنيقة» ص٧٤، والمناوي «التعاريف» ص٦٠١.

(٦) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص١٧٧، والمناوي «التعاريف» ص٥٢٣.

غير مدرك له[١].

وقد وجدت في الفكر الفلسفي والأدبي نزعة توصف بالواقعية، وهي تعني بوجه عام تقديم الأعيان الخارجية المتحققة بالفعل على المدركات الذهنية، ومن فروعها في مشكلة الوجود المذهب الواقعي، وهو مذهب يسلم بوجود حقائق خارجة عن الذهن، ويقابل المذهب المثالي، وفي مشكلة المعرفة ترى الواقعية أن للمعاني الكليات وجوداً مستقلاً عن الذهن، وتقابل الواقعية التصورية والاسمية، وهي ترجع إلى نظرية المُثل الأفلاطونية التي توسع فيها الفلاسفة المدرسيون[٢].

الثاني: وهو المعنى الأكثر شيوعاً وانتشاراً على ألسنة من ناقشوا قضية العلاقة بين النقل والواقع؛ حيث يقصدون بالواقع: «كل ما يحيط بنا في هذه الحياة، ويؤثر فينا إيجاباً وسلباً، سواء كان واقعاً عالميّاً، أم إقليميّاً، أم شخصيّاً»[٣]، أو هو كل ما يشكل حياة الناس، وتجري عليه أمورهم في كافة المجالات من أنماط في المعيشة، وعادات وتقاليد، وأعراف، وما يستجد من نوازل وأحداث[٤].

والواقع بهذا المفهوم يتنوع بحسب موضوع الدراسة إلى واقع الفرد، والأسرة والمجتمع، والدولة، والبشرية، كما يتنوع بحسب زاوية الاهتمام إلى الواقع النفسي، والخلقي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري، وغير ذلك من مجالات[٥]، ومن الواضح أن هذا الاتساع والتشعب يؤكد أن مصطلح الواقع ذو طبيعة فضفاضة وتغير وتبدل دائمين، مما يجعل من المجازفة والتسرع إطلاق القول بأن معنى تلك الآية أو ذاك الحديث يتعارض مع الواقع ولا يمكن أن يتوافق أو يتلاءم معه.

---

(١) انظر: زكريا الأنصاري «الحدود الدقيقة والتعريفات الأنيقة» ص٦٧، ٦٨.

(٢) انظر: «المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص٢١٠، ود. عبد المنعم الحفني «المعجم الفلسفي» ص٣٧٥، ٣٧٦.

(٣) د. يوسف القرضاوي «السُّنَّة مصدراً للمعرفة والحضارة» ص٢٢٨.

(٤) انظر: أحمد بوعود «فقه الواقع أصول وضوابط» ص٤٢، ٤٣، ود. عبد المجيد النجار «في فقه التدين فهما وتنزيلاً» (١/١١١، ١١٢)، ونور الدين الخادمي «الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه مجالاته» (٢/٦٨).

(٥) انظر: سيمنار «كيف نتعامل مع الواقع» «مجلة المسلم المعاصر» ص١٩٠، العددان ٧٥، ٧٦ (١٩٩٥م).

العلاقة بين الإسلام والواقع عند الباحثين المُحْدَثين:

لا شك أن الأديان جميعاً وفي مقدمتها الإسلام جاءت لتخاطب الإنسان بكل كيانه: جسداً، وروحاً، وعقلاً، وقلباً؛ كي تعرفه بربه وخالقه وإلهه، وبأسماء هذا الإله العظيم وصفاته، وكي تمده بمجموعة من الحقائق الأساسية عن الكون والحياة، والمبدأ والمعاد، وعن نفسه التي بين جنبيه، ثم لترشده إلى المنهج أو الشريعة التي تصلح دينه ودنياه، وتحقق له السعادة في العاجلة، والفوز بالجنة ورضوان الله في الآخرة.

ومن المعلوم أن الإنسان الذي جاءت الأديان والشرائع لتخاطبه وترشده وتهديه لا يعيش منفرداً أو معزولاً في بقعة نائية من الأرض، لا أنيس بها ولا رفيق، وإنما هو كائن مدني واجتماعي بطبعه، يتفاعل مع ما حوله من الطبيعة والبشر بطرق وأساليب مختلفة، ومن خلال هذه الشبكة المعقدة من التفاعلات والعلاقات ينشأ ما نسميه بالواقع، سواء قصدنا به جملة الحقائق الثابتة المشاهدة والموجودة بالفعل، أو قصدنا به مجموعة الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعادات والتقاليد التي تسود بيئة ما في فترة زمنية معينة.

وإذا سلمنا بأن الإسلام دين نزل من عند الله ـ وهذا هو الحق الذي يؤمن به كل مسلم ـ وأنه ليس ديناً وضعياً صادراً عن فكر بشري، وإنما هو وحي من الإله الخالق المحيط بكل شيء علماً وقدرةً، والخبير بكل ما دق وجل، والذي يعلم ما يصلح الإنسان وينفعه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] والذي يعلم ما يحدث في المستقبل ولا يطرأ عليه السهو أو النسيان ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

وإذا سلمنا أيضاً بأن هذا الخالق يريد الخير واليسر وإصلاح حال البشر ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأنه أنزل عليهم كتاباً بلغ الغاية في الصدق والبلاغة، وإحكام المعاني وتيسير فهمها للبشر، كما وصفه سبحانه بقوله: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٢٢، ٣٢، ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥].

وقد تولى مهمة بيان هذا الكتاب العظيم رسول بلغ الغاية في الحرص على هداية الناس حتى كاد يقتل نفسه همّاً لإعراضهم عن دين الله، كما يظهر ذلك من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ [فاطر: ٨] وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣] وقد أوتي هذا الرسول جوامع الكلم، والقدرة على إفهام الناس وتبيين الحقائق والمعاني لهم، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ثم إن هذا الرسول هو آخر الرسل وخاتمهم ويستحيل أن يأتي بعده نبي أو رسول، كما قال سبحانه: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وذلك لأن الدين الذي جاء به قد تم وكمل، وبلغ صورته النهائية.

أقول: إذا سلمنا بهذه الحقائق كلها ـ ولا أظن مسلماً يشك في شيء منها ـ فلا بد أن نخرج بنتيجة قاطعة، وهي أن الإسلام ـ ممثلاً في نصوص القرآن وصحيح السُّنَّة ـ يستحيل أن يخالف الواقع، أو يتعارض معه بحال، بل نستطيع أن نقول ونحن مطمئنين: إن الإسلام دين واقعي بكل معنى الكلمة، بشرط أن نفهم الواقعية بمعناها الصحيح، وليس بالمعنى الزائف المشوَّه.

فعندما يقال: إن الواقعية إحدى خصائص الإسلام وسماته البارزة، فلا يقصد بذلك قبول الواقع كما هو، أو السير وراءه والخضوع له على ما فيه من خطأ وانحراف دون محاولة للارتقاء به وبذل الجهد في ترقيته؛ ليصل إلى الآفاق الطاهرة والسامية، كما لا يقصد بالواقعية ما عناه بعض الفلاسفة الغربيين من الماديين وغيرهم من إنكار كل ما وراء الحس، وقصر الواقع على الأشياء المحسة والمادة المتحيزة، وكل ما عدا ذلك لا يعد واقعاً موجوداً جديراً بالاعتبار والقبول، فالمفهومان السابقان مخالفان للدين والفطرة والعقل، وسائر قواعد الأخلاق(١).

أما المعنى الصحيح الذي نعنيه من وصف الإسلام بالواقعية فيمكن تلخيصه في عدة سمات أساسية تخص **الحقائق** التي جاء بها الإسلام، **والمنهج** أو الشرائع التي كلف بها البشر، **والأسلوب** الذي صيغ به ذلك كله(٢).

١ ـ فأما الحقائق التي جاء بها الإسلام، فهو يتعامل مع حقائق موضوعية ذات وجود حقيقي مستيقن، وليس مجرد تصورات عقلية مجردة، أو مثاليات لا وجود لها في عالم الواقع، وإنما «يتعامل مع الحقيقة الإلهية متمثلة في آثارها الإيجابية، وفاعليتها الواقعية، ويتعامل مع الحقيقة الكونية متمثلة في مشاهدها المحسوسة

---

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي «الخصائص العامة للإسلام» ص١٤٩، ومحمد العبدة «تأملات في الفكر والدعوة» ص٩٩.

(٢) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٦٣ ـ ١٨١.

المؤثرة أو المتأثرة، ويتعامل مع الحقيقة الإنسانية متمثلة في الأناسي كما هم في عالم الواقع»[(١)].

٢ ـ وأما واقعية المنهج أو الشرائع التي جاء بها الإسلام، فقد راعت طبيعة الإنسان وتكوينه وواقعه بكل ظروفه وملابساته وأحواله في صحته ومرضه، وقوته وضعفه، وفي علاقاته الاجتماعية، ورغباته وتطلعاته، وما إلى ذلك من مكونات ثابتة للحياة الإنسانية بمعناها الأعم.

٣ ـ وأما واقعية أسلوب الخطاب القرآني والنبوي، فقد راعى أيضاً واقع الإنسان وأحواله المختلفة، وقوى إدراكه المتعددة، فجمع بين التبشير والإنذار، والترغيب والترهيب، وخاطب العقل والوجدان والفطرة، وصيغت ألفاظه ومعانيه على وجه لا مثيل له في البلاغة والإحكام ودقة العبارات ووضوحها، بما يناسب فهم الحضري والبدوي، والمتعلم والأمي، والمجتمع البدائي والمتقدِّم، كلٌّ بحسب إدراكه وطاقاته الفكرية والعقلية، وكما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٢٢، ٣٢، ٤٠].

٤ ـ وبناء على المقدمات السابقة؛ فإن الإسلام بجملته دين واقعي، بمعنى أن حقائقه وشرائعه وأسلوب خطابه صالح أتم صلاحية، ومناسب غاية المناسبة لكل زمان ومكان وواقع وبيئة أيّاً كانت أحوالها وظروفها، وأيّاً كانت طبيعة الإنسان المخاطب بهذا الدين.

وثمة التباس قد ينشأ في أذهان البعض حول علاقة الإسلام بالواقع، وسببه أن الإسلام نزل أول ما نزل في بيئة محددة هي الجزيرة العربية، وواقع هذه البيئة يتسم بخصائص وسمات معينة راجعة إلى مجمل أحوالها السياسية والفكرية والاجتماعية، وما ساد فيها من عادات وتقاليد وأساليب في الحياة، وقد جاء القرآن ليعالج أمراض تلك البيئة ومشاكلها، وكان الكثير من آياته يتنزل لحل مشكلات ووقائع حدثت في ظرف معين بحكم أحوال هذه البيئة.

فكيف يقال مع ذلك: إن الدين الذي نزل في هذا المجتمع جاء ليخاطب كل المجتمعات على امتداد الزمان واختلاف المكان؟ ثم أليس من المشاهد أن للواقع الذي نزل فيه النص دوراً خطيراً ومؤثراً في فهم معانيه وتوجيه دلالاته، وهي مرحلة

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٦٣، ١٦٤.

ضرورية لا مناص منها، قبل التطبيق العملي للنص في أرض الواقع؟

وأقول: إن هذا الالتباس منشؤه في ظني عدم التفرقة بين **حقيقتين متباينتين** تماماً:

الأولى: كون البيئة التي تظهر فيها دعوة، أو ينزل فيها شرع وكتاب سماوي ما وعاء وظرفاً زمانياً ومكانياً لهذه الدعوة.

الثانية: كونها قيداً عليها يؤثر فيها إيجاباً أو سلباً، ويتحكم في تشكيل حدودها وأبعادها، فيزيد فيها أو ينتقص منها أو يحصرها في تلك البيئة وحدها.

ومن خلال تأمل معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وقوله: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ﴾ [القصص: ٦٨] ندرك أن اختيار الله لواقع الجزيرة العربية لم يأت ليكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة وعمومها وشمولها، أو يؤثر على حقائقها، وإنما جاء ليكون وعاء لها، وقد اختارها ﷻ بما لها من أبعاد وملامح وأغوار من بين بيئات عديدة على مدار التاريخ كله زماناً، ورقعة الأرض الفسيحة بأسرها مكاناً؛ لتناسب طبيعة الدعوة المحمدية، وتتفاعل مع أبعادها المختلفة، وهو سبحانه القادر على اختيار البيئة المناسبة لحمل وحيه ودينه، ولو علم أنها غير صالحة، أو أنها تمثل قيداً على الدعوة لاختار بيئة أخرى ومجتمعاً آخر يصلح لذلك، ومثل هذا تماماً أن شخصية الرسول ﷺ كبشر لم تكن قيداً على الدعوة، وإنما اصطفيت واختيرت على أحسن ما يكون الاصطفاء، وأتم ما يكون الاختيار[1].

وبمقتضى سُنَّة الاختيار والاصطفاء الإلهي، وأن الله سبحانه إذا قدر شيئاً هيَّأ الأسباب المؤدية إليه، وأزال الموانع التي تحول دون وجوده ـ نستطيع أن نقول: إن البيئة التي ظهرت فيها الرسالة المحمدية تشبه الأمة التي حملت هذه الرسالة، وقال الله تعالى عنها: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣] فهي أمة مجعولة، وكذا هذه البيئة «كانت مصنوعة بصنع الله، لتتبلور فيها جميع التجارب، وتتجمع فيها جميع الأحكام الخالدة بخلود هذا الدين، وأنها من ثم كانت بوفاة الرسول ﷺ مكتملة من حيث كونها مجمع هذه التجارب والأحكام، ومركز الضوء في تاريخ الدعوة الإلهية»[2].

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص٣١٢ ـ ٣١٤.

(٢) د. يحيى هاشم فرغل «حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب» ص١١٢.

وإن قيل مع هذا كله: إن القرآن هو الأثر التاريخي الوحيد الذي يمثل روح عصره، فهي كلمة حق من وجه، وقد يراد بها التلبيس والخداع من وجه آخر، فالقرآن بالفعل يمثل روح عصره، والواقع الذي نزل فيه، ويمكن أن نستخرج من خلاله صورة للمجتمع الجاهلي في سلوكه وعقيدته، لكن القرآن وإن كان يمثل روح عصره فهو «لا يتمثلها، وإن شئت فقل: إنه يمثلها أصدق تمثيل، ثم يمثل بها أنكى تمثيل»[(١)].

وإذا ما انتقلنا من المقدمات السابقة إلى النظر في مواقف الباحثين المُحْدَثين من علاقة الإسلام بالواقع، فسوف نجد الكثرة الغالبة منهم متفقة على أن نصوص القرآن والسُّنَّة لا يمكن أن تتعارض مع الواقع الثابت، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، وأن لإدراك الواقع الذي نزلت فيه الرسالة دوراً مهمّاً في فهمها، كما ظهرت لديهم دعوات كثيرة تنادي بوجوب تطبيق أحكام الشرع في واقع الناس الذي ابتعد كثيراً عن منهج الإسلام وشريعته، لكن مع ذلك فلم يخلُ الأمر من ظهور آراء شاذة، وأقوال خطيرة، ومحاولات مختلفة التوجهات والمقاصد للمواءمة بين الإسلام وبين الواقع الحديث شابها الكثير من القصور والنقص، وسوف نعرض فيما يلي لعدد من المسائل المهمة التي نستطيع أن نخلص من خلالها إلى تحديد موقف الباحثين المُحْدَثين ونظرتهم إلى قضية العلاقة بين النقل والواقع.

أولاً: انتفاء التعارض بين النقل والواقع:

من الحقائق المسلم بها عند جميع المسلمين، ولا أظن أن أحداً يستطيع التشكيك فيها وجود توافق تام بين نصوص القرآن والسُّنَّة، وبين حقائق الواقع الثابت والمشاهد، واستحالة حدوث التعارض أو التناقض بينهما، فأدلة الشرع وحي من عند الله، والواقع بكل ما فيه من مكونات خلقٌ من خلق الله، ولا يتصور أن يتناقض وحي الله وخلقه؛ إذ الجميع من عنده كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وإذا افترض وحدث تعارض متوهم بين النقل والواقع، فلا يمكن أن يكون ذلك تعارضاً حقيقياً في نفس الأمر، وإنما هو تعارض متوهم راجع إما لسوء فهم النقل، أو عدم ثبوته، وإما لخطأ في تحديد الواقع، وإدراكه إدراكاً مطابقاً وصحيحاً.

---

(١) د. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص٥٩.

وقد حاول بعض الباحثين المُحْدَثين أن يصوغ قانوناً لضبط العلاقة بين النقل والواقع على غرار قانون التعارض الكلامي المشهور بين النقل والعقل، وأدخل فيه الواقع المشاهد بالعيان كعنصر جديد يوضع في مقابلة النقل بدلاً من العقل، وقد وجدت نماذج لهذا القانون عند نفر منهم على المستويين النظري والتطبيقي.

فعلى المستوى النظري نجد **محمد بخيت المطيعي** يقول: «مما لا شك فيه أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يجيء شيء منها على خلاف **الواقع** الثابت بطريق العيان، وإذا ورد شيء منها ظاهره يخالف شيئاً مما ذكر وجب تأويله، أو تفويض معناه إلى علّام الغيوب»[(١)].

وقد ذكر في أثناء تأويله لأحد الأحاديث المشكلة في نظره ـ وهو حديث سجود الشمس كل يوم تحت العرش ـ قانوناً كليّاً للتعامل مع هذا الحديث ومع غيره، مما يظن تعارضه مع حقائق الواقع المشاهد، فقال: «على أننا لو لم نهتدِ إلى بيان محمل صحيح لتلك الأحاديث وجب أن نعتقد أن ظاهرها المخالف للأدلة **والعيان** غير مراد، ونفوض المراد منها إلى الله تعالى؛ عملاً بالأدلة القاطعة **بالعيان** خصوصاً، وأن تلك الأحاديث آحاد، فهي ظنية الثبوت، فلا تعارض الأدلة القطعية وما يقتضيه **الحس الصادق وهو العيان**»[(٢)].

وقريب من هذا الكلام ما ذكره **رشيد رضا** في تناوله لحديث وقوع الذبابة في الإناء، حيث أشار إلى أن الضرر الناتج عن وقوع الذباب قطعي، بينما متن الحديث ظني لأنه خبر واحد، فثبت بذلك معارضة الواقع القطعي للحديث الظني، فيحكم بعدم صحته إن لم يمكن تأويله كما هو ظاهر، ولا خلاف في ترجيح القطعي على الظني من منقول ومعقول، كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية[(٣)].

وتجدر الإشارة إلى أن مقصدنا من ذكر هذين المثالين هو التدليل على بروز قانون للتعارض عند بعض الباحثين المُحْدَثين يجعل من الواقع عنصراً مقابلاً للنص، وإن كان ذلك لا يعني الموافقة على استشكال الحديثين المذكورين، أو القول بتعارضهما

---

(١) محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن» ص٦٧.

(٢) المصدر السابق ص٢٧، ٢٨.

(٣) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٩/٤٨ ـ ٥٠)، وانظر أيضاً: يوسف عبد المقصود «جهود رشيد رضا في خدمة السُّنَّة» ص٢٤٥.

مع الواقع أصلاً، وسوف يرد معنا كلام أكثر تفصيلاً عن هذين الحديثين فيما بعد.

أما على المستوى التطبيقي، فقد شكك بعض الباحثين المُحْدَثين في عدد من نصوص السُّنَّة بحجة أنها تتعارض مع الواقع المحسوس، ومن ثم ذهبوا إلى تأويلها، أو ردها بالكلية، ووُجد منهم من قعَّد أصلاً كليّاً في هذا الباب يرد به كل ما خالف الواقع المحسوس أو المعاين، مثل **محمود أبي رية** الذي نصح أهل عصره «إذا وجد واحد منهم شيئاً من هذه المرويات، مما يباين العقل الصريح، أو العلم الصحيح، أو الحس أو العيان، أو ما أثبتته البراهين العقلية أو التجارب العلمية، أو مخالفاً نصوص القرآن الكريم، أو الذوق السليم، أو يصادم النواميس الكونية، والأغراض العليا التي يرمى الإسلام إليها، أو نحو ذلك مما يحرج الصدر أو لا يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس فليطرحه جانباً، وليس عليه في ذلك بأس ولا تثريب»[(١)].

ومع أننا نجزم بعدم وجود حديث ثابت عن النبي ﷺ - تم فهمه على وجهه الصحيح - يمكن أن يتعارض مع الأمور المذكورة، إلا أن المشكلة الحقيقية هي الخلل في جانب التطبيق والتسرع في ادعاء معارضة الحديث للعقل أو العلم أو الواقع أو الذوق أو غير ذلك، وفتح الباب واسعاً لكل أحد كي يقبل أو يرفض طبقاً لذوقه أو هواه.

وهناك أمثلة كثيرة لعدد من الأحاديث التي استشكل البعض معناها بحجة مخالفتها للواقع المشاهد، ويحسن بنا أن نذكر نماذج منها، مع التنبيه إلى أن هذه الأمثلة، وإن كانت لا تتعلق بأصل من أصول الاعتقاد الرئيسية، إلا أنها تتعلق بباب الإخبار عن أمور غيبية، ولا شك أن التصديق بكل ما أخبر به النبي ﷺ في هذا الجانب، وصح عنه وفقاً لقواعد علم الحديث المعروفة، يعتبر من قبيل الواجبات التي يلزم كل مسلم الإيمان والتصديق الجازم بها.

١ - وأول مثال نذكره هو ما رواه البخاري ومسلم عن أبي ذر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ قال يوماً: **«أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟»** قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **«إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش، فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئاً، حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فيقال لها:**

---

(١) محمود أبو رية «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٧٠.

ارتفعي أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها» فقال رسول الله ﷺ: **«أتدرون متى ذاكم؟ ذاك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً»**(١).

وقد استشكل بعض أهل العلم المتقدمين(٢) هذا الحديث من وجهين:

أولهما: معنى سجود الشمس، وقد تأوله جماعة منهم على معنى التسخير الدائم، أو السجود بصورة الحال فيكون عبارة عن الزيادة في الانقياد والخضوع، أو سجود من هو موكل بها من الملائكة.

والثاني: أن الحديث يفهم منه أن الشمس تسير كل ليلة، وظاهره مغاير لما كان معروفاً عند علماء الهيئة والفلك حينذاك من أن الشمس ثابتة في الفلك، وأن الذي يسير هو الفلك، وليس الشمس.

ولا يخفى أن هذا المعنى الثاني لم يعد في عصرنا محل إشكال، فقد ثبت على وجه القطع أن الشمس هي الأخرى تتحرك وتدور حول مركز المجرة، فضلاً عن أن سجود الشمس وجريانها ثابت بالقرآن، وليس بالسُّنَّة وحدها، فالسجود وارد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [الحج: ١٨] والجريان مذكور في قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢] وكل إشكال يرد على الحديث فهو وارد على القرآن كذلك، وإن كان ليس ثمة إشكال أصلاً، لا في سجود الشمس ولا في جريانها.

أما الباحثون المُحْدَثون، فمع استشكال بعضهم لمعنى سجود الشمس، وذهابهم في تأويله إلى مذاهب متعددة، إلا أن الإشكال الحقيقي الذي توقفوا عنده، هو ما يبدو من المخالفة بين ظاهر الحديث، وبين الواقع المشاهد؛ حيث نرى الشمس طالعة في كل وقت، ولا تغيب عن الأرض مطلقاً، فهي إذا غربت عند قوم طلعت عند آخرين وهكذا لا تخلو الشمس من الطلوع في بقعة ما من الكرة الأرضية.

ونقل هنا عبارة **رشيد رضا** التي تصور هذا الإشكال، حيث قال في سياق كلام له عن الأحاديث المشكلة: «ومثل هذا وذاك ما خالف **الواقع المشاهد**، كرواية

---

(١) رواه البخاري (٣١٩٩، ٤٨٠٢، ٧٤٢٤)، ومسلم (١٥٩)، والترمذي (٢١٨٦، ٣٢٢٧).

(٢) انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (٢/ ١٩٥ ـ ١٩٧)، وابن حجر «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (٦/ ٢٩٩) (٨/ ٥٤٢)، والسيوطي «الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» (١/ ١٨٢).

السؤال عن الشمس أين تذهب بعد الغروب؟ والجواب عنها بأنها تذهب فتسجد تحت العرش وتستأذن الله بالطلوع، وقد سَألنَا عنه بعضُ أهل العلم من تونس، ولما نجب عنه؛ لأننا لم نجد جواباً مقنعاً للمستقل في الفهم، فالشمس طالعة في كل وقت لا تغيب عن الأرض طرفة عين، كما هو معلوم بالمشاهدة علماً قطعيّاً لا شبهة فيه، فإذا قلنا: إنها يصدق عليها مع ذلك أنها ساجدة تحت العرش؛ لأنها خاضعة لمشيئة الله تعالى، ولأن كل مخلوق هو تحت عرش الرحمٰن. . . إذا قلنا هذا، أو أنه تمثيلٌ لخضوعها في طلوعها وغروبها، وهو أقرب، فهل ينطبق على السؤال والجواب انطباقاً ظاهراً لا مراء فيه؟ اللهم لا»[١].

وربما كان أخطر من هذا الكلام، وكان مدعاة لإثارة معركة فكرية كبيرة بين رشيد رضا ويوسف الدجوي[٢] ـ ما مال إليه رشيد رضا من أن هذا النوع من الأحاديث المُشْكلة يمكن أن «يخرج بعضه على أنه من باب الرأي في أمور العالم، والأنبياء لا تتوقف صحة دعوتهم ونبوتهم على العلم بأمور المخلوقات على حقيقتها، ولم يقل أئمة الدين إنهم معصومون فيها، كما يدل عليه الحديث الصحيح في تأبير النخل، ولكن يستثنى الإخبار عن عالم الغيب فهم معصومون فيه»[٣].

ولا يخفى خطورة هذا الكلام، وما يترتب عليه من فتح الباب للتشكيك في كلام الأنبياء عموماً، وكلام نبينا ﷺ على وجه الخصوص عن أمور المخلوقات وحقائق الكون، ولست أفهم كيف يخبر ﷺ عن حقيقة كونية، مثل جريان الشمس وسجودها، واستئذانها من ربها، وطلوعها في آخر الزمان من مغربها بمجرد الرأي والنظر، ودون أن يكون قد أوحي إليه شيء من ذلك؟! وكيف نفرق ـ كما يقول رشيد رضا ـ بين كون الحقيقة المذكورة من قبيل الرأي في أمور العالم، وبين كونها من باب الإخبار عن المغيبات؟

وقد أشار **محمد بخيت المطيعي** إلى نفس الإشكال الذي ذكره رشيد رضا؛ حيث

---

(١) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٢.

(٢) انظر تفصيل هذه المعركة في: «مجلة الأزهر» الجزء الخامس، المجلد الثالث (جمادى الأولى ١٣٥١هـ)، ويوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٤٥٨ ـ ٤٦٢)، ورشيد رضا «المنار والأزهر» ص٦٨ ـ ٨٨، ويوسف عبد المقصود «جهود رشيد رضا في خدمة السُّنَّة» ص١٧٧ ـ ٢٢٢.

(٣) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٢.

ذكر أن ظاهر الحديث على «خلاف ما هو معلوم **بالمشاهدة** والضرورة أن الشمس إذا غربت عند قوم طلعت عند آخرين»[١]، وقبلهما عرض محمود شكري الآلوسي لهذه المسألة في كتابه الذي خصصه لإثبات التوافق بين ما ذكره علماء الهيئة من حقائق عن الكون والفلك وما ورد في القرآن الكريم، واستفاض في ذكر كلام المتقدمين حول المخرج من هذا الإشكال[٢].

وإذا استثنينا رشيد رضا الذي توقف في معنى الحديث، ومال ميلاً خفيّاً إلى التشكيك في ثبوته؛ لعلل في إسناده ومتنه، فقد ذهب كل من يوسف الدجوي[٣]، والآلوسي[٤]، ومحمد بخيت المطيعي[٥] إلى حمل جريان الشمس على ما أثبته العلم الحديث من كونها تدور وتتحرك حول مركز لها، وأما معنى السجود فهناك كثير من المعاني التي يمكن حمله عليها مثل الخضوع والانقياد، وإطاعة الأمر، وهي لا تخرج عما قاله العلماء المتقدمون.

والمهم هو أن سجود الشمس تحت العرش ـ مع عدم احتياجنا إلى تأويله؛ لأن سجود كل شيء بحسبه ـ لا يتنافى مع جريانها المستمر، كما أنه لا يتنافى مع كونها طالعة في كل وقت؛ لأننا لا ندري طبيعة هذا السجود ولا كيفيته ولا كم المسافة بين العرش والشمس، وهل يلزم من سجود الشمس أن تغيب عن الكون بالكلية أم لا؟ وقد نبَّه إلى ذلك أحد شراح الحديث المتقدمين، وهو الإمام الخطابي حيث قال: «وليس في سجودها كل ليلة تحت العرش ما يعيق عن دورانها في سيرها»[٦].

٢ ـ استشكل بعض الباحثين المُحْدَثين قول النبي ﷺ: **«سيحان، وجيحان، والنيل، والفرات كلٌّ من أنهار الجنة»**[٧]، وفي رواية أخرى في قصة المعراج قال ﷺ:

---

(١) محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن» ص٢٦.
(٢) انظر: محمود شكري الآلوسي «ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان» ص١١٤، ١١٥.
(٣) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٤٥٨، ٤٥٩).
(٤) انظر: محمود شكري الآلوسي «ما دل عليه القرآن» ص١١٤ ـ ١١٩.
(٥) انظر: محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن» ص٢٤ ـ ٢٨.
(٦) ابن حجر العسقلاني «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (٨/ ٥٤٢).
(٧) رواه مسلم (٢٨٣٩)، وأحمد في «المسند» (٧٤٩١، ٧٨٢٦، ٩٣٨٢).

«رُفِعَت إليَّ السدرة فإذا أربعة أنهار: نهران ظاهران، ونهران باطنان، فأما الظاهران فالنيل والفرات، وأما الباطنان فنهران في الجنة»[١].

وسبب الإشكال في معنى الحديث عند من استشكله أن الواقع المحسوس يقطع بأن منبع هذه الأنهار الأربعة المذكورة في الرواية الأولى معروف، ومنابع النيل خصوصاً محددة المكان، وتم استكشافها بدقة وتحديد تامَّين، فكيف يقال مع ذلك: إن أصل منبعه في الجنة؟

وقد تنوعت آراء العلماء المتقدمين في الإجابة عن ذلك، فذهب ابن حزم إلى حمل المعنى على القول باشتراك الأسماء؛ أي: أن في الجنة نهرين اسمهما النيل والفرات ينبعان من أصل سدرة المنتهى، وهما غير النيل والفرات المعروفين في الدنيا، وإن اشتركا معهما في الاسم، وذهب آخرون إلى القول بالمجاز والتشبيه، وأن النيل والفرات يشبهان أنهار الجنة في النماء والبركة والعذوبة، أو أن الإيمان عمَّ البلاد التي تجري فيها هذه الأنهار، أو يكون المراد أن الأجسام المتغذية بمائها صائرة إلى الجنة، ورجح النووي إبقاء المعنى على ظاهره، وأن أصل مادة هذه الأنهار من الجنة[٢].

وأما الباحثون المُحْدَثون فقد تفاوتت مواقفهم ما بين تضعيف الحديث أو تأويله، **فرشيد رضا** بدأ أولاً بالتنبيه إلى أن جمهور العلماء المتقدمين لم يجدوا حاجة لرد هذه الأحاديث ولا تأويلها؛ لأنها لا تنافي العقل عندهم، ثم عقَّب على رأيهم هذا قائلاً: «وفاتهم أنها تخالف ما هو أقوى من دلالة العقل الذي يكثر غلطه في النظريات، وهو **الحس**، فإن الألوف من الناس رأوا منبع النيل والفرات بأعينهم، وفي مصر كتاب مطبوع فيه رسم بحيرات النيل التي ينبع منها ومجراه من أوله إلى مصبه في البحر المتوسط»[٣].

ومع ميل رشيد رضا لتضعيف حديث المعراج لعلة في إسناده، فقد ساق عدة تأويلات يمكن أن يحمل عليها الحديث الأول، كأن يكون المراد من الحكم بأن النيل والفرات من الجنة هو التشبيه لمائهما بماء الجنة في عذوبته، وحسنه، وبركته؛

---

(١) رواه البخاري (٣٢٠٧، ٣٨٨٧)، ومسلم (١٦٤)، والنسائي (٤٤٨)، وأحمد (١٧٣٧٨).

(٢) انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (١٧/ ٧٧)، وتعليق عبد الرازق حمزة على كتاب «التنكيل» للمعلمي اليماني (٢/ ٣٨٩).

(٣) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٢/ ٢٦٢).

أي: فوائده على طريق المبالغة(١).

ولطنطاوي جوهري تأويل غريب للحديث اعتمد فيه على الكشف والذوق من ناحية وعلى حقائق العلم التجريبي من ناحية أخرى، فهو يقرر أولاً أن الجنة ليس فيها نيلنا ولا فراتنا، وأما ما رآه الرسول ﷺ في المعراج فهو من قبيل عالم المثال؛ حيث أرَى الله نبيَّه ﷺ الحقيقة مجسمة، لكنه عاد فأكد أن النيل والفرات من السماء بمعنى أن الحركات الشمسية هي التي تسبب تتابع الفصول ونزول المطر، فالشمس تُسخِّن سطح الماء فيتكون البخار، ويصعد إلى طبقات الجو العليا، ثم ينزل المطر، وهكذا فإن تكوين الأنهار بفعل سماوي لا أرضي، وما النيل والفرات وغيرهما من الأنهار إلا قطرة من بحر النظام السماوي.

أما عن السبب في إخبار النبي ﷺ أن النيل والفرات من أنهار الجنة، فالمقصود من ذلك «البحث والتنقيب عن العجائب والنظام، فإن الإنسان إذا سمع أن النيل في الجنة لا يصدق فيبحث، فيصل إلى ما قلته»(٢)، ولا شك أن هذا التأويل يُفَرِّغ الحديث من معناه ويعارض تخصيص هذه الأنهار الأربعة وحدها بالذكر، ولو كان معنى كونها من الجنة هو التأويل الذي ذكره طنطاوي جوهري؛ لصدق ذلك على كل أنهار الدنيا، ولجاز لنا أن نقول: إن نهر الأمازون أو المسيسبي أو غيرهما من أنهار الجنة!

وفي رأيي أنه ليس ثمة محذور مطلقاً من إبقاء الحديث على ظاهره، كما لا توجد علة حقيقية توجب المصير إلى تأويله؛ وذلك لأن الحكم بكون أصل النيل والفرات وسيحان وجيحان من الجنة لا يتنافى مع ما هو مشاهد ومعروف من وجود منبع لهم هنا في الدنيا، فالحديث يتكلم عن السبب الغيبي غير المشاهد، ووجود المنبع المعروف في الدنيا إنما هو بحسب السبب الحسي، والمادي(٣)، ولا يوجد أدنى تعارض بين الأمرين، ومثل ذلك تماماً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥] وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦] وليس في التعبير بإنزال هذه الأشياء ما يتعارض مع ما نشاهده من استخراج الحديد من المناجم، أو توالد الحيوانات بعضها من بعض.

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٢/ ٢٦٢).
(٢) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٩/ ٧٠).
(٣) انظر: تعليق عبد الرازق حمزة على كتاب «التنكيل» للمعلمي اليماني (٢/ ٣٨٩).

٣ - ومن الأحاديث التي استشكلها البعض أيضاً قوله ﷺ: «**الكَمْأة**[(١)] **من المن، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة وهي شفاء من السحر**»[(٢)]، وقد انتقد **أحمد أمين** أصحاب الحديث لعدم تطبيقهم مبدأ النقد الداخلي والبحث في متن هذا الحديث، وهل ينطبق على الواقع أم لا؟ قائلاً: «فهل اتجهوا في نقد الحديث إلى امتحان الكمأة، وهل فيها مادة تشفي العين؟ أو العجوة وهل فيها ترياق؟ نعم إنهم رددوا أن أبا هريرة قال: أخذت ثلاث أكمؤ أو خمساً أو سبعاً، فعصرتهن في قارورة، وكحلت به جارية لي عمشاء فبرِئت، ولكن هذا لا يكفي لصحة الحكم، فتجربة جزئية نفع فيها شيء مرة لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثبت الأدوية، إنما الطريقة أن تجرب مراراً، وخير من ذلك أن تحلل لتعرف عناصرها، فإذا لم يكن التحليل في ذلك العصر ممكناً، فلتكن التجربة مع الاستقراء، فكان مثل هذا طريقاً لمعرفة صحة الحديث أو ضعفه»[(٣)].

ومع أننا لم نلتزم بمناقشة كلام كل باحث أو تأويله لأي حديث يعرض له بصورة تفصيلية، فلا بأس من أن نسوق عدة أوجه من المناقشة والتعقيب على كلام أحمد أمين المتقدم، وليس الغرض الأساسي من ذلك هو الدفاع عن هذا الحديث بعينه فقط، وإنما المقصد هو تقرير منهجية للتعامل مع أي حديث نبوي صحيح قد يتسرع البعض في تضعيفه أو رده لأدنى شبهة أو إشكال يعرض لهم:

(أ) من المقرر أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وإذا سلمنا بعدم وجود تجارب حديثة تثبت نفع الكَمْأة وشفاءها لأمراض العين، فليس هناك أيضاً بالمقابل أبحاث تثبت عكس ذلك، والتصديق بكلام النبي ﷺ إذا صح عنه لا يتوقف على إثبات العلم الحديث لصحة ما تضمنه، ويكفينا أنه لم يتوصل إلى ما ينافيه، ثم إن حقائق الطب لم تبلغ نهايتها، وربما يظهر في الغد عكس ما كان ثابتاً من قبل، وعالم

---

(١) والكمأة: (بفتح الكاف وإسكان الميم) نبات فطري لا ورق له ولا ساق، ويوجد في الأرض دون أن يزرع، وسمي بذلك لاختفائه تحت الأرض، وأما المن فقيل: إنه المن الذي أُنزل على بني إسرائيل، وقيل: إنه ما امتن الله به على عباده من غير جهد ومعالجة، انظر: ابن حجر «فتح الباري» (١٠/ ١٦٣)، وابن القيم «زاد المعاد» (٤/ ٣٦٠، ٣٦١).

(٢) أصل الحديث رواه البخاري (٤٤٧٨، ٤٦٣٩، ٥٧٠٨)، ومسلم (٢٠٤٩)، وزيادة: «العجوة من الجنة» عند أحمد (٧٩٤٢)، والترمذي (٢٠٦٦، ٢٠٦٨)، وابن ماجه (٣٤٥٣، ٣٤٥٥) وصححها الألباني في صحيح الجامع (٤١٢٦، ٤١٢٧).

(٣) أحمد أمين «ضحى الإسلام» (٢/ ١٣٠، ١٣١).

الأدوية مليء بنماذج عديدة لعقاقير يتم استخدامها لزمان طويل، ثم تخرج أبحاث تثبت تأثيراتها الجانبية أو العكسية.

(ب) قام بتجربة الكمأة غير واحد من المسلمين، منهم أبو هريرة كما ذكر أحمد أمين نفسه، وحكى الإمام النووي[١] أن بعض علماء عصره كان قد عمي وذهب بصره، فاكتحل بماء الكمأة مجرداً فشفي، ونقل ابن القيم[٢] اعتراف كبار الأطباء أن ماء الكمأة يجلو البصر، منهم المسيحي، وابن سينا، وابن البيطار، كما مدح ماءها كل من داود الأنطاكي في «تذكرته» وابن البيطار المالكي في «المفردات»[٣].

وصحيح أن هذه التجارب والأقوال لا بد أن يُنظر إليها في حدود الإمكانات المتاحة في تلك العصور، لكنها على أية حال قرينة لا بأس بها في تقوية معنى الحديث لا سيما مع عدم وجود تجارب أخرى تدل على تضرر أحد من ماء الكمأة، وباب التداوي بالأعشاب والأدوية غير الكيميائية من الأمور الشائعة، والتي تلقى إقبالاً من الكثيرين في الآونة الأخيرة.

(ج) ويبقى تنبيه مهم أشار إليه بعض الدارسين، وهو أن التجربة لا تكفي وحدها للحكم على هذا الحديث وما يماثله بالقبول أو الرد؛ لأنه ليس نصّاً في أن كل كمأة دواء، ويجوز أن يكون المراد بها نوعاً خاصّاً من الكمأة ينبت في أرض الحجاز، ويجوز أيضاً أن تكون صالحة لبعض أمراض العين، وليس كل أمراضها.

وإذا فرض فشلُ التجربة فيحتمل أن يكون ذلك لأمر خارج عن طبيعة الكمأة، ثم إن من المعروف أن النباتات الطبية قد تفقد بعض خصائصها تأثراً بالظروف الخارجية، كاختلاف التربة أو الحرارة، أو الرطوبة، أو الارتفاع عن سطح البحر، وقد نقلت الصحف حادثة مماثلة؛ حيث حاولت إحدى المناطق الزراعية في إيطاليا زراعة القِنَّب لتحضير المادة المخدرة منه، لكن النبات لم يعط أية مادة مخدرة، بل أعطى أليافاً قوية تستعمل في صناعة قلاع المراكب الشراعية، في حين أن هذه

---

(١) ونص كلامه كما في «شرح مسلم» (١٤/ ٥): «وقد رأيت أنا وغيري في زمننا من كان عَمِي وذهب بصره حقيقة، فكحل عينه بماء الكماة مجرداً فشفي، وعاد إليه بصره، وهو الشيخ العدل الأيمن الكمال بن عبد الله الدمشقي، صاحب صلاح ورواية للحديث، وكان استعماله لماء الكمأة اعتقاداً في الحديث وتبركاً به».

(٢) انظر: ابن القيم «زاد المعاد» (٤/ ٣٦٠ ـ ٣٦٥).

(٣) انظر: د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٢٨٦، ود. سيد أحمد المسير «السُّنَّة المطهرة بين أصول الأئمة وشبهات صاحب فجر الإسلام وضحاه» ص٢٢ ـ ٢٤.

الألياف غير موجودة في النبات إذا زُرع في منبته الأصلي[١].

٤ ـ وآخر مثال نسوقه هو قوله ﷺ: **«خمروا الآنية، وأوكوا الأسقية، وأجيفوا الأبواب، واكفتوا[٢] صبيانكم عند العشاء، فإن للجن انتشاراً وخطفة، وأطفئوا المصابيح عند الرقاد»**[٣].

وموضع الاستشكال في الحديث ـ عند من استشكله ـ جملة **«فإن للجن انتشاراً وخطفة»** وهي في رأي **رشيد رضا** مخالفة للواقع؛ لأن «أكثر أهل الأرض لا يمنعون أولادهم من الخروج في هذا الوقت، وتمر الأعصار، ولا يُعرف أن الشياطين فعلت بأحد منهم شيئاً، فهذا إشكال يخطر في بال كل متعلم في الأمصار التي انتشرت فيها العلوم والفنون التي يسمونها العصرية، وكل متعلم على طريقتهم في القرى والمزارع، فيقولون: إنه **مخالف للواقع** في تقليل منع الصغار من الخروج في المساء؛ أي: في أول الليل، وقد يزيد على هذا بعض المشتغلين بالعلوم الدينية أن هذا خبر عن أمر يتعلق بعالم الغيب، فلا يقبل فيه انفراد راوٍ واحد»[٤].

وبعد أن شكك رشيد رضا في رواية الحديث لعلة في إسناده ذكر تأويلاً بعيداً جدّاً حمل الحديث عليه، وهو أن المراد بالشياطين المذكورة في الحديث شياطين الإنس الذين يؤذون الأطفال ليستخدموهم، أو يكرهون البنات على البغاء[٥].

ولا يخفى ما في هذا التأويل من تكلف، وبعد عن ظاهر المعنى، فكل قارئ للحديث يدرك أنه قيَّد وقوع الخطفة بوقت زمني محدد وهو أول الليل، ثم جوز إطلاقهم بعد ذلك، ولو كان المراد بذلك التحذير من اللصوص والخاطفين، فالمعروف عند سائر الناس أن آخر الليل أيسر للخطف والسرقة من أوله.

ويبدو أن هذا التأويل لم يرق لبعض قراء «مجلة المنار» فبعث رسالة لرشيد رضا يسوق فيها تأويلاً آخر للحديث أشد بعداً وأكثر غرابة من سابقه، وقد بناه على أن

---

(١) انظر: د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٤٩ ـ ٥٦، ود. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) خمروا الآنية؛ أي: غطوها، وأوكوا الأسقية؛ أي: اربطوها وشدوها، وأجيفوا الأبواب؛ أي: أغلقوها، واكفتوا صبيانكم؛ أي: ضموهم إليكم، وامنعوهم من الحركة في ذلك الوقت، انظر: ابن حجر «فتح الباري» (٦/ ٣٥٦).

(٣) رواه البخاري (٣٣١٦، ٥٦٢٣)، ومسلم (٢١٠٢).

(٤) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٩/ ٤٢).

(٥) المصدر السابق ص (٢٩/ ٤٣).

المراد بالجن الميكروبات والجراثيم التي هي عوامل الأوبئة والأمراض، وقد أثبت العلم الحديث أن بعض الأمراض مثل الملاريا تزداد صولتها مساء؛ بسبب انتشار البعوض الناقل لطفيلياتها قبيل الغروب، ومن ثم أوصى الأطباء بالتوقي من الخروج مساء في المناطق التي تحتوي على مستنقعات، ووصيتهم هذه للكبير والصغير على حد سواء، وعلى هذا فانتشار الجن وخطفه يراد به الجراثيم والطفيليات المحمولة في بطن البعوض، والتي تدخل جسم الإنسان وتخطف صحته، فيصير مخطوف اللون، فقير الدم، وقد تخطف حياته بسرعة(١).

وأقول: إن هذا التأويل يأتي على معنى الحديث بالإبطال والنقض، فلفظ الجن في الشرع واللغة معروف وذو دلالة محددة في أذهان سائر المخاطبين، ثم إن الحديث يتكلم عن انتشار الجن في وقت معين، ويأمر بكف الصبيان عن الخروج في هذا الوقت وإطلاقهم بعد ذلك، ولا أظن أن الميكروبات والجراثيم تفرق في انتقالها ونشرها للأمراض بين صغير وكبير أو بين طفل ورجل، فالكل عندها سواء، وقد أحس رشيد رضا بما في هذا التأويل من مزالق فوصفه بأن فيه «تكلفاً ظاهراً لا تقبله أفهام جمهور المستقلّين بالفهم»(٢).

ويبقى أن الحديث في رأيي لا يتضمن إشكالاً من أي نوع، وإنما يخبر عن شيء يتعلق بعالم الغيب، لا يسع المكلف سوى التصديق به، طالما صح نقله وثبت إسناده عن المعصوم ﷺ، وليس فيما تضمنه الحديث أدنى مناقضة أو تعارض مع حقيقة عقلية، أو حقيقة علمية، أو حقيقة واقعية مشاهدة، ما دام المكلف مصدقاً بوجود الجن، أما منكر وجود الجن أو المشكك في ذلك، فعليه أن يرجع أولاً إلى القرآن؛ ليجد ذكرهم في عشرات المواضع، بل إن سورة كاملة من سور القرآن قد سميت بسورة الجن.

ثانياً: أخبار القرآن وقصصه ومدى مطابقتها للواقع التاريخي:

ونبدأ كلامنا حول هذه المسألة أولاً بتقرير ما هو معروف ومتفق عليه بين الخاصة والعامة من أن التصديق بالقرآن، والإيمان بأنه كلام الله ووحيه يعتبر من قبيل المعلوم من الدين بالضرورة، ومدخلاً ضرورياً لا غنى عنه للانضواء تحت لواء

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٩/ ٣٧٧ ـ ٣٨١).

(٢) المصدر السابق (٢٩/ ٣٨١).

الإسلام، وبدون هذا الإيمان لا يمكن الحكم على المكلف بأنه مسلم، ولا شك أن الإيمان بكون القرآن كلام الله ووحياً من عنده يستلزم بالضرورة اعتقاد صدقه التام في كل ما أتى به من أخبار، ومطابقة تلك الأخبار للواقع وما حدث بالفعل دون زيادة أو نقصان.

وقد تعددت الآيات التي تصف القرآن وأخباره وقصصه بالحق والصدق، وعدم الاختلاق أو الاختلاف، وأنه تنزيل من الحكيم الحميد الذي لا تخفى عليه خافية، وليست أخباره بأكاذيب أو افتراءات أو أساطير كما زعم المشركون، ولو كان القرآن من كلام البشر لاشتمل على التناقض والاختلاف والتعارض(١).

وصحيح أن القرآن ليس كتاب تاريخ يسرد بصورة تفصيلية الحوادث السابقة، وما جرى في الأزمنة الغابرة، وصحيح أيضاً أن للقصص القرآني منهجاً مميزاً في طريقة عرض القصة، والتركيز فقط على موضع العظة والعبرة دون الوقوف طويلاً أمام الأسماء أو الشخصيات، أو الأماكن، أو الأزمنة، وما أشبه ذلك من التفصيلات الجزئية، ولكن ذلك كله مقيد بقيد ضروري ومهم، وهو أن القرآن إن لم يكن كتاباً في التاريخ فهو من أعظم وأصدق المصادر التي تستقى منها الحقائق التاريخية، وأنه وإن لم يعن بسرد الأحداث التاريخية وتفاصيلها، إلا أن كل ما ذكره منها فلا بد أن يكون حقاً وصدقاً ومطابقاً للواقع.

وهكذا فإن صدق أخبار القرآن وقصصه ومطابقتها للواقع من جملة الحقائق التي لا يصح أن تكون موضع نقاش أو جدال، أو محلاً للتشكيك بين أحد من المسلمين، ولكن للأسف الشديد ظهرت بمصر في العصر الحديث مواقف وآراء خطيرة لعدد من الشخصيات تتضمن بصورة أو بأخرى تشكيكاً في مدى مطابقة ما أتى به القرآن من أخبار وقصص للواقع التاريخي الثابت؛ بمعنى أن يرد في القرآن خبر عن أمر ما، ثم يذهب ذاهب إلى أن وروده في القرآن لا يستلزم أن يكون قد حدث بالفعل وفي نفس الأمر.

---

(١) ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ﴾ [يوسف: ٣] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١] وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [السجدة: ٣].

وقبل أن نسوق نماذج لتلك المواقف؛ ونظراً لخطورتها الشديدة، وما يمكن أن يترتب عليها من أحكام، نود التنبيه على عدة أمور:

(أ) لا يعنينا في نطاق دراسة كالتي نحن بصددها الآن أن نخوض في قصد أصحاب هذه الآراء ونيَّاتهم، ولا الحكم عليهم بإيمان أو كفر، وهل ماتوا على رأيهم هذا أم تراجعوا عنه فيما بعد، فلذلك كله مجال آخر من القول، وإنما الذي يعنينا شيء واحد، وهو التأكد بالفعل من نسبة هذه الآراء إليهم، ثم بيان مصادمتها الصريحة والواضحة لأصول العقيدة الإسلامية وما توجبه من التصديق بصحة كل ما أخبر الله عنه في كتابه، أو أخبر عنه رسوله ﷺ في سُنَّته الصحيحة الثابتة.

(ب) من المعلوم أن التشكيك في صحة خبر واحد أو قصة واحدة من أخبار القرآن كالتشكيك في القرآن كله، ومن ثم فلا يشترط في الإنكار على شخص ما، أو نسبة هذا المذهب إليه أن يجادل في صحة أخبار القرآن كلها من أولها إلى آخرها، بل يكفي المنازعة في خبر واحد، أو قصة واحدة.

(ج) من المهم أن نفرق بين القول بتأويل شيء من آيات القرآن وأخباره، وبين الزعم بمخالفة الآيات للواقع، فالمؤول يصرف الآيات عن معناها الظاهر إلى معنى آخر يرى أنه الأقرب لمقصود الشرع، ومراد منزل القرآن ﷻ، وهذا المعنى الجديد لا يلزمه أي نوع من أنواع اللوازم أو الإشكالات، كمخالفة نصوص أخرى من القرآن نفسه، أو مخالفة العقل أو العلم أو الواقع، بصرف النظر عن أنواع التأويل المختلفة، ومدى صحتها أو بطلانها، وقبولها أو رفضها، وجواز هذا التأويل أو عدم جوازه.

وعلى سبيل المثال فقد رأى البعض ـ مع ما في رأيهم هذا من نظر ـ أنه لا يمكن حمل قصة مرور سليمان عليه السلام على وادي النمل المذكورة في القرآن على ظاهرها؛ إذ كيف يتكلم النمل ويجيب؟ وأين وادي النمل هذا؟ وغير ذلك من الإشكالات، ومن ثم حملوا الآية على أن المراد بوادي النمل قبيلة من القبائل الضعيفة في العدة والعتاد[1]، وأنهم شُبهوا بالنمل في كثرة العدد وفي الحقارة والمهانة.

وهذا المعنى الجديد في نظرهم هو المراد من خطاب القرآن، وهو لا يخالف

---

(١) وقد قال بهذا التأويل: أحمد زكي باشا في مقال نشره بجريدة الأهرام بتاريخ (٦/٨/١٩٣٣م)، وانظر نصه كاملاً عند: مصطفى صبري «موقف العقل» (٤/٣٩١ ـ ٣٩٦).

نقلاً، ولا عقلاً، ولا واقعاً تاريخيّاً، وحادثة مرور سليمان ﷺ على قبيلة ـ وليس على وادٍ من أودية النمل بالمعنى المعروف ـ حدثت بالفعل في زمان تاريخي معين.

أما الزعم بمخالفة الآيات للواقع، فأصحابه يبقون الآيات على ظاهر معانيها ولا يؤولونها معترفين بأن ما يقصد من ظاهرها هو المقصود من الخطاب القرآني، لكن هذا المعنى في الوقت نفسه ليس مطابقاً للواقع الحقيقي، وإذا طبقنا رأيهم هذا على مثال قصة سليمان ﷺ التي أشرنا إليها آنفاً، فسوف نرى أنهم يقولون: إن ما يفهم من الآيات هو مرور سليمان ﷺ على وادٍ من أودية النمل، وهو الحشرة المعروفة، لكن تلك القصة لم تحدث بالفعل، ولا يوجد في حقائق الواقع التاريخي ما يشهد لصحتها أو ثبوتها.

وسوف نعرض فيما يلي آراء عدة شخصيات من الدارسين المُحْدَثين في مصر تبنوا بصورة ما تلك النزعة الخطيرة التي تُجوِّز عدم حصول المطابقة بين أخبار القرآن، وبين الواقع التاريخي.

١ ـ ولعل **الدكتور طه حسين** من أوائل من ظهر عندهم فكرة أن إيراد القرآن لخبر ما لا يلزم منه ثبوته كحقيقة تاريخية، وذلك في كتابه الشهير «في الشعر الجاهلي» والذي نشره عام (١٩٢٦م) وأحدث عند ظهوره دويّاً كبيراً، ومعارك فكرية وسياسية عديدة، وتوالت الكتب والمقالات في الرد عليه، وتفنيد ما ورد فيه من آراء وأفكار.

والنقطة الأساسية التي تعنينا من هذا الكتاب[١] هي ما ذكره طه حسين بخصوص قصة إبراهيم وإسماعيل ﷺ، ووجودهما التاريخي، وبنائهما للكعبة، وكلها حقائق مقطوع بثبوتها في العديد من الآيات القرآنية بألفاظ واضحة وصريحة لا تحتمل أي لون من ألوان التأويل، وهناك سورة كاملة من سور القرآن سميت بسورة إبراهيم، ولا أظن أن مسلماً يمكنه التشكيك في شيء من ذلك.

لكن طه حسين لم ير في ذكر القرآن ـ ومن قبله التوراة ـ لهذين الرسولين الكريمين ﷺ ما يكفي لإثبات وجودهما، فضلاً عن إثبات هجرة إبراهيم بولده إسماعيل إلى مكة، وبنائهما الكعبة المشرفة، وهو يقول في ذلك بالحرف الواحد: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، **لكن**

(١) وتجدر الإشارة إلى أن طه حسين حذف هذا الكلام من الطبعة المعدلة من كتابه، والتي صدرت بعنوان «في الأدب الجاهلي».

ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في **هذه القصة نوعاً من الحيلة** في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية»[(١)].

وبعد أن وصف هذه القصة أكثر من مرة بالأسطورة، وأخذ يتكلف في تفسير الأسباب التي دعت قريشاً لقبولها وتبنيها، انتهى إلى القول بأن «أمر هذه القصة إذن واضح، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، **واستغلها الإسلام** لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى»[(٢)].

والمطالع لكلام طه حسين المتقدم يستطيع أن يستخلص منه عدة نتائج خطيرة؛ وهي:

(أ) التشكيك في وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وهجرتهما إلى مكة، وبنائهما الكعبة، والزعم بأنه لا يوجد دليل تاريخي معتبر يثبت ذلك، والرد على ما قاله طه حسين في هذه الجزئية سهل ويسير، فالمؤمن بصدق القرآن وأخباره يكفيه ورود ذكر هذين الرسولين العظيمين في القرآن للتدليل على وجودهما.

أما غير المؤمن بالقرآن أصلاً، فيقال له: إنه لا يوجد أدنى مانع عقلي أو تاريخي أو جغرافي أو مادي يمنع من وجود نبي عظيم اسمه إبراهيم عاش في الشام، ثم زار بلاد العرب عدة مرات، وهناك رفع قواعد بيت للعبادة اسمه الكعبة، وهو بناء ـ في مقاييس الناس ـ مما يمكن للشخص العادي أن يفعل مثله، ثم ترك ولده إسماعيل في تلك البقاع، وإلى هذين الرجلين تنتسب أمتان كبيرتا العدد وهم العرب وبنو إسرائيل، فإبراهيم جد الأمتين معاً وإسماعيل جد العرب، وليس هناك أي داعٍ لتواطؤ هاتين الأمتين على انتحال مثل هذا النسب، لا سيما العرب الذين عُرف عنهم الحرص الشديد على حفظ أنسابهم والتفاخر بها.

---

(١) طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٣١ من الطبعة التي نشرت كاملة بـ«مجلة القاهرة» عدد إبريل (١٩٩٥م).

(٢) المصدر السابق ص٣٢.

وأخيراً فلست أدري هل هناك أدلة تاريخية أكثر إقناعاً من شهادة ملايين البشر على الانتساب لشخص ما هو إبراهيم ﷺ، وورود ذكره في مصدرين مهمين وهما القرآن[١] والتوراة، ثم ترك هذا النبي لأثر مادي مشاهد، وهو الكعبة[٢].

(ب) فتح الباب لتأصيل قاعدة كلية في غاية الخطورة، وهي أن إخبار القرآن عن أمر ما ـ حتى ولو وافقته التوراة في ذكره ـ لا يكفي لإثبات حقيقة تاريخية، ولا يستلزم أنها وجدت بالفعل.

(ج) تجويز اشتمال قصص القرآن وأخباره على الأساطير التاريخية، واستغلال الإسلام لمثل هذه الأساطير في خدمة أغراضه ومقاصده.

(د) والنتائج الثلاث السابقة تؤدي في النهاية إلى نتيجة أشد خطورة، وهي فتح الباب واسعاً للتشكيك في القرآن ومصدره، وصدق قائله، وهل هو كلام الله حقاً، أم كلام النبي ﷺ؟ وإذا كان كلام الله سبحانه، فكيف يتصور أن يلجأ هذا الإله العظيم القادر على كل شيء ـ والعالم بما كان وما سيكون ـ لاستغلال أسطورة خرافية غير حقيقية وذكرها في كتابه الذي أنزله على رسوله أيّاً كان الدافع وراء ذلك؟!

والذي أفهمه هو أن من يسير وراء الدوافع والأسباب، ويعتمد على وسيلة غير صحيحة لتبرير أي أمر ـ مهما كانت قيمته أو فائدته ـ هم البشر وليس رب البشر، وأن اللجوء لأسلوب كهذا لا يفعله سوى أصحاب مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»، وهو مبدأ منقطع الصلة تماماً بالأخلاق الفاضلة والقيم الرفيعة.

وأظن ـ وربما كان ظني خاطئاً ـ أن من يقرأ ما وراء السطور في كتاب «في الشعر الجاهلي» يتولد لديه انطباع بأن المقصود من إثارة مثل هذا الكلام هو الإيحاء للقارئ بأمرين، كل واحد منهما لا يقل خطورة وبعداً عن الحق والصواب من الآخر، وهذان الأمران كما يشير لذلك د. محمد البهي[٣]؛ هما:

---

(١) ويلاحظ أنني عددت القرآن كمصدر تاريخي هو والتوراة، على اعتبار أن هذا الاستدلال موجه لغير المسلم، وإلا فالقرآن عند المسلم هو أصدق الكتب وأصح المصادر التي يعتمد عليها في إثبات الحقائق التاريخية وغيرها، وأما التوراة فقد دخلها الكثير من التحريف والتغيير.

(٢) وانظر نقداً تفصيلياً لكلام طه حسين في هذه المسألة عند: محمد فريد وجدي «نقد كتاب الشعر الجاهلي» ص٧٠، ٧١، ومحمد أحمد عرفة «نقض مطاعن في القرآن الكريم» ص٨٥ ـ ١١١.

(٣) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث» ص٢١٠ ـ ٢٢١، و«نحو القرآن» ص١٢٦.

الأول: أن القرآن كتاب بشري مؤلف، وليس وحياً إلهيّاً، وقد ألفه صاحبه لمخاطبة قوم معينين وهم العرب، وامتاز تأليفه بكونه يعبر ويمثل حياة العرب في شبه الجزيرة العربية في شتى مناحيها، وهو لا يكتفي بتصوير حياتهم كما هي تصويراً صادقاً ودقيقاً، وإنما يضيف إلى ذلك التعبير عن أمانيهم وتطلعاتهم، وما يروج بشأنها من قصص وأساطير.

والثاني: أن القرآن كتاب محلي الطابع، وليس عالميّاً موجهاً لخطاب الناس جميعاً، وقد قاله صاحبه متأثراً بالبيئة التي عاش فيها، ولذا فهو يعبر عنها أصدق تعبير، ولكنه لا يرسم هدفاً عامّاً للإنسانية ذاتها.

والغريب حقّاً أن طه حسين اعترف في كتابه المذكور أكثر من مرة[1] بأن نص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك في صحته، وأن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في روايته وكتابته ودراسته وتفسيره، حتى صار أصدق نص عربي يمكن الاعتماد عليه في دراسة اللغة العربية، أو تصوير العصر الجاهلي، وهو اعتراف لا يستقيم مع التشكيك الذي أثاره حول إحدى الحقائق الثابتة بنصوص القرآن.

ومما يجدر ذكره هنا أن طه حسين ليس أول من شكك في قصة إسماعيل، وعلاقة إبراهيم عليه السلام بالعرب، فقد سبقه إلى ذلك صاحب كتاب «ذيل مقالة في الإسلام» وهو كتاب تنصيري ألفه في أوائل القرن العشرين ـ وقبل ظهور كتاب طه حسين ـ رجل يدعى هاشم العربي، والظاهر أنه اسم مستعار، وليس الاسم الحقيقي لصاحبه، وأرى من المهم أن ننقل نص كلام صاحب هذا الكتاب؛ لفائدته الكبيرة في إبراز مدى التشابه الكبير بين رأيه، ورأي طه حسين، مما دفع البعض إلى اتهام طه حسين بأنه أخذ فكرته من هذا الكتاب، والذي يقول صاحبه:

«وحقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود؛ تزلفاً إليهم ـ أي: إلى العرب ـ وتذرعاً بهم إلى دفع الروم عن بيت المقدس، أو إلى تأسيس مملكة جديدة لهم في بلاد العرب يلجئون إليها، فقالوا لهم: نحن وأنتم إخوة وذرية أب واحد، وهذا سنن مألوف لليهود؛ فإنهم متى رأوا المصلحة في التودد إلى قوم قالوا لهم: أنتم إخوتنا نحن وأنتم صنوان.... حتى نجحت فيهم هذه الأكذوبة آخر الأمر؛ لأنهم كانوا أجهل من أن يردوها، ولأن الوثنيين منهم لما رأوا اليهود

(١) انظر: طه حسين «في الشعر الجاهلي» ص٢٨، ٦٣، ٨١.

والنصارى على ما بينهم من الاختلاف متفقين على تعظيم إبراهيم؛ لم يشق عليهم أن يكونوا هم أيضاً فرعاً من هذا الأصل؛ إذ كان سواء عليهم أن ينتموا إلى هذا الأب القديم أو إلى غيره.

فلما ظهر محمد ﷺ رأى المصلحة في إقرارها فأقرها، وقال للعرب: إنه إنما يدعوهم إلى ملة جدهم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه، إلا أن قدماء مؤرخيهم لم ينتبهوا لما تبطنه هذه الدسيسة من الخداع اليهودي، فصدقوها وأثبتوها في تواريخهم، ثم تداولها الخلف عن السلف، حتى صارت عندهم أخيراً من الحقائق التاريخية الراهنة التي لا يسع أحداً إنكارها»[(١)].

٢ ـ وبعد ظهور كتاب طه حسين بثلاث سنوات خرج **إسماعيل مظهر** عام (١٩٢٩م) بكتاب عنوانه «قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة؛ هي: الآشورية البابلية، والعبرانية، والمسيحية، وانتقالها باللقاح إلى المدنية الإسلامية» وفضلاً عما في العنوان نفسه من إيحاءات تشي بما سوف يكون عليه حال مضمونه ومحتواه، فقد أهدى الكتاب إلى مَن وصفهم بأحرار الفكر؛ لأنهم في رأيه أقدر الناس على النظر في الموضوع نظرة بعيدة عن تعصب الدين، وإفراط اللاأدرية[(٢)].

كما أنه صدَّره بمقولة تبين سبب تأليفه، وقد نقلها عن «إدوارد كيرد»؛ حيث يقول: «يمكن أن نصف هذا العصر بأنه عصر النقد؛ النقد الذي اضطر كل شيء إلى الخضوع له؛ فالدين على عرش القداسة، والقانون على عرش العظمة، قد حاول كلاهما مرات أن يفلتا من الخضوع لهذه الضرورة، غير أنهما بما يحاولان في هذا الشأن إنما يقيمان في الأذهان شكّاً فيما يعضدهما من الأسس والقواعد»[(٣)].

وفي تمهيده للكتاب فرَّق إسماعيل مظهر بين كل من الدين والفلسفة والعلم؛ متبنياً قانون المراحل الثلاث لأوجست كونت وفلسفته الوضعية، ومنتهياً إلى أن الدين ذاتي النزعة، يحاول أن ينسب قيمة ذاتية خاصة لحادثات الحياة وظواهرها، مستمدة من الرغبات والضروريات القلبية والنفسية، وحين ينظر إلى العالم الخارجي فهو يعتمد على مقررات مسبقة، أما العلم فهو موضوعي وغير ذاتي، وحين يتعامل

---

(١) هاشم العربي «ذيل مقالة في الإسلام» ص٣٥٢، نقلاً عن محمد أحمد عرفة «نقض مطاعن في القرآن الكريم» ص١٠٢.

(٢) انظر: إسماعيل مظهر «قصة الطوفان وتطورها» ص٢، ٧٧.

(٣) المصدر السابق ص٣.

مع العالم الخارجي يدخل إليه خلواً من كل شيء، ويترك الطبيعة حرة لتلقي في روع كل إنسان ما شاءت أن تلقيه، بخلاف الدين الذي لا يرضى للطبيعة أن تتكلم بلغتها؛ بل يضع لها لغة، ويعبر عنها بما يريد، لا بما تريد[١].

وبعد تلك المقدمة التي تهيِّئ ذهن القارئ للتعامل مع حقائق الدين بطريقة غير التي يتعامل بها مع حقائق العلم، وأن إثبات الدين لأمر ما لا يعني بالضرورة أن يكون ثابتاً بالطريقة العلمية، شرع إسماعيل مظهر في عرض تاريخي لقصة الطوفان كما وردت في القرآن، وفي سفر التكوين من التوراة، وفي قصة «جلجامش» الموجودة في أساطير آشور وبابل، ثم لم يكتفِ بذلك؛ بل بحث عما يشابهها في الأساطير اليونانية، والهندية، والسنسكريتية، والأيرلندية، والمصرية الفرعونية، والمكسيكية، والبرازيلية، وكلها تتفق على قدر مشترك؛ وهو تعرض الأرض لطوفان عارم اجتاح سائر أرجائها، وأغرق كل من عليها سوى قلة من الصالحين الطيبين، بحسب مفهوم كل حضارة من هذه الحضارات[٢].

وقد خلص من خلال استعراضه للقصة في كل تلك الأساطير إلى نتيجة خطيرة؛ وهي أن لقصة الطوفان «أصلاً ميثولوجيّاً ـ أي: أسطوريّاً ـ عند الأمم القديمة، أخذ ينتقل في أرحام الدهور، وتنتحله أمة بعد أخرى، حتى بلغ في القرن السادس بعد الميلاد مبلغه الأقصى، **فصُبَّ في القالب الذي نقع عليه في القرآن**»[٣].

ويبدو أنه أحس بمصادمة هذا الكلام لعقيدة كل مسلم؛ فعقب عليه بعبارة هي في رأيي أشبه ما تكون بذر الرماد في العيون؛ حيث قال: «على أننا نريد أن ننبه هنا على أن بحثنا هذا ليس له بالدين صلة، وليس له بالعقائد نسب؛ فهو بحث خالص لوجه الحقيقة، لأهل الدين أن يؤولوا منه ما يشاءون، ولأحرار الفكر أن يستنتجوا منه ما يستنتجون، وليس المقام مقام تقرير، ولا هو مقام إثبات أو نفي»[٤].

وبغض النظر عن هذا التعقيب الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، فالذي نفهمه من كلام إسماعيل مظهر هو أن قصة الطوفان أسطورة من الأساطير الشهيرة، وجدت عند سائر الأمم، وانتابها الكثير من التحوير والتطوير، إلى أن وصلت إلى قمة

---

(١) انظر إسماعيل مظهر «قصة الطوفان وتطورها» ص٤ ـ ١١.
(٢) المصدر السابق ص٢٤ ـ ٧٢.
(٣) المصدر السابق ص٦٦.
(٤) المصدر السابق ص٦٦.

بلورتها وصياغتها في الصورة أو القالب الذي حكاه القرآن؛ بما يعني: أن القرآن يمكن أن يستقي أخباره وقصصه من خلال الأساطير، وأنه صورة متطورة منها، ثم إن ورود القصة فيه لا يعني أنها خرجت عن عداد الأسطورة، أو أن لها حقيقة تاريخية ثابتة.

٣ ـ ومن خارج مصر نجد صدى لتلك الفكرة عند المستشرق المعروف «**ليوبولد فاس**» والذي اعتنق الإسلام، وتسمى بمحمد أسد، ففي ترجمته لمعاني القرآن إلى اللغة الإنجليزية عرض لقصة أصحاب الكهف الذين ضرب الله على آذانهم في الكهف، وناموا ثلاثمائة عام وازدادوا تسعاً، ثم استيقظوا بعد ذلك، وقد رأى أن هذه القصة ليست سوى أسطورة من الأساطير التاريخية، ورجح اعتماداً على الاكتشاف الحديث لمخطوطات البحر الميت أن يكون أصحاب الكهف مجموعة من اليهود اعتزلت في أحد الكهوف؛ كي يتفرغوا لدراسة ونقل وكتابة الكتب المقدسة، وبسبب تعظيم الناس لهم ومغالاتهم في مكانتهم؛ فقد نسجوا حولهم أسطورة النوم مدة طويلة، ثم الاستيقاظ مرة ثانية بعد إكمالهم لمهمتهم المقدسة.

والقرآن على هذا يحكي تلك الأسطورة الشائعة، ويستخدمها بطريقة رمزية دون أن تكون قد وقعت بالفعل، أما لماذا فعل ذلك؟ **فلهدفين مهمين**:

أولهما: بيان قدرة الله الكاملة على الإماتة المشابهة للنوم، والإحياء المقابل للاستيقاظ.

ثانياً: للإعلاء من شأن التضحية التي يدفع الإيمان بأصحابها إلى اعتزال العالم المليء بالفساد؛ نجاة من شره[١].

ولست أدري ماذا يفعل صاحب هذا الرأي بقصة الرجل الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها، وهو عزير على أشهر الأقوال، وقصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت، فأماتهم الله، ثم أحياهم بعد ذلك، وقصة ذبح إبراهيم عليه السلام للطيور، ثم إحياء الله لها بعد ذلك، وقصة قتيل بني إسرائيل الذي ضرب بجزء من البقرة التي أمر موسى عليه السلام قومه بذبحها؛ فأحياه الله بعد موته، ومعجزة عيسى عليه السلام في إحياء الموتى بإذن الله، أليس في كل هذه القصص والوقائع ما يغني القرآن عن

---

(١) see: Asad: the message of Quran, p. 483.

نقلاً عن بسطامي سعيد «مفهوم تجديد الدين» ص١٥٧.

اللجوء لقصة أسطورية؛ كي يثبت إمكان الحياة بعد الموت؟ اللهم بلى، وسبحانك هذا بهتان عظيم!!

٤ ـ وإذا كانت الشخصيات السابقة قد انصب كلامها على قصة واحدة من قصص القرآن، ولم تؤصل لرأيها في صورة منهج متكامل ذي أصول وقواعد، فإن د. **محمد أحمد خلف الله** قد ذهب بالمسألة إلى أبعد مدى ممكن؛ حيث أفرد لهذه القضية كتاباً كاملاً؛ وهو كتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم» بيَّن فيه مذهبه، وحدد المقصود منه تماماً، دون لبس أو غموض، ثم طبق هذا المنهج على عشرات الأمثلة؛ بل جعله أصلاً كلياً يسار عليه في التعامل مع جميع أنواع القصص القرآني.

وقد أثار هذا الكتاب ضجة كبرى عند ظهوره، ودارت حوله معارك فكرية طاحنة، لا تقل عن تلك المعارك التي دارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم».

وكتاب خلف الله هذا في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه تقدم بها صاحبها عام (١٩٤٧م) إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وكانت تحت إشراف الشيخ أمين الخولي، والذي أقر الطالب على ما جاء في رسالته، ورأى صلاحيتها للمناقشة، وإن أشار إلى تضمنها لآراء قد تفتح باب القيل والقال، وتثير النقد والهجوم، لكنه في النهاية كوَّن لها لجنة علمية لمناقشتها، تتكوَّن من الأستاذين أحمد أمين وأحمد الشايب، وقد هالهما ما في الرسالة من أفكار، ووصفها أحمد أمين بأنها «رسالة خطيرة أساسها أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار، من غير التزام بصدق التاريخ والواقع، وأن محمداً ﷺ فنان بهذا المعنى»(١).

ومع اختلاف رأي المشرف من جهة، ورأي المناقِشَيْن من جهة أخرى؛ قرر عميد كلية الآداب تشكيل لجنة علمية أخرى لمناقشة رأي الطرفين، وقد نصرت رأي المناقشين على حساب رأي المشرف، ثم انتهت إلى التوصية بعدم مناقشة الرسالة ورفضها، وهذا ما حدث بالفعل؛ حيث قررت كلية الآداب عدم صلاحيتها للمناقشة، وطُلِبَ من صاحبها إعداد رسالة أخرى.

وفي أثناء ذلك خرجت القضية من إطار الجامعة ولوائحها إلى المجال الفكري

---

(١) د. كامل سعفان «هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني» ص١٢.

العام، وتداولتها الأقلام في الصحف والمجلات، وتعددت الكتابات حولها ما بين مؤيد ومعارض، وقادح ومادح، ووصل الأمر إلى إثارتها تحت قبة البرلمان، وتقديم شكاوى إلى القصر الملكي وجهات الدولة الأخرى(١).

أما عن مضمون الرسالة نفسها؛ فهي تقوم من أولها إلى آخرها على فكرة رئيسية، تتلخص في أن ما ورد في القرآن من قصص لا يستلزم أن يكون قد وقع بالفعل؛ بل يمكن أن يحكي القرآن ما لم يقع أصلاً، أو أن يغير ويبدل ما تم وقوعه؛ لأن قصد القرآن من القصص هو الهداية والموعظة، وأسلوبه في عرضها هو الأسلوب الأدبي الفني الذي لا يلتزم كثيراً بحقائق التاريخ؛ وإنما همه الأول هو الجانب الهدائي، والفائدة المبتغاة من وراء عرض القصة.

وحتى لا نقع في التحامل أو التحيز، ويكون عرضنا أقرب إلى الإنصاف والموضوعية؛ فسوف نسوق نصوصاً للدكتور خلف الله تعبر عن تلك الفكرة، ومن ذلك مثلاً قوله: إن «العقل المسلم غير ملزم بالإيمان برأي معين في هذه الأخبار التاريخية الواردة في القصص القرآني؛ وذلك لأنها لم تُبلَّغ على أنها دين يُتبع، وإنما بُلِّغت على أنها المواعظ والحكم والأمثال التي تضرب للناس؛ ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار، أو يجهلها، أو يخالف فيها، أو ينكرها»(٢).

والقصة عنده تختلف تماماً عن التاريخ، وحتى ما يسمَّى بالقصص التاريخي، فقد انتهى بحثه إلى أنها «ليست عرضاً تاريخياً تُطلب فيه المطابقة الواقعية المحققة للصدق العقلي؛ وإنما هي عرض أدبي يطلب فيه التأثير وقوة الواقع؛ ليتحقق به الصدق الفني أو الأدبي، ويكون التوجيه نحو الغاية المبتغاة، وانتهينا إلى أن القصة التاريخية في القرآن قصة أدبية يقصد منها غير ما يقصد من التاريخ، وتعرض غير ما يعرض التاريخ، وتثبت غير ما يثبت التاريخ»(٣).

---

(١) وممن هاجموا الرسالة وصاحبها إضافة للمناقشين كل من: د. محمد أحمد الغمراوي، ومحمود شلتوت، ومحب الدين الخطيب، وعبد المتعال الصعيدي، وعبد الفتاح بدوي، وعلي الطنطاوي، وعباس العقاد، وغيرهم، أما من نصرها فأغلبهم من ذوي التوجه العلماني، ولن نطيل بذكر كلام الطرفين، ويمكن مراجعة تفاصيل المعركة الفكرية التي دارت حول هذه الرسالة في كتاب أنور الجندي «مؤلفات في الميزان» ص٦٥ ـ ٧٥، وكتاب د. كامل سعفان «هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني» ص١١ ـ ٥٠.

(٢) د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٤٥.

(٣) المصدر السابق ص١٣١.

والقرآن وفقاً لهذا المنهج كان يسير في عرض قصصه على ما يعتقد الجاهليون، وما يزعمون؛ ومن ثم فما في «الأقاصيص القرآنية من أحداث وأخبار لا يلزم أن يكون هو التاريخ؛ ذلك لأن القرآن الكريم قد يكتفي بما تزعمه العرب، وما تعتقده في صوره البيانية المعجزة»(١)، ولسنا ملزمين بأن نصدق كل ما أورده القرآن في هذا الشأن؛ لأنه «لا يطلب الإيمان برأي معين في هذه المسائل التاريخية؛ ومن هنا يصبح من حقنا ـ أو من حق القرآن علينا ـ أن نفسح المجال أمام العقل البشري ليبحث ويدقق، وليس عليه من بأس في أن ينتهي من هذه البحوث إلى ما يخالف هذه المسائل»(٢).

وقد يتعجب متعجب، أو يقول قائل: كيف يستجيز مسلم لنفسه أن يخالف حقيقة أوردها القرآن؟ والجواب عند خلف الله من **وجهين**:

الأول: أن المخالفة «لن تكون مخالفة لما أراده الله، أو لما قصد إليه القرآن؛ لأن الله تعالى لم يرد تعليمنا التاريخ، ولأن القصص القرآني لم يقصد إلا إلى الموعظة والعبرة وما شابهها من مقاصد وأغراض»(٣).

الثاني: أن ما في القرآن من مسائل تاريخية ليس سوى «الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي عن التاريخ»؛ ومن ثم فإن مخالفتها «لن تكون إلا مخالفة لما تتصوره البيئة، ولما تعرفه عن التاريخ، ولم يقل قائل بأن ما تعرفه البيئة العربية عن التاريخ هو الحق والصدق، ولم يقل قائل بأن المخالفة لما في أدمغة العرب من صور عن التاريخ هي الكفر والإلحاد؛ بل لعل هذه المخالفة واجبة؛ حتى يكون تصحيح التاريخ وخلوه من الخيالات والأوهام»(٤).

ولا مانع بناءً على الكلام المتقدم أن يشتمل القرآن على ما يسميه خلف الله بالقصة التمثيلية(٥)؛ وهي مجرد تصوير وتخييل لأحداث لم تقع أصلاً، بل لا مانع من اشتماله على «القصة الأسطورية»(٦) بكل ما يحمله هذا المصطلح ومضمونه من

(١) د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٥٤.
(٢) المصدر السابق ص٢٥٤.
(٣) المصدر السابق ص٢٥٤.
(٤) المصدر السابق ص٢٥٥.
(٥) المصدر السابق ص١٥٣ ـ ١٧٠.
(٦) المصدر السابق ص١٧١ ـ ٢٢٦.

فجاجة ومصادمة للعقيدة الإسلامية، ولقواعد البحث العلمي، فمن الممكن ـ مثلاً ـ أن يورد القرآن إحدى الأساطير الشائعة عند العرب أو غيرهم بقصد الهداية؛ مع أن هذه بعينها مقالة المشركين من كفار قريش، والتي حكاها الله عنهم في أكثر من آية من كتابه؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥] وقوله: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١] وقوله: ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِۦٓ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المطففين: ١٢، ١٣].

وتبلغ المسألة عند خلف الله إلى مدى يصعب تصوره، حينما يخصص فصلاً كاملاً من كتابه للبحث عن «مصادر القصص القرآني»[(١)]، مؤكداً أن المصدر الرئيسي هو البيئة العربية بكل ما فيها من قصص وأحداث وأساطير، وكأن منزل القرآن ﷺ مثل سائر الكُتَّاب والمؤلفين؛ إذا ما أراد الواحد منهم أن يؤلف كتاباً، أخذ يشحذ ذهنه، ويكد عقله، ويعمل رويته، باحثاً ههنا وههنا، ومستفيداً من هذا المصدر أو ذاك؛ ليصوغ ما يقدمه من قصص وحكايات.

وفي ختام استعراضنا لآراء د. خلف الله السابقة أقول: إن من يقرأ النصوص التي نقلنا طرفاً منها آنفاً، فضلاً عمن يقرأ الكتاب بأكمله؛ فمن المؤكد أنه سوف يتساءل بينه وبين نفسه: أليست كل هذه المقدمات تئول في نهاية المطاف إلى نتيجة واحدة ذات **شعبتين**:

إحداهما: أن القرآن كتاب بشري الطابع، وأنه يحذو حذو سائر المؤلفات البشرية في الأسلوب والطريقة.

الثانية: أنه ما دام بشريَّ الأسلوب وإنسانيَّ العبارة ومتبعاً طريقة البشر في التأليف؛ فهو إذن من كلام البشر، وليس وحياً من عند الله سبحانه.

ومن المعلوم أن النتيجة الثانية لا يجرؤ منتسب للإسلام على التصريح بها، أما النتيجة الأولى، فلست أدري هل أقول: إنه لحسن الحظ، أو لفداحة الخطب، فإن الدكتور خلف الله قد أغنانا عن عناء البحث فيما يعتقده تجاهها، فقال بعبارة لا تحتمل تأويلاً أو لبساً: «لقد تقرر أن القرآن **إنساني العبارة، بشري الأسلوب**، جاء على سنن العرب في بلاغتها وبيانها»[(٢)].

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٢٦ ـ ٢٦٠.

(٢) المصدر السابق ص١٣٧، ١٣٨.

وإذا ما انتقلنا من هذا العرض النظري إلى الأمثلة التطبيقية التي ادعى أنها تتعارض مع الواقع التاريخي؛ فسوف نلاحظ أنه ينقل ما وصفه بشُبَه الملاحدة واليهود والنصارى والمستشرقين والمبشرين، والتي ترجع إلى أن المسلمين حرصوا على فهم القصص القرآني على أساس من التاريخ، وليس على أساس من الفن الأدبي؛ بما يعني: أن د. خلف الله يوافقهم ضمنيّاً على أن ما ذكروه مخالف للتاريخ بالفعل.

ومن الغريب حقّاً أن جلَّ ما ذكره من شُبه منقول بصورة حرفية من «تفسير الفخر الرازي»، وكتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» للقاضي عبد الجبار، وإن كان صاحبا هذين الكتابين يوردان الشبهة ثم يكران عليها بالتفنيد والإبطال، أما خلف الله فهو يسوق الشبهة دون أن يكلف نفسه عناء الإجابة عنها، أو حتى على الأقل نقل الرد الذي ذكره القاضي عبد الجبار أو فخر الدين الرازي عليها.

ومن نماذج الشبه التي ذكرها:

(أ) إخباره تعالى عن عيسى ابن مريم عليه السلام بأنه يكلم الناس في المهد وهو طفل صغير، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ﴾ [آل عمران: ٤٦] وقوله: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ [مريم: ٢٩، ٣٠].

مع أن اليهود والنصارى ينكرون مثل هذه الحادثة؛ محتجين بأنها من الوقائع العجيبة جدّاً والمخالفة للعادة، وتتوافر الدواعي على نقلها، ولو كانت حدثت بالفعل لنقلت بالتواتر، ولكان أشد الناس حرصاً عليها النصارى الذين غلوا في المسيح غلوّاً كبيراً، وجعلوه إلهاً، ولا شك أن الكلام في حال الطفولة من المناقب العظيمة، فلما لم تعرفها النصارى ـ مع شدة حبهم للمسيح، وتعظيمهم له، وبحثهم عن أحواله ـ علمنا أنه أمر لم يحدث أصلاً(١)!

(ب) إخباره تعالى عن وجود شخص اسمه هامان كان معاصراً لفرعون، ويعمل وزيراً أو معاوناً له، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦] وقوله: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَـٰطِـِٔينَ﴾ [القصص: ٨] لكن الباحثين عن تواريخ بني إسرائيل قد أطبقوا على أن هامان لم يكن موجوداً ألبتة في زمان موسى وفرعون؛ وإنما وجد بعدهما بزمان مديد؛ ومن ثم يكون القول بوجوده

(١) انظر: د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٥.

في زمان فرعون خطأ تاريخياً لا يمكن قبوله[(١)].

(ج) قوله تعالى حكاية عما خاطب به بنو إسرائيل مريم ﵂: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ﴾ [مريم: ٢٨] ثم تسميته تعالى لمريم بأنها ﴿وَمَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ﴾ [التحريم: ١٢] فيفهم من ذلك أن مريم بنت عمران كانت أختاً لهارون بن عمران أخي موسى ﵇؛ مع أن بينهما تاريخاً طويلاً[(٢)].

(د) حكاية القرآن لقصة أصحاب الكهف مع عدم ثبوتها تاريخيّاً؛ مما يرجح أن موقف القرآن منها هو «موقف من لا يحكي الحقيقة التاريخية؛ وإنما يحكي أقوال اليهود، والتي قد تطابق الحقيقة، وقد لا تطابقها؛ ومن هنا فلا يصح أن يتوجه أي اعتراض على هذه القصة من حيث اختلافها مع الواقع؛ لأن تحقيق هذا الواقع ليس المقصود من القصة في القرآن الكريم»[(٣)].

(هـ) حكى القرآن أن اليهود وصفوا عيسى ﵇ بأنه رسول الله حينما قالوا: ﴿إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧] وهذا الكلام لا يمكن أن يصدر عنهم، وإنما أنطقهم القرآن بهذا الوصف؛ لأنهم لو اعتقدوا أن عيسى رسول الله حقاً لما عادوه، ولما حاولوا قتله، ولما اتهموه بأنه ابن زنا، ولكانوا من أنصاره ومتبعيه[(٤)].

وهناك أمثلة أخرى كثيرة يضيق المقام عن ذكرها تفصيلاً، كما لا نطيل بذكر نقد تفصيلي للأمثلة السابقة، والرد على كل واحد منها، فقد تكفل بذلك من ألفوا في مشكل القرآن، وكذا المفسرون عندما عرضوا لتلك الآيات، وبعض أساتذتنا[(٥)] الذين ردوا على كتاب خلف الله، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن سبب كل هذا الخلط الذي وقع فيه يرجع ابتداءً إلى عدم ثقته التامة والكاملة بأخبار القرآن وقصصه، واعتباره أصدق المصادر التاريخية وأصحها، وتقديمه على كل ما سواه، ثم لعدة **أسباب فرعية**؛ من أهمها:

أولاً: عدم فهمه لمدلول الآيات القرآنية فهماً صحيحاً، والبعد عن التمرس

---

(١) انظر: د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٥، ٢٦.
(٢) المصدر السابق ص٢٦، ٢٧.
(٣) المصدر السابق ص٥٦.
(٤) المصدر السابق ص٣٧.
(٥) انظر: د. محمد بلتاجي «مدخل إلى علم التفسير» ص١٧٠ ـ ٢٥٦.

بأسلوب القرآن وطرقه في التعبير، وافتراضه معنى غير دقيق ولا صحيح يقوم بحمل الآيات عليه، ثم بناءً على هذا الفهم يزعم وقوع التعارض، وإلا فهل يفهم - مثلاً - من قول بني إسرائيل لمريم: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ﴾ [مريم: ٢٨] أن مريم أم عيسى أختٌ شقيقةٌ لهارون أخي موسى عليهم جميعاً السلام؟ ولماذا لا يقال: إنها أخته في الصلاح والدين؟!

وأيضاً أليس قوله تعالى حكاية عن كلام اليهود: ﴿إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧] يساوي تماماً قول المنافقين للرسول ﷺ: ﴿نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ﴾ [المنافقون: ١] وفي كلتا الحالتين لا يطابق الكلام الاعتقاد؛ وإنما هو على سبيل الاستهزاء والسخرية، أو على سبيل الكذب والنفاق.

ثانياً: اعتماده على ما جاء في التوراة والإنجيل من قصص وأخبار، غاضّاً الطرف عما لحقها من تحريف وتبديل شهدت به النصوص الشرعية والدراسات العلمية الموثقة؛ ونتيجة لهذا المسلك فقد أقام تعارضاً متوهماً بين ما في التوراة والإنجيل، وما في القرآن وصار خلو الإنجيل المحرف والمبدل من ذكر نطق عيسى في المهد سبباً كافياً - في نظره - للتشكيك في إخبار القرآن عن ذلك.

ثالثاً: ثقته المطلقة فيما يسميه تاريخاً، وتقديمه على نصوص القرآن، مع أن التاريخ مهما علا شأنه من العلوم الإنسانية، وليس من العلوم التجريبية المعتمدة على الحس والبرهان القطعي؛ وبذلك لا يخرج عن كونه عملاً بشريّاً قاصراً، ولا سيما أنه يعتمد على نقوش ورسوم وكتابات ووثائق وروايات، وكلها قابلة للتزييف أو سوء الفهم أو فساد القصد.

وفوق هذا وذاك فعدم إثبات التاريخ لشخصية أو حادثة لا يعني مطلقاً عدم وجودها؛ وإنما غاية الأمر أنه عاجز بوسائله المحدودة عن إثباتها أو نفيها، وإذا كان العلم التجريبي - وهو أكثر دقة وانضباطاً ووثاقة من التاريخ - قابلاً للتطور وظهور نظريات ومكتشفات جديدة، أفلا يكون من الوارد أيضاً بالنسبة للتاريخ أن تظهر نقوش ووثائق تثبت مثلاً أن هامان كان وزيراً لفرعون، أو أن عيسى عليه السلام تكلم في المهد، أو غير ذلك من أمور؟!

وتبقى ملاحظة أخيرة تجدر الإشارة إليها؛ وهي أن ما ذهب إليه د. محمد أحمد خلف الله في كتابه حول القصص القرآني ليس رأياً مستحدثاً أو جديداً كل الجدة؛ بل يمكن القول بأنه قريب الشبه جدّاً من رأي بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام،

ممن سماهم ابن تيمية بأهل الوهم والتخييل، وهم يقولون: «إن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلونه به، ويتوهمون أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيماً محسوساً وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به، ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور؛ إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق»(١).

وصحيح أن كلام د. خلف الله انصب على قصص القرآن بالدرجة الأولى، وكلام هؤلاء الفلاسفة يشمل عقائد الإسلام الأساسية، وأصوله الكبرى، إلا أن الفكرة شبه واحدة عند الفريقين، والرأي الأول ليس سوى مرحلة أو خطوة نحو الوصول للرأي الثاني، كما أن د. خلف الله قد طبق مذهبه على بعض القضايا الغيبية؛ كحقيقة الملائكة، والجن(٢).

وبعد أن ذكرنا المواقف الأربعة السابقة، والتي تشترك جميعاً في أنها تشكك في مطابقة أخبار القرآن وقصصه للواقع التاريخي؛ فمن المهم أن نستعرض طرفاً من الانتقادات التي وجهت لهذه الفكرة من قِبَل عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين، وكلهم يؤكد على الصدق التام لأخبار القرآن، واستحالة مخالفتها مطلقاً للواقع الثابت، وأن حقائق التاريخ يجب أن تحاكم إلى القرآن وتعرض عليه، لا أن تصير هي المرجعية التي تحاكم أخبار القرآن إليها.

فالدكتور محمد أحمد الغمراوي يشدد على أن كل ما جاء به القرآن فهو حق، قصصاً كان أو غير قصص، ولا يمكن أن يخالف أو يتعارض مع شيء من يقينيات العلم أو يقينيات التاريخ؛ وذلك من مقتضيات وصف القرآن بالحق، والذي يستحيل معه أن يعلق به الباطل أو يدنو منه على أي احتمال أو من أية ناحية، وقد وصف الله قصص القرآن بالحق، ونفى عنها أن تكون مفتراة في الكثير من الآيات(٣).

أما الزعم بأن قصص القرآن حق في دلالته لا في حوادثه، أو أنه نوع من الفن يرمز إلى قيم أخلاقية دون أن يقوم على حقائق تاريخية؛ فهو تقليد أعمى لفكرة

(١) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/٨).
(٢) انظر: د. محمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٦٧ ـ ٢٧٢.
(٣) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص١٤٨.

نشأت في الغرب، واضطر أبناؤه للقول بها؛ نظراً لاشتمال كتبهم المقدسة على ما يصادم العلم وحقائق التاريخ بصورة قاطعة لا يمكن القبول بها، أما القرآن فلا مجال مطلقاً لتلك الفكرة بالنسبة لأخباره وقصصه[١].

وينفي أحمد شاكر أن يكون إنسان مؤمناً بالله ورسوله حقّاً، ثم يتوقف إيمانه بخبر من أخبار القرآن على شهادة مصدر تاريخي آخر له، أو أن يعقد مقارنة في الصحة واليقين بين القرآن وبين الكتب السابقة عليه، فضلاً عن أن يعقدها مع نقوش رسمت على أحجار، أو كتابة في أوراق دوَّنها وثنيون مجهولون بحق أو بباطل، ولم نتيقن منها على سبيل القطع، ثم مع ذلك كله نحاكم أخبار القرآن إليها؛ مع أن القرآن هو أصدق مصدر تاريخي؛ لأنه ليس من علم البشر، بل من قول خالق الكون الذي يعلم ما تقدم وما تأخر، وقد أوحاه إلى رسوله لفظاً ومعنى، والقرآن من ثم كتاب مهيمن على كل ما سبقه من كتب الأنبياء[٢].

وفي مقال لمحمد الخضر حسين بعنوان «القرآن لا يقول إلا حقّاً» هاجم بشدة من يزعمون أن القرآن قد يسوق قصة ما؛ لكونها جارية على ألسنة العرب ومشتهرة لديهم، مع أنها غير مطابقة للواقع، وليس القصد من ذكرها إلا الموعظة والاعتبار، بغض النظر عن وقوعها بالفعل أم لا[٣]؟

فمثل هذا الظن الذي يجوِّز اشتمال القرآن على قصص باطل غير صحيح أو مخالف للعلم يستلزم لزوماً بيناً لا خفاء فيه «أن القرآن كلام ليس من عند الله؛ فإن الله قادر على أن يصور الموعظة والاعتبار في قصص واقعة، وقضايا موافقة للعلم الصادق، ومما جاءت به الشريعة لإبطال ما يعتقده العرب من المزاعم الباطلة، وإذا كنا نعد من يسوق في كلامه قصة غير واقعة بأسلوب يوهم أنها واقعة عاجزاً أو جاهلاً، كما نعد من يأتي في كلامه بجملة ينكرها العلم عاجزاً أو جاهلاً، فكيف نعتقد أن الخالق ﷻ يسوق في كلامه ما ليس بحق، ولا ينبه إليه؟»[٤].

ثم إن الإيمان بكون القرآن تنزيلاً من عليم حكيم يقتضي الاعتقاد بأن ما ورد فيه

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٨، ١٤٧، ١٤٨.

(٢) انظر: أحمد شاكر «كلمة الحق» ص١٥، ١٦.

(٣) انظر: محمد الخضر حسين «بلاغة القرآن» ص٩٢.

(٤) المصدر السابق ص٩٣.

على وجه الإخبار لا يكون إلا موافقاً للواقع؛ لأنَّا لو أجزنا أن يوجد فيه أقوال غير مطابقة للواقع؛ لكان معنى ذلك أن فيه كذباً؛ إذ الكذب ليس إلا عدم مطابقة الكلام لمقتضى الواقع، وهو ما يتنزه ويترفع عنه ذوو الأخلاق الرفيعة، فكيف ننسبه لرب العالمين ﷻ؟!(١)

ومع أن القرآن لم يعالج القصة من حيث هي أدب، وإنما أوردها للعبرة والعظة واقتباس الحكمة؛ فقصص القرآن ليست قصصاً خيالية، وإنما هي من كلام رب العزة سبحانه، ويصح أن يعتمد عليها في الإثبات التاريخي؛ لأن القرآن هو أصح مصدر يمكن التعرف من خلاله على قصص الأمم الغابرة وما جرى لها، وصدقه ناشئ من الأدلة القاطعة على أنه كلام الله ووحيه إلى رسوله ﷺ(٢).

ويحكم الشيخ شلتوت بفساد رأي من قال: إن ما قصَّه الله علينا من قصص في القرآن لا يلزم أن يحكيَ واقعاً صحيحاً، وإنما يجوز أن يكون القرآن قد جارى المعتقدات الشائعة عبر العصور، أو وضع هذا القصص ابتداءً لغرض الهداية والاعتبار، ووجه فساد هذا الرأي أن «القرآن عربي نزل بلغة العرب، وقانون اللغة المتواتر يقضي بحمل الكلام على ظاهره، وما تدل عليه ألفاظه من المعاني المعروفة لها عند المخاطبين، ما لم يمنع من ذلك الحمل مانع؛ فيُصار تحت ضغط هذا المانع إلى التأويل»(٣).

وإضافة لفساد ذلك القول في ذاته؛ فإنه يلزم عنه لوازم في غاية الخطورة «تذهب بقدسية القرآن من النفوس، وتزيل عنه روعة الحق، وتزلزل قضاياه في كل ما تناوله من عقائد، وتشريع، وأخبار ماضية، وأحوال مستقبلة، وتفتح لكل إنسان أن يقول في كل هذا: ليس له مدلول، ولا واقع يدل عليه، وإنما هو إما مجاراة لخطأ، أو تخييل سيق لمجرد بعث الرغبة أو الرهبة أو العظة، أو تقويم النفوس وإصلاح المجتمعات، ولا يلزم أن يكون لما سيق لهذا الغرض واقع صحيح ينطبق عليه»(٤).

وقد وجه مصطفى صبري هجوماً شديداً إلى رسالة خلف الله ومن تابعه في الرأي، واصفاً مذهب من قال: «إن ورود الخبر في القرآن لا يقتضي صحته ومطابقته

---

(١) انظر: محمد الخضر حسين «بلاغة القرآن» ص٩٥.
(٢) المصدر السابق ص٩٩، ١٠٠.
(٣) محمود شلتوت «تفسير القرآن» ص٢٧٤.
(٤) المصدر السابق ص٢٧٣، وانظر أيضاً: ص٤٧.

للواقع» بأنه تشكيك صريح في صدق كلام الله، وهو أمر يحكم العقل بكونه كفراً، وانتقاصاً لمقام الألوهية، فإن لم يكن كفراً صريحاً بالله؛ فهو كفر بنبوة محمد ﷺ، وتلميح بأن القرآن من كلامه وتأليفه، وليس وحياً أوحاه الله إليه[١].

ومن العجيب أن يصدر قول كهذا ممن يصدق بالقرآن ويعتقد صحته؛ إذ «لا يحتاج إلى البحث والتنقيب عن حقيقة من حقائق التاريخ أو التفكير ليحاكم إليها القرآن، إلا من يخالج قلبه الشك في كونه كلام الله الذي لا تحوم حوله شبهة الكذب، وبعد استيقان أنه كلام الله يكون البحث في حاجته إلى حقيقة تاريخية أو تفكيرية ليحاكمه إليها ـ تناقضاً لا يقبله منطق الفكر والعقل، قبل الحقيقة التاريخية التي لا تعدل الحقيقة الفكرية»[٢].

وهو يستعير القاعدة الكلامية المقررة في باب السمعيات، والتي تنص على وجوب الاعتقاد بكل ما أتى به السمع، ما دام ممكناً في نفسه ولم يعارضه قاطع، ولما كانت قصص القرآن من جملة الممكنات، وما دام الله قادراً على جميع الممكنات، ولا يلزم من وقوعها محال عقلي؛ فلا يجوز لأحد يعرف الله حق قدره، أو يعظم القرآن حق التعظيم، أن يشكك في صحة وقوعها[٣].

وفي تناوله للعلاقة بين قصص القرآن وحقائق التاريخ[٤] أشار **سيد قطب** إلى أن التسجيل التاريخي للحوادث ليس من مقاصد قصص القرآن؛ وإنما المقصد هو العبرة المستفادة من الحدث، وهو أمر لا يحتاج في تحصيله إلى التحديد الزماني والمكاني، ولكن مع ذلك فمن المستحيل أن يذكر القرآن واقعة غير حقيقية، وهو المصدر الوحيد المحفوظ الذي يمكن التعويل عليه[٥]، ولا يصح بحال أن يستفتى التاريخ في صحة ما ورد في القرآن، أو أن يكون المرجع أو الحاكم على أخباره وقصصه، وهي دعوى تنكرها العقيدة المقررة من أن القرآن هو القول الفصل، كما تنكرها القواعد العلمية؛ لأن التاريخ مهما بلغت الثقة فيه لا يخرج عن كونه مولوداً حديث العهد، فاته الكثير من أحداث البشرية وما جرى لها، وهناك حوادث عديدة

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٣١٣).
(٢) المصدر السابق (١/ ٣٢٧).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٢٩، ٣٣٠).
(٤) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ٥٥)، و«التصوير الفني في القرآن الكريم» ص١١٩.
(٥) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٤/ ٢٢٨٩).

عرض لها القرآن وليس للتاريخ علم بها؛ لتقادم العهد، أو انعدام التدوين، أو غير ذلك من أسباب وعلل، كما أن التاريخ يظل عملاً بشريّاً قاصراً ينتابه ما ينتاب واضعيه ومدونيه من الخطأ والنقص والتحريف، وكثيراً ما يحدث في زماننا هذا الذي تقدمت فيه وسائل العلم أن تقع أحداث مهمة تتفاوت أوجه نقلها وروايتها، بل ربما تتناقض وتتضارب، وتضيع الحقيقة وسط ذلك كله[(١)].

ونخلص مما سبق كله إلى ذهاب غالبية الباحثين المُحْدَثين ـ باستثناء الأقوال الشاذة التي سبق أن عرضنا لها ـ إلى أن كل ما اشتمل عليه القرآن من أخبار وقصص فهو حق وصدق، لا يلحقه أبداً شبهة الكذب أو المبالغة أو مخالفة الواقع، وأن القرآن وما جاء فيه من أخبار يجب أن يكون هو الحاكم والمرجع الذي ترد إليه سائر الأخبار، وتقاس على ميزانه كافة الوقائع التاريخية، ولا يجوز مطلقاً أن نتوقف في التصديق بحقيقة قرآنية بزعم أن التاريخ لم يذكرها، أو أن بعض المؤرخين حكوا ما يعارضها.

ثالثاً: أسباب النزول وأهميتها في فهم المراد من النصوص الشرعية:

وتعد هذه المسألة من القضايا التطبيقية المهمة التي تبرز طبيعة العلاقة بين النص والواقع، ونوعية الارتباط بينهما، كما تكشف عن المكانة التي شغلها الواقع في منهج التشريع، وهل راعى الشرع الواقع بظروفه المختلفة والمتغيرة والمتشابكة، وأوجد الحلول المناسبة لها، أم جاءت تشريعاته كما يدعي البعض متعالية عليه، ومقتصرة على التأصيل النظري المثالي؟ ثم هل كان الواقع قيداً على عموم النصوص وشمولها، أم كان مجرد وعاء تتنزل فيه الأحكام مع صلاحيتها الكاملة للتطبيق فيما بعد، وإمكانية قياس كافة الصور المشابهة لها؟

ويقصد بسبب النزول الأمر الذي نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة لحكمه أيام وقوعه، بأن تحدث واقعة ما في زمان النبي ﷺ، أو يُسْأل الرسول سؤالاً ما، فتنزل الآيات ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال، ويشترط فيما يعد سبباً أمران؛ **الأول**: أن ينزل القرآن من أجله وبسببه، **والثاني**: أن ينزل في زمن وقوعه، وبذلك لا يصح مثلاً أن يقال بأن سبب نزول سورة الفيل هو قدوم الحبشة لهدم الكعبة، فليس ذلك من باب أسباب النزول في شيء، بل هو من

(١) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٤/ ٢٢٩٠).

الإخبار عن الوقائع الماضية مثله مثل سائر قصص القرآن[١].

وقد أدرك أهل العلم المتقدمون الأهمية الكبيرة لمعرفة أسباب النزول في فهم معاني النصوص وبيان المراد منها، فألَّفوا العديد من المصنفات في أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث، وأشار ابن دقيق العيد إلى أن «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن»[٢]، كما نبه ابن تيمية إلى أن «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[٣]، وذهب الواحدي إلى ما هو أبعد من ذلك؛ حيث رأى أنه «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[٤].

وهناك الكثير من الفوائد الحاصلة من وراء معرفة السبب الذي نزلت من أجله الآية أو ورد بشأنه الحديث، ومن ذلك مثلاً معرفة حكمة الله على التعيين، وليس فقط الإجمال فيما شرعه من أحكام، مما ينفع المؤمن وغير المؤمن؛ حيث يزداد المؤمن إيماناً وحرصاً على تطبيق أوامر الله، وأما غير المؤمن فتشوقه تلك الحكم الباهرة إلى الإيمان ـ إن كان منصفاً ـ حين يرى أن التشريع الإسلامي مبني على رعاية المصالح وحفظها، ومنها أن أسباب النزول تعين على فهم الآيات ودفع الإشكال عنها، ومنها دفع توهم الحصر عما يفيد بظاهره الحصر كقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

ومنها معرفة أن سبب النزول غير خارج عن حكم الآية إذا ورد مخصصاً لها، ومنها معرفة من نزلت فيه الآية على التعيين؛ حتى لا يشتبه بغيره فيتهم البريء، ويبرأ المريب[٥]، ونظراً لأهمية أسباب النزول فقد جعلها كثير من الأصوليين

---

(١) انظر: الزركشي «البرهان في علوم القرآن» (١/٥٦)، والسيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (١/٢٩، ٣٢)، و«لباب النقول في أسباب النزول» ص١٣، ١٤، والزرقاني «مناهل العرفان في علوم القرآن» (١/١٠٦ ـ ١٠٨)، وخالد بن عثمان السبت «قواعد التفسير جمعاً ودراسة» (١/٥٣)، ود. محمد سالم محمد «أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني» ص٣٢.

(٢) السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (١/٢٩)، و«لباب النقول في أسباب النزول» ص١٣.

(٣) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/٣٣٩).

(٤) السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (١/٢٩).

(٥) انظر: الشاطبي «الموافقات في أصول الأحكام» (٣/٢٠١ ـ ٢٠٦)، والسبكي «الإبهاج شرح =

والمفسرين شرطاً في جواز التصدي لتفسير كتاب الله سبحانه، أو الوصول لمرتبة الاجتهاد في استنباط الأحكام الفقهية[١].

وأظن أنه لا يخفى مدى الصلة الوثيقة بين الوقوف على سبب النزول من جهة، وبين إدراك الواقع الذي صاحب زمان التشريع من جهة أخرى، فسبب النزول يكشف عن الملابسات والظروف التي نزلت الآية، أو وَرَد الحديث بسببها؛ مما يجعل المطالع للنص مدركاً لحقيقة المعنى وأبعاده، ومعايشاً للواقع الذي نزل فيه، وملمّاً بوجه الارتباط بين النص والحكمة أو العلة التي شرع من أجلها، ولا شك أن ذلك كله يساعد المجتهد في معرفة وجه الاشتراك بين الأصل والفرع، ويعينه على القيام بالاجتهاد الصحيح لحل المشكلات الطارئة والمستجدة.

وكثيراً ما يكون الإلمام بسبب النزول عاملاً مهمّاً في إزالة الإشكال الوارد على معاني النصوص من حيث العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، وفي القرآن عدد غير قليل من الآيات لا يتم فهم المراد منها على الوجه الأكمل، إلا إذا عرفت الأسباب التي نزلت من أجلها، ولو جهل السبب لوقع خطأ شديد في فهمها، ومن الظلم البيِّن أن يعمد أحد لتفسير آيات القرآن، وهو غافل عن الجو العام أو الظروف التي اكتنفت نزول تلك الآيات؛ بحيث يمكن القول بأن تاريخ النزول وسببه جزءان لا يصح تجاهلهما في تكوين المعنى، ووضوح القصد[٢].

لكن من المهم ألا يُقتصر في هذا الباب على السبب المباشر، أو الحادثة المعينة التي ورد النص على إثرها، وإنما توسع الدائرة لتشمل الجو العام، أو الملابسات والأحوال التاريخية التي أحاطت بنزول الآية، وأين موقعها من مسيرة الدعوة الإسلامية وتكوين الدولة، وإنشاء المجتمع المسلم، وأعتقد أن سوراً مثل: آل عمران، والأحزاب، والحشر، لا تُفهم حق الفهم إلا بالإحاطة الجيدة بسيرة

= المنهاج» (٢/ ١٨٨)، والزركشي «البرهان في علوم القرآن» (١/ ٤٥ ـ ٥٣)، والسيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٢٩، ٣٠)، و«لباب النقول في أسباب النزول» ص١٣، والزرقاني «مناهل العرفان في علوم القرآن» (١/ ١٠٩ ـ ١١٤).

(١) انظر: الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ٢٢٠)، والفتوحي «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٤٦٤)، والزركشي «البرهان في علوم القرآن» (١/ ٣٣)، والسيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (٢/ ١٨١).

(٢) انظر: د. محمد رأفت سعيد «أسباب ورود الحديث، تحليل وتأسيس» ص١٠٢، ١٠٣، ود. محمد سالم محمد «أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني» ص٤٠.

الرسول ﷺ ومراحل جهاده المتعددة، كما أن معرفة الأحوال الاجتماعية، والعادات والقيم السائدة في الجزيرة العربية وقت نزول القرآن مما يعين كثيراً في فهم معاني النصوص.

وللشاطبي رحمه الله كلام مهم في هذا المعنى بدأه بالإشارة إلى أن «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»[(١)].

ثم دلل على ذلك بأمرين يعنينا الآن الأول منهما؛ وهو أن «علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[(٢)].

وثمة جانب آخر ينبغي أن يضاف إلى ما سبق، وهو الوقوف على معاني الألفاظ ومدلولاتها بحسب الاستعمال العربي الفصيح عند نزول القرآن، بعيداً عما طرأ عليها بعد ذلك من تطور وتغيير؛ نتيجة العديد من المؤثرات، وقد نشأ عن ذلك حمل الألفاظ الشرعية على المعاني والأعراف المستحدثة، والبعيدة عن مراد الشرع ومفاهيمه، وظهرت تأويلات مستوردة من ثقافات وحضارات أخرى، لا صلة لها ألبتة باللغة العربية وطرقها في التعبير والاستعمال.

وقبل أن نعرض لمواقف الباحثين المُحْدَثين من هذه القضية نود أن نشير بإيجاز إلى مسألتين مهمتين دار الخلاف حولهما:

الأولى: هل تقتصر فائدة أسباب النزول على آيات الأحكام دون آيات العقائد، أم تعم النوعين؟

---

(١) الشاطبي «الموافقات» (٣/ ٢٠١).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٠١).

وقد يبدو لأول وهلة أن أسباب النزول إنما يحتاج إليها في آيات الأحكام الفقهية لمعرفة العلة أو الحكمة من تشريع تكليف ما؛ كي يقاس عليه ما يشبهه من أحكام، أما آيات التوحيد فهي تتنزل غالباً بدون سبب، والهدف منها هو تقرير الحقائق وغرسها في قلوب المؤمنين، وإلى هذا الرأي مال محمد عبده[١]، كما سيأتي معنا قريباً.

ولكن عند التأمل يظهر أن لأسباب النزول عدداً من الفوائد المهمة أيضاً بالنسبة لآيات العقيدة، إذا ما وسعنا من مفهوم سبب النزول، فلم نقصره على الحادثة المعينة التي نزل النص بسببها، وإنما جعلناه يشمل الملابسات التاريخية، والجو العام الذي نزل فيه النص.

فجدال القرآن مع المشركين، وأهل الكتاب، والمنافقين، وتفنيده لعقائدهم، وإجابته عن شبههم، وعرضه للآراء والمعتقدات التي كانوا يدينون بها، كل ذلك لا يُفهم بوضوح إلا مع الإلمام الكافي بالأحوال العامة لذلك العصر، وأبرز العقائد الشائعة حينذاك، كما أن بعض آيات القرآن التي نزلت في المشركين أو المنافقين مثلاً لا يصح حملها على المؤمنين، ولعل عدم الانتباه لهذا الأمر كان من أهم أسباب انحراف الخوارج وفساد منهجهم؛ حيث جعلوا ما نزل من آيات تتوعد الكافرين بالخلود في النار واللعن والخروج من رحمة الله منطبقاً على المؤمنين الموحدين.

وعلى الجانب الآخر فإن قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب تردُّ على نزعات الإرجاء الخطيرة التي رأت أنه لا يضر مع الإيمان ذنب مهما كان، ومن ثم زعم أصحابها أن الآيات الواردة في ذم الأمم السابقة كاليهود وغيرهم لا تنطبق على الأمة المسلمة، حتى لو فعل نفر من أبنائها نفس الفعلة، ومن ذلك مثلاً الآيات القاضية بكفر وفسق وظلم من لم يحكِّم شريعة الله، والواردة في سورة المائدة؛ حيث قالوا: إنها خاصة باليهود وحدهم، ولا تنطبق على المسلمين حتى لو ارتكبوا نفس الصنيع.

وهناك فائدة أخرى من أسباب النزول يمكن أن تخدم جانب الاعتقاد، وهي أن نزول القرآن منجماً بحسب الوقائع والأحداث دليل قاطع على أنه من عند الله،

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٤٦).

وليس من أساطير الأولين، أو متلقى من أحد من البشر، وإنما هو تنزيل من العليم الخبير الذي يرى ويسمع ويشرع لكل حادثة حكماً، كما أنه من الأدلة الواضحة على تحقق الإعجاز البلاغي للقرآن؛ لأن السبب الذي دعا إلى نزول الحكم المعين هو مقتضى الحال، ونزول النص استجابة للسبب ومطابقاً له هو عين البلاغة التي عرفت بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.

وعلم أسباب النزول يدل على تجاوب الأسلوب القرآني مع مقتضى حال السامعين، وحل المشاكل الأخلاقية والاجتماعية التي كانت قائمة في عصرهم، والقضاء على معالم الحياة الجاهلية؛ كي يقوم على أنقاضها معالم حياة إسلامية راشدة(١).

الثانية: هل العبرة بعموم ألفاظ النصوص ومدلولاتها، دون التقيد بالسبب الذي نزلت من أجله، أم يقتصر التطبيق على سبب النزول وحده دون التفات لما سواه؟ أو بعبارة أخرى: هل تعد أسباب النزول قيداً على شمول النص وعمومه، أم هي وسيلة إيضاح لبيان معانيه، وتحقيق مزيد من الفهم لمضمونه، ويبقى النص على شموله وعمومه لسائر المكلفين في كل زمان ومكان؟

وقد عرض الأصوليون والمصنفون في علوم القرآن لهذه المسألة تحت عنوان: «هل العبرة بعموم اللفظ، أم بخصوص السبب؟» والقول الصحيح الذي ذهب إليه جماهير العلماء سلفاً وخلفاً أن العبرة بعموم اللفظ، وليس بخصوص السبب(٢)، وإن كان من الضروري أن نشير إلى أنه ربما تبادر إلى ذهن من يسمع بوجود خلاف في هذه المسألة أن هناك من أهل العلم المتقدمين من يقول بقصر الحكم الوارد في الآية التي لها سبب على من نزلت في حقه، ولا يتعدى الحكم لسائر الأمة، وهو معنى غير صحيح مطلقاً، ولا يمكن لمسلم مصدق بالقرآن ـ وأنه كلام الله ورسالته الخالدة لسائر البشر ـ أن يقول ذلك.

---

(١) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٣/ ٢٠١)، وابن عاشور «التحرير والتنوير» (١/ ٥٠) د. محمد سالم محمد «أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني» ص٤٦ ـ ٤٨.

(٢) انظر: ابن قدامة «روضة الناظر» (١/ ٢٣٣)، والغزالي «المستصفى» ص٢٣٦، والسبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٢/ ١٨٤)، والفتوحي «شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٧٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٦٩)، و«البرهان في علوم القرآن» (١/ ٥٧)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص١١٧ ـ ١١٩، والسيوطي «الإتقان في علوم القرآن» (١/ ٣٠، ٣١)، والزرقاني «مناهل العرفان في علوم القرآن» (١/ ١٢٣ ـ ١٣٧)، وخالد بن عثمان السبت «قواعد التفسير جمعاً ودراسة» (٢/ ٥٩٣).

وقد نبَّه ابن تيمية على ضرورة إزالة مثل هذا الوهم فقال: «وقد يجيء كثيراً في هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً، كأسباب النزول المذكورة في التفسير. . . فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسُّنَّة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً ونهياً، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضاً، ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»(١).

ويؤيد الكلام السابق سائر الأدلة المصرحة بخلود رسالة الإسلام، وعموم أحكامه لسائر البشر والأجناس زماناً ومكاناً، كما لا يخلو الأمر من بعض إشارات تدل على أن أسباب النزول لا يمكن أن تكون قيداً على عموم النصوص وشمولها، ومن ذلك أن ترتيب سور القرآن وآياته ورد على سبيل التوقيف، ولم يرتَّب بحسب تاريخ وأسباب النزول، كما أن الحوادث التي نزل الوحي إجابة عنها لم تُضَمَّن بين دفتي المصحف، بل جاءت الآيات بصيغ كلية عامة ومطلقة من قيود التشخيص في الزمان والمكان؛ مما يجعل أسباب النزول أشبه ما تكون ـ مع الفارق ـ بالتجربة المخبرية في العلوم التجريبية؛ حيث تعتبر نقطة بدء وأساساً للانطلاق، ولكنها لا تقيد من شمولية القانون الذي استنبط من خلالها.

وكذلك تعد أسباب النزول بمثابة وسائل إيضاح لتنزيل النص على الواقع في كل زمان ومكان، وليست قيداً على شموله، أو سبباً لتجميده وحصره في نطاق ظرف أو حادثة معينة(٢).

وإذا ما انتقلنا بعد هذا كله إلى استعراض نماذج لآراء الباحثين المُحْدَثين حول هذه القضية، فسوف نجد أن كثيراً منهم يلحون على الدور المهم الذي تمثله معرفة

---

(١) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/٣٣٨، ٣٣٩).

(٢) انظر: د. عبد المجيد النجار «في فقه التدين، فهماً وتنزيلاً» (١/٩٨، ٩٩)، وعمر عبيد حسنة، تقديم كتاب «أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس» للدكتور محمد رأفت سعيد ص١٧.

أسباب النزول في فهم النص، وإن كانوا يؤكدون مع ذلك أن العبرة بعموم اللفظ، وليس بخصوص السبب.

فمحمد عبده يرى أن معرفة الواقع الذي نزل فيه القرآن من الأمور الضرورية للمفسر؛ إذ يجب عليه أن يقف على ما كان عليه الناس في عصر النبوة وما يقاربه، وبدون ذلك لا يستطيع أن يفهم مثلاً وصف القرآن للناس بأنهم كانوا في شقاء وضلال، وأن الرسول بعث لهدايتهم وإخراجهم مما كانوا عليه من قبيح الأخلاق والعادات، وكل هذه الأمور لا تعرف إلا إذا وقف المفسر على أحوالهم وواقعهم، ولذا يتعين على المفسر الإلمام بسيرة الرسول ﷺ وأصحابه، ومعرفة معاني الألفاظ التي كانت مستخدمة عند العرب وقت نزول القرآن(١).

ولا يقتصر الأمر عنده على معرفة أحوال العرب وحدهم، بل يمتد كذلك إلى معرفة حال البشر جميعاً والعالم بأكمله، وهو يقول في هذا المعنى: «فهم القرآن متوقف على فهم العالم، وقد نزل للناس وهو يعبر عنهم، فلا يمكن فهمه إلا بفهمهم؛ أي: فهم حقيقة أحوالهم، وسنن الله فيهم»(٢).

وكتطبيق لهذا الأصل نجده في تفسير قول الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣] يقول: «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر وكيف اتحدوا، وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم؟»(٣)، ونفس المعنى يتكرر في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [البقرة: ١٦٨] حيث يرى أنه «لا يفهم هذه الآية حق فهمها إلا من كان عارفاً بتاريخ الملل عند ظهور الإسلام وقبله»(٤).

ولكن محمد عبده مع تأكيده على أهمية معرفة أسباب النزول لفهم معاني الآيات ينبه إلى أمرين:

الأول: أن سبب النزول لا يعني أن الآية مخصوصة فيمن نزلت فيه دون غيره، وإنما العبرة بعموم اللفظ، وليس بخصوص السبب(٥).

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢٠، ٢١).
(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٣).
(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢١).
(٤) المصدر السابق (١/ ٧٨).
(٥) المصدر السابق (١/ ٧٠).

الثاني: أن أسباب النزول إنما يحتاج إليها في آيات الأحكام العملية؛ لما لها من فائدة في معرفة الوقائع والأحداث التي نزل فيها الحكم؛ مما ينتج مزيد فهم له ووقوفاً على حكمة تشريعه، «أما الآيات المقررة للتوحيد، وهو المقصود الأول من الدين، فلا حاجة إلى التماس أسباب نزولها؛ بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال، وإنما كانت تبين عند كل مناسبة، وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال، فهو إن صح لا يزيدنا بياناً في فهم الآية، ولا يصح أن يجعل سبباً لنزولها»[(١)]، لكن ذلك في رأيي لا يمنع وجود بعض الفوائد من معرفة أسباب النزول حتى فيما يخص آيات العقيدة، وقد أشرنا إلى شيء من ذلك فيما مضى.

ومن المشتغلين بالدراسات الأصولية يشير الشيخ **أحمد إبراهيم** إلى أن معرفة أسباب نزول الآيات والأحاديث من أعظم ما يستعان به في فهم المراد من النصوص، ويلتحق بذلك معرفة عادات العرب وتقاليدها التي ارتبط بها التشريع إلغاءً وإبطالاً، أو إقراراً وتعديلاً وإصلاحاً، ولا بد للمجتهد كي يكون حكمه صواباً أو قريباً من الصواب أن ينظر في ظروف التشريع والعلل والمناسبات التي بنى الشرع أحكامه عليها، وسُنَّته في التدرج عندما يأمر بحكم ما؛ حتى لا يفاجأ الناس بما يفطمهم عما توارثوه وألفوه مرة واحدة، ولا يمنع الدين شيئاً إلا ويشرع ما هو خير منه وأنفع، وهكذا فمن اللازم للمجتهد أن يدرس سيرة الرسول دراسة موسعة يقف من خلالها على صورة عصره، والظروف والأحوال المختلفة التي مر بها المسلمون معه[(٢)].

ولسيد قطب عناية واضحة وتأكيد مستمر على ضرورة الإلمام بالظروف والملابسات التاريخية المحيطة بنزول آيات القرآن؛ حتى تفهم على وجهها الصحيح أولاً، ثم ليستفاد من ذلك في الانتفاع بتوجيهاته، وتطبيقها تطبيقاً عمليّاً في دنيا الناس ثانياً؛ ولذا فمن اللازم: «استصحاب الأحوال، والملابسات، والظروف، والحاجات، والمقتضيات الواقعية العملية التي صاحبت نزول النص القرآني.

لا بد من هذا لإدراك وجهة النص وأبعاد مدلولاته، ولرؤية حيويته وهو يعمل في وسط حي، ويواجه حالة واقعية، كما يواجه أحياء يتحركون معه أو ضده، وهذه الرؤية ضرورية لفقه أحكامه وتذوقها، كما هي ضرورية للانتفاع بتوجيهاته كلما

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/٤٦).

(٢) انظر: أحمد إبراهيم «أصول الفقه» ص٢٩ ـ ٣١.

تكررت تلك الظروف والملابسات في فترة تاريخية تالية، وعلى الأخص فيما يواجهنا اليوم، ونحن نستأنف الدعوة الإسلامية»[١].

ومبعث هذا الاهتمام عند سيد قطب يرجع لسمة من أبرز سمات القرآن في رأيه؛ وهي ما يسميه بالواقعية الحركية، والتي تعد من أهم مفاتيح التعامل مع القرآن وفهمه وإدراك مراميه[٢]، فالنصوص القرآنية «لا تدرك حق إدراكها بالتعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فحسب؛ إنما تدرك أولاً ـ وقبل كل شيء ـ بالحياة في جوها التاريخي الحركي، وفي واقعيتها الإيجابية، وتعاملها مع الواقع الحي، وهي ـ وإن كانت أبعد مدى وأبقى أثراً من الواقع التاريخي الذي جاءت تواجهه ـ لا تتكشف عن هذا المدى البعيد إلا في ضوء ذلك الواقع التاريخي، ثم يبقى لها إيحاؤها الدائم، وفاعليتها المستمرة»[٣].

وقد حاول في تفسيره «الظلال» أن يلتزم بهذا المنهج في كل ما يعرض له من سور القرآن، وأخبر عن طريقته تلك فقال: «آثرت في هذا الظلال أن أعرض القرآن بترتيب سوره في المصحف العثماني، مع محاولة الإلمام بالملابسات التاريخية لكل سورة ـ على وجه الإجمال والترجيح ـ والاستئناس بهذا الجو، والملابسات المحيطة بالنص على وجه الإجمال والترجيح أيضاً»[٤].

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح «الملابسات التاريخية» عند سيد قطب لا يساوي تماماً مصطلح أسباب النزول الذي عُنِيَ به المفسرون؛ وإنما هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً، فأسباب النزول جزء من الملابسات التاريخية، لكن تضاف إليها أمور أخرى؛ منها: الجو العام المصاحب لنزول السورة أو الآية المعينة، وواقع المسلمين، وواقع المشركين، وملامح كل فريق، والمرحلة التي وصلت إليها الدولة المسلمة، والمجتمع المسلم تربوياً ودعوياً وجهادياً وغير ذلك من أمور[٥].

لكن مع كل هذا الاهتمام بالملابسات التاريخية؛ فإن سيد قطب لا يجعل نزول الآيات لسبب معين أو لحادثة ما قيداً على معناها، أو حصراً لأحكامها فيمن نزلت

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٤/ ٢١٢١، ٢١٢٢).
(٢) انظر: د. صلاح الخالدي «في ظلال القرآن في الميزان» ص٣٣٢.
(٣) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٣/ ١٤٥٣).
(٤) المصدر السابق (٣/ ١٤٢٩).
(٥) انظر: د. صلاح الخالدي «في ظلال القرآن في الميزان» ص٣٣٣.

فيهم فقط؛ وإنما هي عامة في كل زمان ومكان، وتصلح لكل جماعة وطائفة، ومن إعجاز القرآن وصلاحيته لكل العصور والأجيال أن «النصوص التي نزلت لتواجه معركة معينة، ما تزال بذاتها تصور طبيعة المعركة الدائمة المتجددة بين الجماعة المسلمة في كل مكان وعلى توالي الأجيال، وبين أعدائها التقليديين الذين ما يزالون هم هم، وما تزال حوافزها هي هي في أصلها، وإن اختلفت أشكالها وظواهرها القريبة، وما تزال أهدافهم هي هي في طبيعتها، وإن اختلفت أدواتها ووسائلها»[(١)].

رابعاً: حقائق العقيدة بين الثبات والتطور:

وأرى من الضروري أن نبدأ أولاً ببيان المقصود من عنوان المسألة التي نحن بصددها؛ كي يتحدد محل البحث بصورة دقيقة، ومنعاً لما يمكن أن يقع من التباس في المفاهيم، فحقائق العقيدة تعني ما ثبت بالفعل أنه عقيدة، من خلال دليل معتبر وحجة مقبولة؛ أي: بآية قرآنية، أو حديث صحيح، أو إجماع ثابت، وبذلك يخرج من هذا المفهوم كل ما لم تتوافر فيه الشروط المذكورة، كما تخرج المحاولات المتعددة للبرهنة على مسائل الاعتقاد أو الدفاع عنها، والتي شكلت في مجموعها ما يُعرف بعلم الكلام، وهي أيّاً كانت قيمتها ليست سوى جهد بشري، قابل للصواب أو الخطأ، وللقبول أو الرفض.

وعلى جانب آخر، فمن المهم أن نفرق بين مصطلح «**التطور**» ومصطلح آخر قد يبدو مشابهاً له بعض الشيء؛ وهو مصطلح «**التجديد**» والذي دار حوله كلام طويل، ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن التجديد كمعنى لغوي، ومفهوم إسلامي ورد في بعض الأحاديث، يعني: الإحياء والبعث والإعادة، وإذا أطلق انصرف الذهن إلى تصور مكون من **ثلاثة عناصر**؛ وهي:

أولاً: وجود الشيء وكينونته.

ثانياً: تعرضه للبلى، واندراس شيء من حقيقته ومكوناته.

ثالثاً: محاولة إحيائه وإعادته إلى حالته الأولى التي كان عليها، وليس الإتيان بكيان مغاير[(٢)].

ويُفهم من ذلك أن تجديد الدين ليس إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه في

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/ ٥٦٦).

(٢) انظر: بسطامي سعيد «مفهوم تجديد الدين» ص١٤، ١٥، ١٨.

أول نزوله صافياً نقيّاً، وخالياً عن الإضافات والتحريفات، والأفهام الخاطئة التي لحقت به عبر تاريخه الطويل، وإظهاره بصورة ناصعة ومشرقة، وهو لا يعني بحال «اختراع إضافة لدين الله؛ وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة، إن الغبار الذي يتراكم على الدين الإلهي ظل من نوع واحد على مر العصور؛ وهو الإضافة البشرية إلى المتن السماوي، وتأتي هذه الإضافة في بداية الأمر بسبب عوامل وقتية، ولكنها بمضي الزمن تصبح شيئاً مقدساً حتى تعتبر جزءاً من الدين الإلهي، ويؤمن بها الناس إيمانهم بالوحي السماوي»[1].

أما مصطلح «التطور» فيُطلق ويراد به أكثر من معنى؛ منها أنه «نمو بطيء متدرج يؤدي إلى تحولات منظمة ومتلاحقة، تمر بمراحل مختلفة، يؤذن سابقها بلاحقها»[2]، والتطور بهذا المعنى لا يتضمن في ذاته فكرة التقدم أو التخلف، ولا الكمال أو النقص؛ وإنما يعبر عن التحولات التي تتم لشيء ما، سواء أكانت ملائمة أم غير ملائمة[3].

وثمة إطلاق آخر للتطور يراد به الترقي من النقص إلى الكمال، والانتقال من الأدنى إلى الأعلى، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، وعلى كلا الإطلاقين نلاحظ أن التطور يستلزم ـ ولا بد ـ تغييراً دائماً من حال إلى حال، وهو تغيير مستمر ودائم، لا ينتابه سكون أو توقف[4].

ولا شك أن حقائق العقيدة بالمفهوم الذي أسلفناه تتسم بالثبات والقطعية، ويستحيل أن تتبدل أو تتطور؛ لأنها وحي من الله أنزله على رسوله ﷺ، وبوفاة النبي اكتمل الدين، وتم الشرع أصولاً وفروعاً، واعتقاداً وعملاً، ولم يعد فيه مجال للزيادة أو النقصان، كما قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣] كما أن الله قد تكفل بحفظ الدين فقال: ﴿إِنَّا

---

(١) وحيد الدين خان «تجديد علوم الدين» ص٩، ترجمة: ظفر الإسلام خان.

(٢) «المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص٤٧.

(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص٣٦، ود. محفوظ عزام «نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دراسة مقارنة» ص١٧.

(٤) انظر: د. محمد عبد الله دراز «الدين» ص١٠٦، ود. محمد البهي «الإسلام والفلسفات المعاصرة» ص٤٦ ـ ٥٢، ود. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢٢٧، و«الفتاوى» (٢/٤٧٦)، ود. محفوظ عزام «نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دراسة مقارنة» ص١٧.

نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] مما يعني حفظ مصادره، وحفظ أصوله وعقائده وكلياته وبقائه أبد الدهر مصوناً عن التغيير، وسالماً ومنزهاً عن التحريف أو التبديل.

ونضيف إلى ذلك أن مصطلح العقيدة نفسه، والذي يدور مفهومه حول الوثاقة والشدة، ويشترط فيه الجزم والقطع، والابتناء على الحجة والبرهان، يتنافى تماماً مع سمة التطور، التي تقترن دائماً بنسبية المعرفة، ونموها مع مرور الزمان، وإمكان تغيرها من مرحلة لأخرى.

أما العقيدة فهي عبارة عن مجموعة حقائق مكتملة من جميع جوانبها تخبر عما هو واقع بالفعل، وقد جاءت في صورة أحكام متصفة بالقطعية والثبات لا ينالها الاحتمال أو التأجيل أو الاستحداث؛ نظراً لتعلقها بجانب التصديق العقلي والقلبي، الذي تتصف أحكامه باليقينية، ولأنها منظومة مكتملة وثابتة في نفسها مهما تغيرت أوضاع الحياة الواقعية، ولا مجال فيها مطلقاً لاستحداث آراء جديدة، أو تطوير الموجود منها[١].

وقد اتفقت الأمة سلفاً وخلفاً، وعبر عصورها المتلاحقة على كمال الدين وتمامه، وعدم قابليته للزيادة أو النقصان، وينقل ابن حزم هذا الاتفاق فيقول: «واتفقوا ـ أي: المسلمون جميعاً ـ أنه مذ مات النبي ﷺ فقد انقطع الوحي، وكمل الدين واستقر، وأنه لا يحل لأحد أن يزيد شيئاً من رأيه بغير استدلال منه، ولا أن ينقص منه شيئاً، ولا أن يبدل شيئاً مكان شيء، ولا أن يحدث شريعة، وأن من فعل ذلك كافر»[٢].

وفضلاً عن هذا الإجماع، فهناك الكثير من اللوازم الخطيرة التي تنشأ عن إقرار مبدأ تطور العقائد، ويأتي في مقدمتها نزع الثقة والقطعية والعصمة عن العقيدة الموحَى بها من الله سبحانه، وهز الثقة بها في نفوس المؤمنين، وتركها للأهواء المختلفة والمتضاربة، فمن الذي سوف يقوم بتطويرها؟ وكيف سيتم ذلك؟ ثم ما المرجعية أو الضابط الذي يُرجع إليه عند الاختلاف؟ وهل لهذا التطوير حدود، أم أنه مفتوح ليشمل كافة قضايا الاعتقاد ومنها وجود الله، ووحدانيته، وإثبات الرسالة، وصدق القرآن؟

---

(١) انظر: د. عبد المجيد النجار «في فقه التدين فهماً وتنزيلاً» (٢/١٩، ٢٠، ٥٨).

(٢) ابن حزم «مراتب الإجماع» ص١٩٥.

أما الاعتراض على فكرة ثبات حقائق الإسلام وعقائده، والدعوة إلى تطويرها بحجة أن الحركة قانون مطرد من قوانين الكون، وضد الحركة يعني الجمود والسكون والتخلف، وكذلك بالقياس على ما يحدث لسائر التصورات والمذاهب والأنظمة التي يصنعها البشر لأنفسهم من تطور، فالجواب على ذلك من **وجهين**:

الأول: أنه لا خلاف على كون الحركة قانوناً من قوانين الكون، وكذلك من قوانين الحياة البشرية باعتبارها قطاعاً من الحياة الكونية، لكن مع ذلك فلا يوجد ما يسمى بحركة مطلقة دون قيد ولا ضابط ولا نظام، فلكل نجم وكوكب فلك ومدار ومحور يدور حوله، والذرَّة بدورها لها نواة ثابتة تدور حولها الإلكترونات في مدار ثابت، وبدون ذلك المحور الثابت تنتهي الأمور لا محالة إلى حالة من الفوضى والدمار، وانعدام النظام بالكلية؛ ومن ثم يصبح التوصيف الحقيقي والصحيح لسمة الحركة في الكون أنها الحركة داخل إطار ثابت، وحول محور ثابت(١).

وهذا بعينه هو الموجود في الإسلام، فهناك تصور رباني كلي ثابت تدور الحياة البشرية حوله، وتتحرك من خلاله، وهو مع ثباته في قيمه وأصوله، لا يعني تجميد حركة الفكر والحياة، وإنما يسمح بالحركة؛ بل يدفع إليها دفعاً في بعض الأحيان، لكنها الحركة داخل الإطار الثابت، ودون الخروج عليه أو التفلت من ضوابطه وقوانينه، وهذا كله خلافاً للمذاهب والأنظمة البشرية التي تتطور وتتغير من وقت لآخر؛ لأنها من صنع البشر القصار النظر، والذين لا يرون إلا ما هو مكشوف لهم من الأحوال والأوضاع، دون ما تأتي به الأيام المقبلة، فضلاً عن تأثر أفكارهم وتصوراتهم بما هو غالب على الطبع البشري من قصور وهوى، وتأثر بالشهوات والرغبات(٢).

الثاني: أن الادعاء بكون التطور قانوناً دائماً ومطرداً في الكون والنفس البشرية؛ ومن ثم فلا بد من تطور العقائد والقيم التي تخاطب تلك النفس ـ هو في حقيقته ادعاء يتغافل أو يخلط عن عمد بين ما هو ثابت وما هو متطور في كيان الإنسان، فصحيح أن إنسان الغابة غير إنسان المرعى، غير إنسان القرية، غير إنسان الحضارة الحديثة ذات التقدم المذهل، لكن يبقى مع الاعتراف بوجود فوارق كثيرة بين الإنسان في كل هذه المراحل، أن الحقيقة الإنسانية والفطرة البشرية تظل واحدة عند

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص٤١، ٧٢ ـ ٧٦.

(٢) المصدر السابق ص٤١، ٧٢، ٧٣.

الجميع، فالدوافع والغرائز والاحتياجات والتكوين البدني والنفسي كما هو، ولم يتغير جوهر الإنسان اليوم عما كان عليه إنسان ما قبل التاريخ، وإن تطورت معارفه، وتضاعفت إمكاناته.

فالإنسان منذ عهد أبينا آدم عليه السلام وحتى يومنا هذا يأكل ويشرب، ويحب ويكره، ويتمنى الخلود وطول الحياة، ولديه غريزة التملك وحب المال والولد، وميل الرجال للنساء والعكس، والذي تطور أو تغير في حقيقة الأمر هو كيفية إشباع تلك الغرائز، وليس وجودها في ذاتها.

وعلى سبيل المثال فالرغبة في الانتقال والسفر من مكان لآخر أمر لم يتغيّر، وإن تطورت وسائل الانتقال من الناقة إلى القطار إلى الطائرة، وكذلك الحال في الكون، فهناك أشياء ثابتة على مر السنين؛ كالشمس والقمر، والأرض والجبال، والليل والنهار، وهناك أشياء متغيرة، والمهم أن هناك ثباتاً في الجوهر والكليات، وتغيراً في المظهر والجزئيات[1]، والعقيدة إنما جاءت لتخبر الإنسان بالحقائق الكلية الثابتة عن الله وعن الكون وعن نفسه، ولم تأتِ لتخبره بالجزئيات المتطورة والمتغيرة.

وكذلك لا يصح التعلل بمبدأ النسخ في القرآن أو السُّنَّة؛ كدليل على مشروعية القول بتطوير الإسلام كي يوافق الواقع المتغير، فهناك اتفاق تام بين الأصوليين - قديماً وحديثاً - على أن وقوع النسخ منحصر في الأحكام العملية، وأنه لا يجوز مطلقاً أن يتطرق إلى باب العقائد أو الأخلاق، أو كليات الشريعة، أو الأخبار بصفة عامة؛ لأن هذه الأمور ثابتة في كل الديانات، ولا تقبل التغير أو الاختلاف[2].

ويؤيد هذا الاتفاق الأصولي أن المستقرئ للآيات التي قيل بنسخها، لا يجد من ضمنها أية مسألة عقدية أو خُلُقية أو خبراً من الأخبار، وإنما انحصرت جميعاً في نطاق الأحكام العملية الفقهية.

وفكرة تطور العقائد من الأفكار التي نشأت في الغرب، وكثر المروجون لها، مع

---

(١) انظر: محمد قطب «التطور والثبات في حياة البشرية» ص١٠٦ - ١١٠، ود. يوسف القرضاوي «الخصائص العامة للإسلام» ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٢) انظر: الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٢٠٥ - ٢٠٨)، والزركشي «البحر المحيط» (٥/ ٢٤٤، ٢٤٥)، والفتوحي «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٤٣، ٥٤٤)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص١٦٥، وعبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه» ص١٧١، ومحمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص١٧٨، ١٧٩، والزرقاني «مناهل العرفان في علوم القرآن» (٢/ ٢١١ - ٢١٤).

شيوع موجة عارمة من الدعوة إلى التطور في كل شيء، سواء اتصل بالأفكار، أم القيم، أم المفاهيم، أم الأخلاق والتقاليد، أم وسائل الحياة المادية.

ثم جاءت نظرية دارون في تطور الكائنات الحية وارتقائها من صورة لأخرى، بمثابة مدد قوي لهذه الفكرة، أسهم في توسيع مجال انتشارها، وأعطاها غطاء موهوماً من العلم التجريبي، وكان لا بد أن تمتد فكرة التطور إلى الدين وأساسه الأول، وهو العقائد، ولا سيما أن ذلك كان هو الحل الأمثل للخروج من سطوة الكنيسة وجمودها، وإرهابها الفكري لكل مَن يخالفها في الرأي، ثم لحل الكثير من المشاكل التي تؤرق عقل الإنسان الغربي وقلبه حينما يجد عقائده، وحقائق دينه، وكتبه المقدسة تشتمل على أمور تتعارض قطعاً مع ما أثبته العقل، ووصل إليه العلم، وقرره الواقع المشاهَد.

ومن الواضح أن فكرة تطور الدين قد تغلغلت وترسخت في العقلية الغربية؛ نظراً للأحوال الفكرية والسياسية والاجتماعية التي مرت بها أوروبا، إضافة لتطور المسيحية نفسها على يد بولس، واختلافها التام عن الدين الذي جاء به عيسى عليه السلام؛ ومن ثم لم يعد الغربيون يتصورون وجود دين لم يمر بهذه المراحل التطورية، وكان من الطبيعي أن يحاولوا تطبيق هذا المبدأ على الأديان الأخرى، وفي مقدمتها الإسلام.

وهكذا بدأت تظهر فكرة أن الإسلام قد تطور عبر الزمن على أيدي نفر من المستشرقين الذين دأبوا في العديد من كتبهم على إبراز تطور الإسلام بصفة عامة، وتطور عقائده وشرائعه على وجه الخصوص؛ كي يتوصلوا من خلال ذلك إلى إظهاره كدين بشري من صنع محمد ﷺ، وليس وحياً من عند الله سبحانه.

وقد غلَّفوا دعوتهم هذه بغلاف جذاب يضمن لها الرواج، فقالوا: «إن التطور ـ وهو قانون الحياة العام الذي لا مفر من الخضوع له ـ يجب أن يستخدمه المسلمون في إسلامهم؛ ليسايروا العالم الغربي الحديث، ولينجوا من أسباب الضعف والفساد، ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام نفسه كدين»[(١)].

ومن أبرز النماذج الاستشراقية التي روجت لهذه الفكرة، وأكثرها جمعاً للكذب والمغالطات كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» للمستشرق اليهودي المجري جولد

(١) د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص١٩٠.

تسيهر؛ حيث عرض في كتابه هذا لما يصفه بالعوامل التي أسهمت في التكوين التاريخي للإسلام حتى اكتمل نموه، وكأنما الإسلام مذهب فكري بشري، اشترك في تكوينه العديد من المؤثرات الداخلية والخارجية، وتدرج شيئاً فشيئاً في مراحل تطورية متتابعة، حتى بلغ أوج كماله ونموه، وليت هذا النمو بلغ ذروته بوفاة الرسول ﷺ، وإنما ظل هكذا يتطور مع الزمن حتى انتصر النموذج السُّنِّي في مراحل تاريخية متأخرة.

وفي هذا المعنى يقول جولد تسيهر: «الإسلام كما يبدو عند اكتمال نموه هو نتيجة تأثيرات مختلفة، تكون بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً، حتى أخذ شكله السُّني النهائي، وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التي أثرت في اتجاهات نهر الإسلام؛ لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً، بل حياته التاريخية تتأكد فيما نشأ فيه من اختلافات»[(١)].

وقد عقد جولد تسيهر فصلاً كاملاً من كتابه للكلام عن تطور الفقه الإسلامي عبر القرون، وتأثره بقوانين وأنظمة البلاد المفتوحة ولا سيما الرومان، وإضافة مصادر تشريعية جديدة لم تكن معروفة من قبل؛ كالسُّنة والإجماع، كما عقد فصلاً عن التطور في العقيدة، واتهم القرآن بأنه لا يتضمن مذهباً عقديّاً موحداً متجانساً، وخالياً من التناقضات، معتمداً في تبرير مزاعمه على مسألة القضاء والقدر[(٢)]، وما أشبه ذلك من شبهات لا أظن أننا بحاجة للإطالة في الرد عليها[(٣)].

وعلى نفس المنوال دعا المستشرق «جب» العالم الإسلامي إلى التغيير الجذري والتطوير الشامل، ولا تثريب عليه أن يستعين في سبيل ذلك باستيراد الأفكار من الغرب، والمهم هو ضرورة أن يُخْلَقَ العالم الإسلامي من جديد، ويعاد بناؤه على أسس خاصة ناتجة عن نقد تاريخي خاص لفجر الإسلام، عن طريق اللجوء إلى عناصر وقواعد مأخوذة من المناهج الغربية، وليس من الحكمة أن يعيش العالم الإسلامي كل مراحل التجربة التي مر بها الفكر الغربي الحديث، وإنما يستفيد من

(١) جولد تسيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص١٠.

(٢) المصدر السابق ص٨٧.

(٣) وراجع في ذلك ـ إضافة للتعليقات التي يذكرها مَن قاموا بترجمة كتاب جولد تسيهر ـ كتاب الشيخ محمد الغزالي «دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين».

ثمارها مباشرة[١].

كذلك نجد المستشرق ولفرد كانتويل سميث في كتابه «الإسلام في التاريخ الحديث» يبدأ بالإشارة إلى أن كل شيء في العالم موضوع للتغير والتبديل المستمر، وإن كان العصر الحديث يتميز مع ذلك بسمتين بارزتين؛ وهما: أن التحول يتم بسرعة شديدة كمّاً وكيفاً، إضافة إلى أنه يتم على نطاق واسع.

ومن هذا المنطلق يؤكد سميث على فكرة تطور الإسلام فيقول: «لقد عمَّر الإسلام ثلاثة عشر قرناً، ومع ذلك فإن الأوضاع القائمة في العالم الإسلامي لتقترن بفكرة تطور الإسلام تطوراً طويل الأمد»[٢]، كما ينبه إلى أن «مظهر عقيدة المسلمين وتطورها وحركتها لم يُكشف منه إلا القليل»[٣].

وإذا تركنا المستشرقين، وبحثنا عن جذور لهذه الفكرة عند الباحثين المُحْدَثين بمصر؛ فأول ما يطالعنا في هذا الصدد الرأي الذي تبناه **سلامة موسى** في عشرينيات القرن الماضي، وأخذ يروج له في كتبه، كجزء من دعوته إلى نظرية دارون، ومذهب التطور الذي فُتن به فتنة شديدة، وحاول تطبيقه في كل مجالات الحياة[٤].

ويتلخص رأيه في ضرورة تطوير الدين والعقائد بما يتفق مع متغيرات العصر؛ لأنه «ليس يُعقل أن يعيش الإنسان آلاف السنين، يتعاوره التقدم المادي في جميع ما يلابسه ويزاوله، ثم يبقى الدين جامداً لا يتطور»[٥].

ومن الخطوات العملية التي اقترح الأخذ بها لتنفيذ فكرته، قيام لجنة من الكُتَّاب بتأليف كتب مقدسة تناسب التطورات المعاصرة، مع تنقيح هذه الكتب سنويّاً بحسب الحاجة، وقد أشار إلى أنه يتأسى في اقتراحه هذا برأي للكاتب الإنجليزي هـ. ج. ويلز ذهب فيه إلى أنه «يجب أن تؤلف توراة جديدة، توافق العصر الحاضر، تضعها

---

(١) انظر: هـ. أ. جب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» ص١٧٥، ترجمة: هاشم الحسيني، وانظر أيضاً: د. عابد السفياني «المستشرقون ومَن تابعهم، وموقفهم مِن ثبات الشريعة وشمولها» ص٤٥.

(٢) ولفرد كانتويل سميث «الإسلام في التاريخ الحديث» ص٧، سلسلة كتب سياسية، العدد (١٦٣) القاهرة (١٩٦٠م).

(٣) المصدر السابق ص٨.

(٤) see: Trevor J. Le Gassick: Major themes in modern Arabic thought, pp. 55-59.

(٥) سلامة موسى «الأمس والغد» ص١١٥، وانظر: د. محمد عمارة «سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟» ص٢٠.

فئة منتقاة من العلماء والفلاسفة والأدباء، وينبغي تنقيحها كل عام وفق مطالب الحياة الجديدة. . . وهذه التوراة يجب أن تكون لها لجنة عليا تعمل على تنقيحها كل عام بما يوافق المستكشفات والمخترعات، والخلاصة أنه يجب أن تجعل الأخلاق وفق المستكشفات والمخترعات الحديثة»[(١)].

ولا أظن أننا بحاجة للتعليق على مثل هذا الاقتراح الغث والمتهافت، فقد انطوت صفحته «دون أن يقف أمامه أحد من العقلاء، باعتباره لوناً من الهذيان الذي لا يدرك صاحبه الفوارق ما بين الثوابت والمتغيرات، وما بين الأصول والفروع، وما بين الوضع الإلهي الخالد، والوضع البشري المتطور والمتجدد»[(٢)].

وإن كان يُلاحظ أن دعوة سلامة موسى قد صيغت بأسلوب فضفاض ينطبق على سائر العقائد الدينية دون تنصيص على دين بعينه، وربما كان ذلك بمثابة غطاء لتبريرها، دفع إليه اختلاف دين صاحبها النصراني عن دين الغالبية العظمى من المصريين الذين وُجهت إليهم تلك الدعوة.

لكن فكرة تطور الدين وعقائده على وجه الخصوص، ظهرت بصورة أكثر تأصيلاً وتفصيلاً واستشهاداً على صحتها عند كاتب مسلم؛ وهو الشيخ **أمين الخولي** في كتابه «المجددون في الإسلام» ومع أن الكتاب عن التجديد والمجددين، إلا أن أمين الخولي خرج بالقضية من نطاق «التجديد» المطلوب والمحمود بنص حديث رسول الله ﷺ، إلى نطاق «التطوير» بكل ما يحمله المصطلح من عقبات ومآزق ولوازم في غاية الخطورة.

ففي فصل بعنوان «التجديد والتطور» انتقد أمين الخولي فهم القدماء للتجديد وعمل المجددين، وقصره على إعادة القديم إلى ما كان عليه، بينما الصحيح الذي تشهد به سيرة المجددين وأعمالهم والآراء التي قالوا بها أن «التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد، كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يُفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال في معنى التجديد»[(٣)].

---

(١) سلامة موسى «الأمس والغد» ص١١٥ ـ ١١٧.

(٢) د. محمد عمارة «الإسلام بين التنوير والتزوير» ص٢١٦.

(٣) أمين الخولي «المجددون في الإسلام» ص٣٢، ٣٣، وانظر أيضاً: د. كامل سعفان «أمين الخولي» ص٩٥ ـ ١١١.

ووفقاً لهذا المعنى الأصح للتجديد في رأيه؛ فقد ذهب إلى أن «التجديد الذي يقرر القدماء اطراده في حياة الدين، ووقوعه في كل نقلة من انتقالات الحياة، التي تمثلوها بالقرون ومئات السنين، إنما هو التطور مآلاً»[١].

ومع ما يثيره مصطلح التطور من دلالات خطيرة حينما يُربط بالدين، فإن أمين الخولي لا يرى أدنى غضاضة في ذلك مؤكداً أنه «لا غرابة في استعمال هذا التطور والمطالبة به في المجال الديني، الذي يبدو فيه لأول وهلة البعد عن التغير التطوري»[٢].

وفيما يتعلق بالإسلام بصفة خاصة، وهل يقبل التطور أم لا؟ يقول: «إن من ينظر في عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام، يتضح له في وضاءة أن هذا الإسلام بما هو دين ونظام اجتماعي عملي، يحمل أسساً للتطوير تهيِّئه لذلك، وتعده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريّاً وعمليّاً، ذلك التطور الذي يمضي متوثباً جريئاً؛ لأنه الواقع الذي لا مفر منه ولا محيد عنه»[٣].

وبعد أن عدَّد أمين الخولي الأسس والقواعد التي اشتمل عليها الإسلام، والتي تجعله مهيأً تماماً لعملية التطور، انتقل إلى الجانب التطبيقي من فكرته؛ وهو الكلام عن المجالات التي يمكن أن يقع فيها التطور، وقد انتهى إلى إمكان تطور الدين في جوانبه المختلفة، لا فرق في ذلك بين المعاملات أو العبادات، أو حتى العقائد، خلافاً لمن قصر التطور على أبواب المعاملات فحسب[٤].

ولن نقف طويلاً عند كلامه عن تطور العبادات[٥] أو تطور المعاملات[٦] مع ما فيه من نظر، وتوسع محفوف بالمخاطر، وإنما يعنينا كلامه عن تطور العقائد، والذي انتهى فيه إلى «**أن تطور العقائد ممكن؛ بل هو اليوم واجب**؛ لحاجة الحياة إليه، ولحاجة الدين إلى تقريره؛ حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعته مواءمة

(١) أمين الخولي «المجددون في الإسلام» ص٣٨.
(٢) المصدر السابق ص٣٧.
(٣) المصدر السابق ص٤٠.
(٤) المصدر السابق ٤٩ ـ ٥١.
(٥) المصدر السابق ص٥٧ ـ ٦٠.
(٦) المصدر السابق ص٦١، ٦٢.

الحياة مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل، صار دستور الحياة وواقعها المقرر»[(١)].

ويبدو أنه أحس بخطورة مثل هذا الرأي فقال: «ما أشك أن وجوهاً تتجهم لهذا العنوان ـ أي: التطور في العقائد ـ تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ، بما يبلغ حد الوقوف، أو قل: الجمود الذي لا يناله تغيير ولا يمسه تفكير، ولكن نظرة إلى واقع الحياة الاعتقادية الإسلامية في القرون الخالية، تكشف عن أمثلة من الاختلافات؛ بل الاصطراع حول تحرير العقيدة الإسلامية، دارت حوله وقائع فردية واجتماعية، مما لا يمكن فهم الحياة الإسلامية وتاريخها دون الوقوف الطويل المتأني عندها»[(٢)].

ومن أقوى الأدلة عنده على إمكان ـ بل لزوم التطور في العقائد ـ الاختلافات الطويلة والمتشعبة بين الفرق والمذاهب المختلفة حول جل المسائل العقدية تقريباً، وتعدد الآراء والمقالات التي ذهب إليها كل فريق، وما دامت مسائل العقيدة تقبل التغير والاختلاف فهي أيضاً قابلة للتطور؛ لأن قابلية التغير هي قابلية التطور[(٣)].

وأقول: إنه لا يخفى ما في هذا الكلام من خلط بين العقيدة كحقائق جاء بها الوحي، وما بين تصور هذه الفرقة أو تلك لها؛ فالعقيدة بالمعنى الأول لا تحتمل إلا قولاً واحداً، والحق فيها واحد لا يتعدد، أما آراء الفرق فمنها الصحيح ومنها الفاسد؛ تبعاً لموافقتها أو مخالفتها للاعتقاد الصحيح الوارد في الكتاب والسُّنَّة، ولست أدري كيف يمكن لأحد أن يخلط بين هذين الأمرين المختلفين تماماً، ثم يقيس ما يمكن حدوثه في أحدهما على الآخر، مع اتساع الهوة بينهما.

وبعد أمين الخولي نجد فكرة تطور العقيدة تظهر أيضاً عند تلميذه د. **محمد أحمد خلف الله**، الذي ربما استقاها من أستاذه؛ حيث نجد تشابهاً قوياً بين رأي كل من الرجلين، وقد عقد خلف الله فصلاً في كتابه «الفن القصصي في القرآن الكريم» بعنوان «تطور الفن القصصي»[(٤)]، بدأه بالإشارة إلى ما يمكن أن يقع من حرج في بحث موضوع كتطور القصص في كتاب سماوي نزل من عند الله، المنزه عن كل ما يتصف به البشر من ضعف، وخضوع للتجربة والمران.

---

(١) أمين الخولي «المجددون في الإسلام» ص٥٥.
(٢) المصدر السابق ص٥٢.
(٣) المصدر السابق ص٥٢ ـ ٥٥.
(٤) انظر: د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٣٠٨ ـ ٣٢٢.

ومع هذا الحرج فالرجل يجزم بوضوح أن التطور موجود في القصص القرآني لا شك في ذلك؛ وهو تطور يشمل الموضوعات، والآراء، والأفكار، والأساليب، وسائر عناصر القصة ومكوناتها[١]، وقد ساق عدداً من النماذج[٢] التي زعم أنها تشهد لصحة دعواه، مع أنها لا تؤيد رأيه لا من قريب ولا من بعيد.

ولسنا الآن في معرض تناول كلامه عن هذه المسألة، وإنما الذي يهمنا أنه اعتمد في إثبات رأيه في تطور القصص القرآني ـ مع مجافاته للصواب، وخطورة النتائج المترتبة عليه ـ على نوع من المغالطة في المصطلحات والاستدلال؛ حيث ساوى بين معنى «التطور» ومعنى «التدرج»، واستنبط من وجود الثاني وجود الأول، كما لم يفرق بين التدرج في النزول؛ بأن تنزل السورة بعد السورة، والتدرج في الأحكام؛ بأن ينتقل الحكم ـ كتحريم الخمر مثلاً ـ من دائرة العفو إلى خلاف الأولى، ثم إلى الكراهة، وأخيراً إلى التحريم القاطع.

وبناءً على هذا الخلط في المصطلحات، واعتماداً على قول الفقهاء والأصوليين بوجود سمة التدرج في التشريع، ووقوع النسخ في بعض الأحكام؛ انتهى خلف الله إلى أن مبادئ الدين وعقائده وشرائعه قد تدرجت أو تطورت شيئاً فشيئاً ـ وبنفس الطريقة تطور القصص القرآني ـ فقال: «قال قوم بالنسخ، وقالوا بالتدرج في التشريع، ومعنى ذلك: أن أحكام القرآن وشرائعه ومبادئ الدين **وعقائده** لم تنزل دَفْعَةً واحدة؛ وإنما نزلت على دفعات، وأن الزمن قد طال بها حتى شمل مدة البعثة وزمن الإرسال... ولن نذهب نحن إلى أبعد من قولهم حين ندلل على ما بالقصص القرآني من تطور داخلي، هو بعينه ذلك التدرج في التشريع»[٣].

وفي دعوة أخرى مشابهة لفكرة سلامة موسى ـ التي أشرنا إليها من قبل ـ دعا حسين أحمد أمين إلى تشكيل لجنة تنهض بتطوير كتب العقيدة، وقد مهَّد لذلك أولاً بتقرير ما يصفه بالحقيقة الواقعة؛ وهي «أن المفاهيم **والمعتقدات والقيم** في أي دين لا تبقى أبداً على حالها؛ فهي في مسيحية العصر الوسيط تختلف اختلافاً جوهرياً عنها في زمن الحواريين، وعنها في زماننا هذا»[٤].

---

(١) انظر: د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٣٠٩، ٣١٠.
(٢) المصدر السابق ص٣١٠ ـ ٣٢٢.
(٣) المصدر السابق ص٣٠٩.
(٤) حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟» ص١٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

ولا يخفى بطلان هذا الكلام، كما لست أدري من أين استقى تلك الحقيقة المزعومة؟ وما دليله على أن المعتقدات والقيم في أي دين لا تبقى على حالها؟ ثم هل وقوع التطور في المسيحية على يد أتباعها يعني بالضرورة حدوثه بالفعل في الإسلام؟

وبعد تلك المقدمة انتقل حسين أحمد أمين إلى مقدمة أخرى أبعد في الخطأ من سابقتها؛ وهي أن تطور المفاهيم والقيم أمر حتمي لا مناصَ منه، سواء شارك فيه المفكرون وخططوا له، أم لم يفعلوا ذلك، وما دام التطور أمراً حتمياً، فمن الخطر أن يُترك دون تخطيط وتوجيه من جانب الصفوة.

ولذا فالأسلم في رأيه هو تشكيل «لجنة أو هيئة دائمة، تضم نخبة لا من علماء الدين وحدهم؛ وإنما أيضاً من كبار الخبراء في علوم الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، وفي علوم التاريخ والمستقبل، والتحول الاجتماعي، والأطباء، وعلماء النفس وغيرهم، سواء كانوا من العلمانيين أو من غيرهم؛ مسلمين أو غير مسلمين، من أجل المساهمة بمداولاتهم ونتائج نقاشهم في الوصول إلى صياغات جديدة»[١].

وأقول: إننا إذا استطعنا على سبيل التنزل وبكثير من التعسف والتكلف ـ أن نفهم، لا أن نقبل ـ المبرر من دعوته لإشراك أصحاب التخصصات المذكورة جميعاً في لجنة تطوير الإسلام!! حتى الأطباء، والساسة، ومن يصفهم بالعلمانيين!! فالذي يستعصي على الفهم حقاً هو مشاركة غير المسلمين في لجنة لتطوير الإسلام عقيدة وشريعة؛ إذ ما الحكمة أن يحضر البوذي، والكونفشيوسي، واليهودي، والنصراني، والوثني، والملحد اجتماعات لجنة كهذه؟ وما الإسهامات أو مناحي التجديد التي بإمكانهم تقديمها لتطوير الإسلام؟!!

وقد يقال من باب البحث عن أي مخرج لكلام حسين أحمد أمين: إنه يرى قصر نشاط اللجنة المذكورة على مجال الفقه، ولا سيما المسائل المستحدثة، ولكن الرجل يقطع الطريق أمام أي احتمال كهذا حين يقول بوضوح: «إن إعادة تفسير **العقيدة** على ضوء التغيرات المستمرة من أجل مجابهتها مجابهة إيجابية أمر لا غنى عنه، إن نحن أردنا لهذه العقيدة البقاء»[٢].

---

(١) حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟» ص٢٠.

(٢) المصدر السابق ص٢٠.

وهذا التطوير العقدي ليس بالجديد في رأيه؛ بل هو أمر ظل موجوداً في المجتمع الإسلامي حتى أغلق باب الاجتهاد؛ ولذا يقول: «وقد أبدى المسلمون الأوائل همة عظيمة في سبيل **تطوير العقيدة** والشريعة والمفاهيم الإسلامية حتى أُغلق باب الاجتهاد»(١).

وأعتقد أننا لسنا بحاجة لبيان تهافت هذا الرأي الذي لا يمت للبحث العلمي بصلة، فمصادمته الصريحة لأصول الإسلام وثوابته العقدية والفقهية أوضح من أن نطيل في إثباتها، ولكننا نكتفي فقط للتدليل على ذلك بالإشارة إلى نماذج من المسائل التي رأى أنه يجدر بلجنة التطوير المذكورة مناقشتها، بخلاف مجال العقيدة بأكمله؛ فمن ذلك: إصرار البعض على أن شهادة الرجل الواحد تعدل شهادة امرأتين، وإعطاء المرأة نصف نصيب الرجل في الميراث، واستطلاع رأي الأطباء في تأثير الصوم على نمو الصبيان وصحة الشيوخ، والبحث في حجم الإنتاج خلال شهر رمضان، وسؤال علماء النفس والاجتماع عن عواقب حجاب المرأة(٢).

ثم آخر مسألة ذكرها وهي أشبه بالهزل والسخرية منها إلى الجد والبحث العلمي، وتتمثل في سؤال الأطباء «عن صحة الزعم بأن نسل المحجبات أضعف من نسل السافرات!! لما لهذا الموضوع من أهمية تتعلق بالتكوين البدني لأفراد الجيل التالي في مجتمعنا»(٣)، وأعتقد أنه كلام لا يحتاج لأدنى تعليق!!

وإذا ما استثنينا هذه المواقف المحدودة التي عرضنا لها آنفاً، فثمة اتفاق بين جل الباحثين المُحْدَثين على أن عقائد الإسلام غير قابلة أصلاً للتطور أو التغير من وقت لآخر؛ بل هي ثابتة وقطعية، ولا مجال فيها للزيادة أو النقصان، ولا بأس أن نستعرض آراء عدد من الشخصيات حول هذه القضية.

ففي تناول الشيخ محمود شلتوت لهذه المسألة، فرَّق بين **نوعين من التطور والابتداع**(٤):

الأول: تطور في عقائد الدين وأحكامه، وهو مرفوض مطلقاً؛ لأن الله سبحانه قد فصَّل لعباده هذا الجانب، وبينه بياناً شافياً، والعقائد والأوامر والنواهي تمثل حقيقة

---

(١) حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟» ص٢٠.

(٢) المصدر السابق ص٢٣.

(٣) المصدر السابق ص٢٤.

(٤) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٤٠٧، «ويسألونك» ص١٨٢ ـ ١٨٧.

الدين الذي تعبد الله به المكلفين، ولا يقبل منهم سواه، كما لا يجوز لأحد أن يتصرف في شيء منه بالزيادة أو النقصان.

والآخر: تطور في مجال الأمور الدنيوية التي لم يتعبدنا الله فيها بحلٍّ أو حرمةٍ؛ بل فوَّض لنا الأمر فيها؛ كي نختار ما يحقق المصلحة بحسب اختلاف العصور والبيئات، وهذا النوع من التطور جائز ولا حرج فيه؛ بل قد يصل في بعض الأحيان لمرتبة الوجوب الذي تفرضه ضروريات الحياة، ومقتضيات التطور الزمني الذي لا يسمح بالوقوف عند حد الموروث من وسائل الحياة عن الآباء والأجداد.

والمتأمل لآيات القرآن يجد أن كل ما أنكره الله على الأمم السابقة ونعاه عليهم، كان خاصّاً بالابتداع والتغيير في العقائد والعبادات، والحل والحرمة، ولم يكن شيء منه متصلاً بزينة الحياة ونموها وتقدمها؛ فلم ينكر الله على قارون أنه كان له من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة، كما لم ينكر على سبأ أن تكون لهم جنتان عن يمين وشمال؛ وإنما أنكر عليهم جحود النعمة ومنعها، كما نجده يمتن على داود وسليمان بالتقدم الهائل في القوة المادية، ووسائلها المتنوعة.

وخلاصة ما يقال في هذه القضية: إن «الإسلام أطلق لأتباعه حق اختيار ما يرونه محققاً لنهوضهم العلمي والاقتصادي والخلقي والاجتماعي، ولم يقيدهم فيما وراء العقائد والعبادات والحلال والحرام بشيء يمنعهم من التقدم والنهوض، وهو يبيح لهم؛ بل يحتم عليهم أن يسلكوا في هذا الجانب أحدث ما ينتجه العقل البشري من صور المجتمعات الفاضلة»[١].

وقد رفض د. محمد البهي القول بإمكانية تطور الإسلام وعقائده، فلا يوجد تطور للإسلام نفسه؛ لأن الوحي به قد انتهى واكتمل، وخُتم بوفاة النبي ﷺ، ومع بقاء القرآن متسماً بسمة الجزم والتأكيد الأبدية؛ فإن أية محاولة فكرية في المحيط الإسلامي لا تتعلق بالدين نفسه، وإنما بالفكر الدائر حول هذا الدين، وفهم المسلمين وتفسيرهم لمبادئ الإسلام وتعاليمه[٢]، ومن ثم ففكرة «أن الإسلام نفسه يتجدد ويخضع لعامل الزمن في تطوره فكرة استعمارية، وتستتبع هذه الفكرة عدم التقيد بتعاليم الماضي جملة في تكييف الحاضر»[٣].

---

(١) محمود شلتوت «الفتاوى» ص٤٠٧.

(٢) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٤١٣.

(٣) المصدر السابق ص٤١.

وفي تتبعه لظهور هذه الفكرة عند المستشرقين ومَن شايعهم مِن المسلمين المستغربين[١] ذكر د. البهي أن من أهم عوامل نشأتها عدم التفرقة بين الدين والفقه، فالإسلام كدين عبارة عن أصول عامة تضمنتها نصوص القرآن والسُّنَّة الصحيحة، وهما مصدران ثابتان خالدان، لا يمكن أن يلحقهما تغيير أو تطوير، وأما الفقه فهو فهم المسلمين لهذه الأصول العامة، وهو أمر متغير بحسب الظروف، وعوامل الحياة، وتتابع الأجيال[٢].

كذلك نفى سيد قطب بشدة أن تكون عقائد الإسلام وحقائقه الكبرى التي جاء بها عن الله والإنسان والكون، والتي يؤثر أن يطلق عليها مصطلح التصور الإسلامي - قابلة للتطور أو التغير؛ لأن هذا التصور في أصله ومصدره «تصور رباني، جاء من عند الله بكل خصائصه، وبكل مقوماته، وتلقاه الإنسان كاملاً بخصائصه هذه ومقوماته، لا ليزيد عليه من عنده شيئاً، ولا لينتقص كذلك منه شيئاً، ولكن ليتكيف هو به، وليطبق مقتضياته في حياته، وهو من ثم تصور غير متطور في ذاته، إنما تتطور البشرية في إطاره، وترتقي في إدراكه، وفي الاستجابة له، وتظل تتطور وترتقي، وتنمو وتتقدم، وهذا الإطار يسعها دائماً، وهذا التصور يقودها دائماً؛ لأن المصدر الذي أنشأ هذا التصور هو نفسه المصدر[٣] الذي خلق الإنسان»[٤]، ويعلم طبيعته وحاجات حياته المتغيرة والمتطورة عبر الزمان، ويقدم الحلول والإجابات الملبية لتلك الحاجات.

ومن أبرز خصائص التصور الإسلامي خصيصة «الثبات» وهي ناشئة من كون هذا التصور رباني المصدر، وليس نتاج فكر بشري وُجد في بيئة معينة، أو فترة زمنية محددة؛ وإنما هو هدى الله للإنسان أيّاً كان زمانه أو مكانه[٥].

ويترتب على تلك السمة أن «كل ما يتعلق بالحقيقة الإلهية ـ وهي قاعدة التصور الإسلامي ـ ثابت الحقيقة وثابت المفهوم أيضاً، وغير قابل للتغيير، ولا للتطوير»[٦]

---

(١) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص١٩٠ ـ ١٩٦.

(٢) المصدر السابق ص٣٧٠، ٣٧١.

(٣) وأعتقد أنه من غير الدقيق ولا المناسب التعبير عن الله سبحانه بلفظ المصدر؛ لأن باب الأسماء والصفات توقيفي.

(٤) سيد قطب «خصائص التطور الإسلامي» ص٤٠.

(٥) المصدر السابق ص٧٢.

(٦) المصدر السابق ص٧٤.

ويشمل ذلك: حقيقة وجود الله ووحدانيته، وقدرته وسائر صفاته، وأن الكون من خلق الله وإبداعه، وأن الإنسان مخلوق مكرم على سائر الخلائق ومستخلف في الأرض ليعمرها، وأن الناس من أصل واحد، لا فرق بينهم إلا بالتقوى، وهم جميعاً عباد الله، وليس فيهم من خصائص الألوهية شيء، وأن الدين الحق عند الله هو الإسلام، ولا يقبل من المكلفين سواه، وغاية الوجود الإنساني هو عبادة الله بكل مقتضيات العبادة، وأولها الطاعة والامتثال لأمره وحده في شتى أمور الحياة.

فهذه الحقائق جميعاً «ثابتة غير قابلة للتغير ولا للتطور، ثابتة لتتحرك ظواهر الحياة وأشكال الأوضاع في إطارها، وتظل مشدودة إليها، ولتراعي مقتضياتها في كل تطور لأوضاع الحياة»[1].

وتتجلى أهمية ثبات الحقائق الأساسية في الإسلام، وعدم قابليتها للتطور من عدة وجوه، منها[2]:

(أ) وجود ميزان ثابت يرجع إليه الإنسان في كل ما يعرض له من أفكار، وكل ما يستجد في حياته من ملابسات، ويزنها بهذا الميزان الثابت كي يتبين مدى قربها أو بعدها من الحق والصواب.

(ب) ضبط الحركة البشرية، وتطورات الحياة؛ كي لا تمضي شاردة ولا واردة على غير هدى الله ومنهجه، واعتبار ذلك بمثابة ضابط للفكر البشري يعصمه من التأرجح مع الشهوات والمؤثرات، وما لم يكن هذا الضابط ثابتاً؛ فيستحيل أن يستقيم الفكر البشري أو يتزن؛ لعدم وجود محور ثابت يرجع إليه، ويتحرك من خلاله.

(جـ) وقاية الفكر والمجتمع الإسلامي من لوثات التذبذب والانحراف وعدم الاستقرار، التي أصابت الفكر والمجتمعات الغربية، مع بث الطمأنينة في الضمير المسلم والمجتمع المسلم لثبات الإطار الذي تتحرك فيه حياته، وسلامة المبادئ التي يتحاكم إليها، هو وحكامه على السواء.

ولعل هذه الخاصية هي التي ضمنت للمجتمع الإسلامي تماسكه وقوته على مدى ألف عام، على الرغم من الهجمات والضربات التي وُجهت إليه من كل مكان، ولا

---

(١) سيد قطب «خصائص التطور الإسلامي» ص٧٥.

(٢) المصدر السابق ص٧٦، ٧٧، ٨٤.

شك أن المجتمع الذي يسير وراء تصورات وقيم متقلبة، ولا يستند لأصل ثابت، ليس بوسعه أن يسير في وضع سليم، وهو معرض للهزات العنيفة والبلبلة المستمرة.

وهكذا يخلص سيد قطب إلى أن فكرة التطور المطلق، والخارج عن كل قيد وضابط، تتناقض تماماً مع بناء الكون، ومع الفطرة السليمة، ومع شرع الله سبحانه، وينشأ عنها ما لا يحصى من الفساد؛ حيث تسبغ الشرعية على كل فكرة ونظام وتصور، ما دام تالياً في الوجود الزمني لما سبقه، وهو مبرر لا يصح أن يكون له أي وزن في الحكم على الحقائق وتقويمها.

وإنما لجأت أوروبا إلى فكرة التطور هروباً من الكنيسة وسيطرتها، وجعلتها أصلاً شمل العقيدة والشريعة والأخلاق، مما يؤكد أن رأيها هذا خارج عن نطاق الحقائق العلمية، وليس سوى شهوة جامحة، وهوى شارد، لكن الفكرة انتشرت للأسف عند نفر من المسلمين المخدوعين بأوروبا، والمنبهرين بكل ما يأتي من عندها، وحاولوا تطبيقها على الإسلام، مع الاختلاف التام في الظروف والأسباب وطبيعة الدين[(١)].

وثمة مجالات ثلاثة في رأي الدكتور عبد الحليم محمود تتسم بالثبات والاستقرار ولا تقبل التطور، وهي: العقيدة، والأخلاق، والتشريع، فمجال العقيدة «لا يقبل التطور، العقيدة هي هي، لا تختلف العقيدة الدينية الإسلامية من بيئة لأخرى، ولا من قطر لآخر، ولا من زمن لزمن، ولا من مكان لمكان»[(٢)].

وكذلك الحال بالنسبة للأخلاق ولمبادئ التشريع[(٣)]، وهو يَعْتَبِرُ أن فكرة التطور من أخطر الأمور على العقيدة الإسلامية وعلى الدين الإسلامي، وكل من يفهم التطور على حقيقته، والدين على حقيقته؛ يقطع «بأن الدين لا يدخله أبداً ـ ولا شروى نقير، ولا قلامة ظفر ـ فكرة التطور»[(٤)]، وهي لست إلا عودة للسوفسطائية القديمة؛ بمعنى أنه لا توجد قضية ثابتة؛ وإنما جميع القضايا الفكرية قابلة للتطور الذي لا ينتهي إلى حد معين.

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص٧٨، ٧٩، ٩٠.
(٢) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والإيمان» ص٣٢، و«موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص١١٦.
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢٢٩، ٢٣٠، و«الفتاوى» (٢/ ٤٧٤)، و«الإسلام والإيمان» ص٣١ ـ ٣٤، و«موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص١١٦، ١١٧.
(٤) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢٢٦، ٢٢٧، و«الفتاوى» (٢/ ٤٧٤).

وإذا دخلت فكرة كهذه إلى الدين فقد قضت عليه، وإذا دخلت إلى الأخلاق قضت عليها؛ ولذا كان اليهود من أبرز من روَّجوا لها، ودفعوا مفكريهم وعلماءهم لادعاء صحتها وصدقها في كافة المجالات، وإلا فهل نتصور بمقتضى تطور العقيدة، أن نقول اليوم مثلاً: إن ربنا واحد، وغداً يكون اثنين، ﷻ علوّاً كبيراً[١].

ولا يعني ثبات الإسلام وعقائده، وعدم قابليته للتطور، أي نوع من الإنكار أو المعارضة للتطور المادي، فهذا أمر لا يشكك فيه أحد، ولكنه مع ذلك تطور لا يؤثر على حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان، عقلاً وقلباً وعاطفةً، فالإنسان لم يتطور إلى كائن آخر، وما زال هو الإنسان منذ وجد من عهد آدم إلى ما شاء الله، وكل ما حدث له من تقدم وتغير لم يؤثر على حقيقته الذاتية؛ وإنما على العوارض الخارجية.

والإسلام يشجع التطور المادي ويحث عليه بوسائل متعددة؛ لأن هذا التطور في نهاية المطاف لا يصطدم بالإسلام أبداً؛ بل كلما تقدم التطور في طريقه، أعطى براهين أكيدة على صدق الإسلام وصحته[٢].

وهكذا نخلص من خلال استعراض آراء الشخصيات التي تقدم ذكرها آنفاً إلى اتفاق جل الباحثين المُحْدَثين على ثبات حقائق العقيدة، وعدم قابليتها للتطور أو التغير، مهما اختلف المكان، أو تقدّم الزمان، وهذا كله فيما يخص الحقائق العقدية الثابتة في القرآن والسُّنَّة، وليس فهم العلماء والمجتهدين لها.

كما أن التأكيد على ثبات حقائق الإسلام وعقائده، وعدم قابليتها لأي نوع من أنواع التطور، لا يعني بحال معاداة التقدم والتغير إلى الأفضل في أمور الدنيا، أو الدعوة إلى الجمود والركود؛ بل الأمر على العكس تماماً، والمسلمون جميعاً مدعوون إلى السير في الأرض، والضرب في مناكبها، والابتغاء من فضل الله الواسع، وإعداد ما يستطيعون من قوة، بكل ما تعنيه كلمة القوة من معنى.

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والإيمان» ص٣٨، و«الإسلام والعقل» ص٢٢٩، و«الفتاوى» (٢/ ٤٧٦).

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والإيمان» ص٣٥، ٣٦، و«الفتاوى» (٢/ ٤٤٠).

الفصل الثاني

العلاقة بين النقل والعقل

استحوذت قضية العلاقة بين النقل والعقل على جانب كبير من اهتمام الباحثين المُحْدَثين، وشغلت مساحة غير قليلة من كتاباتهم؛ بحيث صار من النادر أن نجد اتجاهاً، أو حتى شخصية من الشخصيات، لم تُعنَ بها، أو تعرض لها بصورة ما؛ إما ببيان رأيها في القضية ككل على المستوى النظري المجرد، وإما بمحاولة الجمع والتوفيق بين حقائق الشرع ومقررات العقول التي يُظن وقوع التعارض فيما بينها، وإما بمناقشة لأحد التطبيقات التي تفرعت عنها، وهي كثيرة ومتنوعة؛ كفكرة الدور والقطعية والظنية، والتأويل والتفويض، وغير ذلك مما سنعرض له في حينه إن شاء الله تعالى.

وأحسب أنه ليس من قبيل المبالغة أن نقول: إن الموقف من هذه القضية، سواء بتقديم أحد الدليلين على الآخر، أم بمحاولة التوفيق بينهما، كان ولا يزال من أبرز الفوارق التي تميز بين اتجاه فكري وآخر، كما يُعد من العوامل الجوهرية التي تعين الباحث كثيراً حينما يحاول تحديد الموقع الفكري الذي تنتمي إليه هذه الشخصية أو تلك، ممن تباينت الآراء في تصنيفهم، وبيان المدرسة أو المذهب الفكري الذي يمكن إدراجهم في عداده.

ومن المعروف أن الاهتمام بهذه القضية لم يبدأ مع بزوغ شمس العصر الحديث، كما لم يكن حكراً على أبنائه وحدهم دون الأجيال السابقة؛ بل شُغل بها الفكر الإنساني عبر مراحل عديدة من تاريخه الطويل، وبرزت بصورة أكثر وضوحاً عند أتباع الديانات السماوية في مرحلة اختلاطهم بالثقافات الأخرى، وتأثرهم بالوافد الأجنبي[١].

أما على صعيد الفكر الإسلامي، فتعد هذه القضية ـ كما يقرر بعض الدارسين المحدثين ـ واحدة من المشكلات المهمة والأساسية، «فقد عُني بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم، وقدموا لها الكثير من الحلول؛ فالمتكلمون كانوا يريدون البحث في صلة العقل بالشرع، وهل يتقدم العقل الشرع، أو الشرع العقل؟ وإلى أي حد يمكن أن يعول على العقل في مجال التشريع والعقائد؟ أما الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم في هذه المشكلة إلى إظهار أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة؛ فلا خلاف إذاً بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل، والشريعة المستندة إلى الوحي»[٢].

ولا يعنينا الآن أن نناقش عوامل ظهورها عند المدارس الفكرية الإسلامية المختلفة، وهل كان لذلك أسباب وجيهة ومبررة، أم كانت مجرد صدى ورد فعل، واستيراد من الفكر الخارجي الوافد؟ وهي عند التأمل ـ كما يشير د. محمد البهي ـ ليست سوى نوع من أنواع التحديات التي خلفها الفكر الوثني الإغريقي في التراث الفكري الإسلامي؛ حيث صار العقل يطلق ويراد به ما نُقل إلى المسلمين من فلسفة الإغريق في أصل الوجود وعلته الأولى، وبالأخص ما نُسب إلى أفلاطون وأرسطو[٣]، وكان من الطبيعي أن يحدث تعارض بين هذه الأفكار، وبين نصوص القرآن والسُّنَّة.

لكن الذي يعنينا الآن هو أن الباحثين المُحْدَثين وجدوا أنفسهم أمام مشكلة قديمة الجذور، شُغل بها المتقدمون، واشتدت عنايتهم بها، وكان لكل اتجاه فكري سواء من السلفيين، أم المعتزلة، أم الأشاعرة، أم الفلاسفة، موقف محدد تجاهها.

---

(١) انظر: د. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٨٢، ٨٧)، ود. محمد أحمد نوح «جناية التأويل الفاسد» ص٢٦ ـ ٢٩.
(٢) د. أبو الوفا التفتازاني «علم الكلام وبعض مشكلاته» ص١٥٣.
(٣) انظر: د. محمد البهي «نحو القرآن» ص١١٨.

كما أن العوامل التي أدت لظهورها قديماً لم تضعف أو تخفت حدتها؛ بل على العكس من ذلك، فقد أدى انتشار النزعات العقلية المغالية، والاتجاهات الفلسفية المعولة بالكلية على العقل وقدراته، واعتباره المصدر الأساسي والوحيد للمعرفة، والتي انتشرت في أوروبا حديثاً، ثم انتقلت للعالم الإسلامي، إلى إضفاء مزيد من الاهتمام بهذه المشكلة، مما أثمر في نهاية الأمر تحدياً وإشكالاً جوهرياً، لا مناص من التعرض له، وإبداء الرأي بخصوصه.

والملاحظ من تتبع كتابات الباحثين المُحْدَثين، أن هناك اتفاقاً تامّاً بينهم، وإلحاحاً مستمرّاً على تأكيد أن الإسلام دين يشيد بالعقل، ويحث على إعماله، ويعلي من شأنه، ولا يتعارض معه بحال من الأحوال؛ مما يدفعنا إلى القول بأن مثل هذا الإقرار النظري لو تمت مراعاته بدقة والتزام كاملين؛ لما كان للمشكلة وجود أو أساس أصلاً، فما دام الإسلام كدين موحى به من الله لا يتعارض مع العقل وأحكامه، فافتراض وقوع تعارض بين النقل والعقل غير وارد، فضلاً عن أن نكد الذهن في تأصيل قانون يضبط التعامل معه.

وعلى سبيل التنزل، فليس أمامنا عند حدوث التعارض المتوهم بين الجانبين إلا أحد احتمالين: فإما أن النقل غير ثابت أو فُهم على غير وجهه، وإما أن حكم العقل غير صحيح لخلل في مقدماته أو نتائجه؛ وبذلك تتحول القضية بأكملها من كونها مشكلة تعارض بين النقل والعقل، إلى وضع آخر مختلف، وهو عدم ثبوت النقل، أو عدم الفهم الدقيق لمضمونه من جهة، أو عدم قطعية الدليل العقلي من جهة أخرى؛ مما أدى في النهاية إلى حدوث التعارض المتوهم بين الدليلين.

لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، وبقي الإقرار النظري عند الكثيرين خالياً من مضمونه، وعاد قانون التعارض الكلامي المشهور، وفكرة تقديم العقل على النقل، التي تبنتها طوائف من المتكلمين القدامى تطل برأسها من جديد؛ بل صار البعض يعدها من محاسن الإسلام، ويباهي بها أبناء الديانات الأخرى، ووجدت نفس الأسس المنهجية التي بُني عليها قانون التعارض القديم قبولاً وتبنياً صريحاً من قبل عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين.

وسوف نبدأ أولاً بعرض الموقف النظري للباحثين المُحْدَثين من علاقة الإسلام بالعقل كمدخل ضروري لا بد منه، قبل أن ننتقل إلى تفصيل قانون التعارض الذي يضبط العلاقة بين النقل والعقل عندهم، مع التركيز على أساسين منهجيين مهمين،

كان لهما أبرز الأثر في تشكيل مواقفهم، وهما: فكرة الدور، وحظ الدليلين النقلي والعقلي من القطعية والظنية.

أولاً: إلحاح الباحثين المحدثين على عناية الإسلام بالعقل وعدم التعارض معه

لا يستطيع منصف أن ينكر أو يجادل في أن العقل لم يلقَ من العناية، والثناء والتكريم، والمدح لأصحابه، والأمر بإعماله، في دين من الأديان، أو كتاب من الكتب السماوية، مثلما وُجد في القرآن، وتلك حقيقة من العسير التشكيك فيها، أو إثارة الغبش حولها؛ لأنها أشبه ما تكون بالحقائق الملموسة التي تعضدها وتشهد بصحتها - كما يشير العقاد[1] - أرقام الحساب، ودلالات الألفاظ، قبل الرجوع في تأييدها إلى المناقشات وأصول المذاهب، والتي كثيراً ما تتباين الآراء حولها.

وصحيح أنه قد يوجد في الأديان الكبرى وكتبها المقدسة - على حالتها الراهنة الموجودة بين أيدينا - إشارات ضمنية أو صريحة إلى العقل ودوره، ومدح أربابه، لكنها تأتي عرضاً ودون قصد، ولا يستطيع أحد أن يزعم أنها تمثل نهجاً ثابتاً ومطرداً، أو خطّاً أساسيّاً يمكن تتبع شواهده وآثاره، كما يلمح القارئ أحياناً شيئاً من التنقيص من شأن العقل ومكانته، أو التحذير من السير في ركابه.

أما إذا جئنا إلى القرآن؛ فيدرك المنصف بقليل من التأمل أن الأمر يختلف اختلافاً تامّاً؛ إذ لا يُذكر العقل والألفاظ المرادفة له، وأصحابه، ووظائفه إلا في معرض الإشادة والمدح، والتنبيه إلى أهمية إعماله والرجوع لمقتضاه، كما لا تقتصر الإشارة إلى وظيفة واحدة من وظائف العقل؛ بل تتسع لتشمل سائر وظائف الإنسان العقلية، على اختلاف أعمالها وخصائصها[2].

وقد تعددت الدراسات الحديثة[3] التي عرضت بتفصيل وإسهاب لمكانة العقل في

---

(١) انظر: العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٥.

(٢) المصدر السابق ص٥، ٦، ١٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب العقاد الآنف الذكر، ود. صلاح الدين المنجد «الإسلام والعقل على ضوء القرآن والحديث» دار الكتاب الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ود. محمد علي الجوزو «مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنَّة» دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٣م)، وفاطمة إسماعيل «النظر العقلي في القرآن الكريم» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٣م)، ومحمد الصايم «قيمة العقل في الإسلام» مكتبة الزهراء.

القرآن الكريم، ووظائفه، وإطلاقاته، ومجالاته، وحدود إعماله، والمواضع التي ذكر فيها، وأوجه ذكره، والمعاني المقصودة من ورائها، مع حصر الآيات وتبويبها، وليس شيء من هذا بموضع اهتمامنا الآن؛ وإنما يعنينا رصد ظاهرة الحرص الشديد واللافت للنظر من الباحثين المُحْدَثين على إبراز تلك السمة، ومحاولة البحث عن الأسباب التي حدت بهم لذلك، ثم علاقة هذه الظاهرة بحجية الدليل العقلي من جهة، وعلاقته بالنقل من جهة أخرى.

ويمكن أن نشير إلى **أربعة أسباب رئيسية** اجتمعت معاً لتدفعهم إلى ذلك؛ وهي ما يلي:

أولاً: بيان التوافق التام بين حقائق الإسلام ومقررات العقل البشري، وعدم التعارض بينهما مطلقاً، وتوظيف هذه الحقيقة في عرض الإسلام بصورة تناسب فكر أبناء العصر الحديث، الذين لا يقبلون ما يتناقض مع العقل، لا سيما مع الإنجازات الهائلة، والكشوفات المتوالية التي توصل إليها العقل الإنساني، وتفضيل الإسلام من هذه الجهة على غيره من الأديان؛ حيث يعد الطابع العقلي المميز له أكبر حافز للإيمان به عند سائر البشر.

ثانياً: التأكيد على أن الاعتماد على العقل، والتعويل عليه في مجال الاستدلال، ليس أمراً مبتدعاً، أو مسلكاً مخالفاً للشرع؛ بل القرآن ـ وهو أصل الأصول ـ يدعو إلى ذلك، ويحث المسلمين جميعاً عليه، فالآخذ به ممتثل لأمر الشرع، بينما المُعْرِض عنه واقع في المخالفة الصريحة؛ ومن ثم يستفاد من ذلك أن الاستدلال بالعقل ليس حكراً على الفلاسفة والمعتزلة وحدهم، ممن يُنْظَرُ إليهم بعين الشك والارتياب؛ وإنما هو من صميم الدين، ونوع من الالتزام التام بتعاليمه.

ثالثاً: الرد على الجامدين والمقلدين، ممن يتوجسون خيفة من النظر العقلي أو الاجتهاد، ويعكفون دائماً على ما قاله الأولون؛ بحجة أن إعمال العقل يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في الابتداع؛ بل ربما خرج به من الملة، فتأتي تلك النصوص القرآنية لتدين صنيعهم، وتدل على بطلانه ومخالفته لمقصود الشرع، الذي أمر باستخدام العقل، ونهى عن تعطيله.

رابعاً: تفنيد شُبه المستشرقين ومن تابعهم، في الزعم بأن الإسلام دين جامد، يعوق الفكر، ويحجر على العقل، ويعادي الإبداع، وهو السبب الأساسي الذي أدى إلى عجز العقلية الإسلامية عن التجديد، وعقمها عن الابتكار في شتى المجالات.

وفي ظل العوامل السابقة، جاءت محاولات الباحثين المُحْدَثين؛ لإظهار الملمح العقلي في الإسلام والقرآن، وقد بدأت في وقت مبكر مع اشتداد الهجوم الاستشراقي، وكان أكثر من عُني بها مدرسة الأفغاني ومحمد عبده بتلاميذها المتعددين؛ نظراً للنزعة العقلية البارزة عندهم، واحتكاكهم بالغرب وأفكاره.

ثم أخذ هذا الاهتمام صورة أخرى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلامذته من دارسي الفلسفة الإسلامية؛ حيث صارت هذه المسألة تُذكر في سياق إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، وأنها ليست مجرد أمشاج وأخلاط مقتبسة من الفكر الوافد، وأن فكر المسلمين جاء نتيجة دعوة دينهم وقرآنهم للنظر العقلي، والحث البالغ عليه.

١ ـ وإذا ما استعرضنا نماذج من هذا القبيل، بادئين بأحد رواد الاتجاه العقلي؛ وهو جمال الدين الأفغاني؛ فسوف نجده يعقد مقارنة بين عناية الإسلام بالعقل وتعويله عليه، وبين موقف الأديان الأخرى، ويخلص منها إلى أن الإسلام ينفرد عن غيره «بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون، وتبكيت الخابطين في عشواء العماية، والقدح في سيرتهم، هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم العقل»(١)، ولا يوجد دين آخر يساوي الإسلام أو يقاربه في هذه المزية، ولعل غير المسلمين يعترفون له بذلك.

ولما احتوت الأديان الأخرى على ما يصعب على العقل التسليم به، أجمع أهلها على الإيمان دون بحث، مع أن العقل مشرق الإيمان، فمن تحول عنه فقد دَابرَ الإيمان(٢).

والقرآن في رأي الأفغاني هو أول من دلنا على الوصول إلى الحقائق بالطريقة الفلسفية؛ وهي «لِمَ» و«لماذا» لأن معظم آياته واردة على طريقة: لِمَ كان الأمر كذا؟ ولماذا كان كذا؟ مع حث المخاطَبين على البحث عن الجواب المعقول على تلك الأسئلة، وليست الفلسفة في حقيقتها سوى ذلك(٣).

وتتكرر عند محمد عبده فكرة المقارنة بين موقف الأديان السابقة من العقل

---

(١) جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» ص١٠٢.

(٢) المصدر السابق ص١٠٢، ١٠٣.

(٣) انظر: عبد القادر المغربي «جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث» ص٥.

وموقف الإسلام منه(١)؛ فتلك الأديان لم تعول كثيراً على العقل أو تعتمد عليه؛ بل كثيراً ما صرح رؤساؤها بأن الدين عدو العقل، سواء في مقدماته أم نتائجه، وجل استدلالهم كان قائماً على التأويل أو الإدهاش بالمعجزات، أو الإلهاء بالخيالات، وظل الأمر كذلك حتى جاء القرآن، فنهج بالدين منهجاً لم يُسبق إليه؛ فأعلى من شأن العقل وعول عليه، وأمر بالاستفادة من ثماره(٢).

وعناية الإسلام بالعقل في رأيه ليست مسألة عارضة أو فرعية؛ بل هي من ثوابت الإسلام وقواعده الأساسية؛ ففي تعداده لأصول الإسلام جعل أول تلك الأصول «النظر العقلي لتحصيل الإيمان»، فالنظر العقلي هو أول أساس وُضع عليه الإسلام، وهو وسيلة الإيمان الأساسية، وحينما دعا الإسلام إلى الإيمان بالله ومعرفته لم يعول إلا على تنبيه العقل البشري، وتوجيهه إلى النظر في الكون، ولم يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي الذي أطلق له المجال واسعاً؛ ليجري في سبيله الذي سَنَّته له الفطرة دون تقييد أو منع(٣).

والأصل الثاني للإسلام هو «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض»، وفي سبيل تقرير هذا الأصل ساق محمد عبده عدة أسس حكى اتفاق المسلمين جميعاً عليها، ومن أهمها: أنه تقرر عند المسلمين كافة، ووقع الاتفاق بينهم على أن هناك من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم؛ فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل.

وأخيراً، فقد اتفق أهل الملة الإسلامية - إلا قليلاً ممن لا ينظر إليهم - على أنه إذا تعارض العقل والنقل؛ أُخذ بما دل عليه العقل، ويبقى في النقل أحد طريقين، فإما التفويض، وإما التأويل(٤).

وأقول: إنه لا يخفى ما في نقل الإجماع، أو حتى ما يشبه الاتفاق على بعض هذه الأسس من نظر وتعميم غير مقبول، ويزداد الأمر غرابة حينما يصدر عن رجل مثل محمد عبده، كان له موقف متشكك من الإجماع وإمكانية وقوعه، ذكرناه تفصيلاً فيما مضى.

---

(١) see: Trevor Gassick: Major themes in modern Arabic thought, p. 33.

(٢) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٧، ٨.

(٣) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٠، ٥٨.

(٤) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩، ١٠، و«الإسلام والنصرانية» ص٥٩.

وأيّاً ما كان الأمر، فالمهم هو أن محمد عبده يخلص إلى أن الإسلام بهذه القواعد المشار إليها آنفاً قد مهد بين يدي العقل كل سبيل، وأزال من طريقه العقبات، ووسع من مجاله إلى غير حد[١].

ومن تلامذة محمد عبده يصف رشيد رضا الإسلام بأنه دين العلم والحكمة، والحجة والبرهان، والعقل والفكر، وليس في عقائده شيء يحكم العقل باستحالته أو امتناعه؛ وإنما فيه أخبار عن عالم الغيب، لا يستقل العقل بمعرفتها؛ لكنها جميعاً من الممكنات، ولا تتعارض مع العقل بحال[٢].

وقد جاء القرآنِ ملحّاً أشد الإلحاح على النظر العقلي والتفكر والتدبر والتذكر، فما من أحد يقرأ منه قليلاً، إلا ويرى آيات الكون معروضة عليه بإبداع وإتقان، ومقرونة بالحث على النظر فيها واستخراج أسرارها، ولا شك أن إكثار القرآن من الحديث عن شيءٍ ما دليل على تعظيم شأنه، ورفع مكانته، ووجوب الاهتمام به، ويزداد الأمر وضوحاً إذا علمنا أن القرآن خاطبنا بهذه الأمور، في الوقت الذي كانت تقاليد أهل الكتاب وسيرتهم العملية متفقة على أن العقل والدين ضدان لا يجتمعان، وكل ما يستنبطه العقل خارجاً عن نصوص الكتاب المقدس باطل، ولا يُلتفت إليه[٣].

لكن هذه العناية العظيمة التي أولاها الإسلام بالعقل، لا تستلزم عند رشيد رضا الموافقة على مسلك بعض الفرق الإسلامية، التي غالت في دور العقل ووظيفته ومجالات عمله؛ ولذا نراه ينتقد صنيع المستشرق «لوثروب ستودارد» صاحب كتاب «حاضر العالم الإسلامي» حينما ذهب إلى تفضيل المعتزلة على غيرهم من أهل السُّنَّة وطوائف المسلمين الأخرى؛ لأنهم أرجعوا كل شيء في الدين إلى أصول العقل.

ويرد عليه رشيد بأن الإسلام دين العقل حقّاً دونما شك أو جدال، ولكن ما فعله المعتزلة من الغلو في مكانة العقل، وتقديمه على النقل لم يكن في صالح الدين؛ بل عاد عليه بالضرر، كما أن تمسك أهل السُّنَّة بالعقائد الثابتة في الكتاب والسُّنَّة لا يعني أنهم ضد العقل، أو مهملون له[٤].

---

(١) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص٥٩، ٦٠.
(٢) انظر: رشيد رضا «الوحي المحمدي» ص١٩٥ ـ ٢٠٣، و«عقيدة الصلب والفداء» ص٢٦.
(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٢٠٨/١).
(٤) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٢٥/٢٦ ـ ٢٢٧).

ومن الملاحظات التي تجدر الإشارة إليها أن الاهتمام بقضية العلاقة بين الإسلام والعقل قد دفع بعض المتأثرين بفكر محمد عبده إلى تأليف كتب مستقلة في بيان عناية الإسلام بالتفكير والحرية وإعمال العقل.

ومن أشهر هذه الكتب كتاب «الإسلام دين الفطرة والحرية» لعبد العزيز جاويش، وهو يقصد بالحرية هنا حرية الفكر والاعتقاد، وقد عقد فصلاً مطولاً بعنوان «أثر القرآن في تحرير الفكر البشري»[١]، بدأه باستعراض التاريخ المظلم للبشرية قبل الإسلام، وما كان يحدث من اضطهاد للفكر والتضييق على أصحابه، وصل إلى درجة التنكيل والقتل، ثم جاء الإسلام فحرر العقل من إساره[٢] «ولم يذر وسيلة يتوصل من خلالها إلى إنعاش العقل، وتحرير الفكر إلا تذرع بها، فهو إذا تحاكم فإلى العقل، وإذا حاج فبحكم العقل، وإذا سخط فعلى معطلي العقل، وإذا رضي فعن أولي العقل»[٣]، وفي جداله مع المخالفين لم يقارعهم إلا بالبرهان، ولم يَدْعُهم إلا إلى البحث والنظر.

كذلك خص العقاد هذه القضية بكتاب مستقل؛ هو «التفكير فريضة إسلامية» وقرر في أوله أن من أبرز مزايا القرآن التي ينفرد بها عن الأديان الأخرى، التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة والتبعة والتكليف، وهي مزية تَثْبُتُ من مجرد مطالعة الكتاب، واستعراض سوره وآياته، ثم عدَّد أوجه مدح القرآن للعقل، وشمول خطابه لكل وظائف العقل، فهو يخاطب العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، ولا يذكره بصورة عارضة أو مقتضبة؛ بل يذكره على سبيل القصد والتفصيل، بما لا نظير له في كتاب آخر[٤]، وعناية القرآن بالعقل لم تكن مصادفة؛ وإنما هي نتيجة حتمية تستلزمها طبيعة الدين الإسلامي، ولباب جوهره؛ بحيث يتوقعها كل من عرف كنه الإسلام من جهة، وتقديره البالغ للإنسان وكرامته من جهة أخرى[٥].

٢ ـ ويشترك أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي مع أصحاب النزعة العقلية في

(١) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٠٥ ـ ١٩٤.
(٢) المصدر السابق ص١٠٦ ـ ١٣١.
(٣) المصدر السابق ص١٣١.
(٤) انظر: عباس محمود العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٥ ـ ١٨.
(٥) المصدر السابق ص١٩.

إبراز عناية الإسلام بالعقل وعدم التعارض معه، وحينما عدَّد محمد فريد وجدي مقاصد القرآن، جعل من أهمها إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد(١)، كما انتقد تشبث طه حسين الشديد، وإسرافه في الإعجاب بمنهج ديكارت العقلي، مع أنه يظهر بقليل من التأمل أن كل ما اشتمل عليه من حق؛ قد تضمنه القرآن بصورة أكثر دقة وانضباطاً(٢).

فإذا كان من أسس هذا المنهج الذي يدعو إليه طه حسين عدم التقيد بمذهب السابقين؛ لأن لهم ما رأوا ولنا ما نرى؛ فالله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤] وإذا كان المطلوب هو عدم مشايعة الظنون والأوهام؛ فالله تعالى يقول: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦] وإذا كان المطلوب قبول الحقيقة بغض النظر عن جنسيات وقوميات أصحابها؛ فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

ومن نفس الاتجاه يرى طنطاوي جوهري أن القرآن أعظم معجزة جاء بها الرسول؛ لأنه راجع إلى العقل والفكر، وهو الباقي لآخر الزمان، بخلاف الآيات الحسية، فإن إيمان الأمة إذا توقف عليها دلَّ ذلك ـ في رأيه ـ على انحطاط أفكارهم، ونكوصهم وضعفهم عن فهم دينهم(٣).

وإنما كان اعتماد الإسلام على العقل والنظر؛ لأن تصديق الأنبياء يتوقف على المعجزات، وصدق المعجزة يتوقف على أن الله هو فاعلها ومجريها على أيدي الرسل، مما يعني أن الإيمان بالأنبياء متوقف على إثبات أن للعالم إلهاً موجوداً، عالماً، مريداً، قادراً، وكل ذلك لا يُعلم إلا عقلاً، فالنبوة لا تُعرف إلا بالعقل، ولا يصح أن يأتي الدين مطلقاً بشيء يناقض العقل أو يخالفه؛ لأن تكذيب العقل يرجع إلى الدين الذي ثبت من طريقه بالنقض، وإذا سقط العقل سقط الدين بسقوط أساسه(٤).

---

(١) انظر: فريد وجدي «الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن» ص٣، و«الإسلام دين عام خالد» ص٣٥ ـ ٤٢.

(٢) انظر: فريد وجدي «نقد كتاب الشعر الجاهلي» ص١١ ـ ١٣.

(٣) انظر: طنطاوي جوهري «نظام العالم أو الحكمة الإسلامية العليا» (٤٥٦/٢).

(٤) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١٦٢/٧).

ويبدو واضحاً تأثر طنطاوي جوهري في كلامه هذا بفكرة الدور والأسس التي قامت عليها، وفي كثير مما قاله مجال للنظر والانتقاد، سوف نعرض له فيما بعد حينما نتكلم عن فكرة الدور إن شاء الله تعالى.

٣ ـ كذلك حرص نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي على تأكيد عناية الإسلام بالعقل والحث على إعماله، وهو أمر يتماشى مع طبيعة المنهج الكلامي وتعويله على العقل في نصرة العقائد الثابتة شرعاً، ومن ثَمَّ نجد مصطفى صبري يشيد بموقف الإسلام من العقل، ويجزم بأنه فاق سائر الأديان الأخرى في هذا الجانب؛ فالإسلام «دين معقول، تأتلف عقائده بالعقل، وتستند إلى المعقولات، والمستحيل عند العقل مستحيل في الإسلام»(١).

بل إن الإسلام يبدو من فرط عنايته بالعقل وكأنه علم من العلوم، وقد كان ذلك كله دافعاً لعلماء المسلمين أن يرفعوا من راية الحرية الفكرية، قبل أن تتخلص الأمم الغربية ومفكروها من أسر الاحتكارات الدينية بقرون طويلة؛ مما يجعل من غير المقبول بحال أن يتحدث أحد عن تضييق الإسلام على العقل أو حجره عليه، وإلا «فأي دين منح الباحثين في عقائده وأحكامه حرية الوزن بميزان العقل كما منح دين الإسلام؟! وأي دين غير الإسلام استنبطوا من كتابه وسُنَّته علوماً وقوانين موضوعة ومكشوفة أمام علماء الدين من كل ملة؟! فهل تصح الشكاية عن الاحتكار الديني في الإسلام؟»(٢).

وحتى لا يُفهم من هذا الكلام عكس المقصود منه، ويتصور البعض أنه يسوغ إطلاق العنان للعقل دون قيود أو ضوابط؛ فإن مصطفى صبري ينبه إلى أن معنى وصف الإسلام بكونه دين العقل، أنه يتفق مع حقائق العقل، ولا يناقضها أو يخالفها؛ كالنصرانية مثلاً، وليس المراد بذلك أن الإسلام دين اخترعه العقل أو أنشأه من العدم(٣).

ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضاً يصف يوسف الدجوي الإسلام بأنه دين الدليل والبرهان؛ حيث يحث العقول على النظر في الكائنات، ويدعوها إلى التأمل في الآيات، وتعاليمه مبنية على أساس متين من الحكمة، ومبادئه عقلية بحتة، لم

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/٣٨، ٣٩).

(٢) مصطفى صبري «مسألة ترجمة القرآن» ص٨٦، ٨٧.

(٣) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٣٢١).

يدخلها شيء من الأوهام والخرافات؛ بل أسست على صرائح العقول التي تثبت في كل زمان، وتصلح لكل قوم، وحتى ما كان معدوداً من قبيل الأحكام التعبدية في العصور الماضية، ويكتفى بتقريره والاستدلال عليه دون كد الذهن في البحث عن علته؛ فقد توصل العقل الحديث إلى طرف من الحكمة في تشريعه[(١)]، وبالجملة فلا يوجد كتاب حذَّر أتباعه من التعويل على الظن والتقليد، وعدم استعمال العقل والنظر مثل القرآن الكريم[(٢)].

وأعتقد أن النماذج السابقة تكفي لإعطاء صورة واضحة لمواقف الباحثين المُحْدَثين من هذه القضية، وإن كانت تبقى أقوال أخرى كثيرة نكتفي بمجرد الإشارة إليها لكل من محمد الخضر حسين[(٣)]، ومحمود شلتوت[(٤)]، وأحمد أمين[(٥)]، وعبد المتعال الصعيدي[(٦)]، وعلي حسب الله[(٧)]، وحسن البنا[(٨)]، ود. محمد غلاب[(٩)]، ود. محمود قاسم[(١٠)]، ومحمد الغزالي[(١١)]، وجميعها تتفق على أن الإسلام عُني بالعقل أبلغ عناية، ومدح أصحابه، وأعلى من شأنه، وأمر بإعماله، وحذر من إهماله أو الإعراض عنه.

وربما كان عذرنا في إطالة الوقوف عند هذه القضية بعض الشيء مع كونها من قبيل الثوابت التي لا يستطيع أحد النزاع حولها ـ هو أنها تعتبر بمثابة رد قوي واعتراف صريح وقاطع، سوف يفيدنا كثيراً في إثبات عدم صحة قانون التعارض القائل بتقديم العقل على النقل، والذي تبناه عدد ممن عرضنا لأقوالهم آنفاً.

لكن من المهم قبل أن نغادر هذه المسألة أن نذكر موقفاً مغايراً انتقد صاحبه

---

(١) انظر: يوسف الدجوي «رسائل السلام وسبل الإسلام» ص٨، ١٢، ١٩، ٢٥.
(٢) انظر: يوسف الدجوي «رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص١٤٧.
(٣) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» ص٢٧، ٣٥.
(٤) انظر: محمود شلتوت «منهج القرآن في بناء المجتمع» ص٤٧ ـ ٥٢.
(٥) انظر: أحمد أمين «فجر الإسلام» ص١٤٣، ١٤٤.
(٦) انظر: عبد المتعال الصعيدي «الأزهر وكتاب دراسات قرآنية» ص٧٦، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
(٧) انظر: علي حسب الله «في علم التوحيد» ص١٠١.
(٨) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٢٩٣.
(٩) انظر: د. محمد غلاب «هذا هو الإسلام» ص٣٦، ٣٧.
(١٠) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٦٣.
(١١) انظر: محمد الغزالي «مائة سؤال عن الإسلام» ص١٩٠، ١٩١.

النزعة السابقة التي ألح أصحابها على إبراز عناية الإسلام بالعقل، ورأى فيها ما يستحق التعقب والنظر، وهو موقف د. عبد الحليم محمود في كتابه «الإسلام والعقل».

وقد بدأ أولاً بتحليل مقصود المؤكدين على عناية الإسلام بالعقل؛ حيث لاحظ أنه «يحلو لكثير من الناس أن يتحدث عن موقف القرآن من العقل، ويذكر في بحثه أو محاضرته أن القرآن هو كتاب العقل، وأنه بأكمله دعوة صارخة لتحرير العقل من عقاله، وأنه يدعونا بعبارات تختلف في أسلوبها، وتتحد في معناها إلى استعمال العقل ووزن كل شيء بميزانه، وأنه يترك لنا الحرية في أن نعتقد ما يرشد إليه عقلنا، وأن نتبع السبيل الذي ينيره منطقنا أو يهدينا إليه تفكيرنا، وهم في هذا يؤمنون في إخلاص أنهم يخدمون الدين بموقفهم، ويؤيدون القرآن بإيمانهم، ويعتبرون ذلك نسقاً فريداً في المذاهب، ونمطاً من سعة الأفق لا تصل إلى سموه العقائد السابقة أو المعاصرة»[(١)].

وفي سبيل تأكيد فكرتهم يستدلون بالعديد من آيات القرآن الكريم، مع الاستشهاد بموقف المسلمين عبر التاريخ الفكري الطويل، وما أبدعوه من نظريات ومناهج وفلسفات[(٢)].

ويتساءل د. عبد الحليم محمود عن المعنى الذي يقصدونه من وصفهم للإسلام بأنه دين العقل، وهو يجيب بأنهم يعنون بذلك احتكامه إلى العقل، وتحكيمه في المسائل والمبادئ والقواعد، وهذا يؤدي لا محالة إلى أن يكون العقل هو القائد وليس الدين، وفي ذلك قلب للأوضاع وانحراف عن الصراط المستقيم[(٣)].

والمنهج الصحيح في نظره هو أن القرآن قد جاء هادياً للعقل، ومشتملاً على الحق التام في مسائل العقيدة والغيبيات، ومسائل الأخلاق والقيم، ومقاييس الخير والشر، ومسائل التشريع من تحليل أو تحريم، ودور العقل في ذلك كله هو التسليم والانقياد، والخضوع للشرع.

وأما ما ورد من نصوص تأمر بالنظر والتدبر؛ فالمراد بها الاعتبار؛ أي: الفكر لمعرفة أن ما أنزله الله هو الحق، وإلا فإن الله سبحانه لم يوحِ برسالته إلى الإنسان

---

(١) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٥.

(٢) المصدر السابق ص١٥ ـ ١٧، وانظر: «فلسفة ابن طفيل» ص٣٧.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧.

ليبحثها ويبدي فيها رأيه نفياً أو إثباتاً، وسلباً أو إيجاباً، ويبقى مجال الطبيعة والكون من سماء وأرض وجبال ومادة وطاقة واسعاً فسيحاً ومتروكاً للإنسان؛ كي يدرسه في مصنعه ومعمله، وبآلاته وأدواته، وقد حثه الإسلام على استعمال عقله، وبلوغ أقصى درجات الإتقان ومراتب الإحسان[١].

فهذا هو المعنى الدقيق لكون الإسلام دين العقل، لا ما يظنه البعض من إطلاق العنان للعقل ليخوض في كل المجالات والقضايا، دونما رقيب، أو دونما قيد أو حد، وإذا كان تفكير الإنسان محدوداً جدّاً، ولا يمكنه أن يتصور الغيبيات تصوراً صحيحاً؛ بل المشاهَد أن ما يأتي به مجرد خرافات وأباطيل، فكيف مع ذلك يمكننا تصور أن الدين يقر حرية الرأي في هذا المجال أو يدعو إليها، كما يتصور البعض[٢]؟!

ومن الواضح أن موقف د. عبد الحليم محمود هذا ينطلق من منهجه الصوفي الذي يشكك في جدوى الاعتماد على العقل كمصدر أساسي في مجالات العقيدة والأخلاق، ويُعوَّل على البصيرة والكشف والإلهام كوسيلة أساسية للوصول إلى المعرفة الصحيحة في هذه المجالات، كما فصلنا ذلك فيما مضى؛ لكنه مع تبنيه لهذا الموقف لا يقر بأي حال القول بأن الإسلام يعادي العقل، أو يمكن أن يتعارض معه.

والذي نخلص به مما سبق: هو وجود اتفاق نظري بين الباحثين المُحْدَثين على استحالة وقوع أي نوع من أنواع التعارض الحقيقي بين ما جاء به الوحي، وبين مقررات العقول الثابتة والصحيحة، ويبقى من المتعين علينا أن نبحث في مدى تطابق هذا الموقف النظري مع الموقف التطبيقي الذي سلكوه في قضية العلاقة بين العقل والنقل.

ثانياً: قانون التعارض بين النقل والعقل عند الباحثين المُحْدَثين:

كان المتوقع بعد إلحاح الباحثين المُحْدَثين المستمر على إبراز عناية الإسلام بالعقل والإشادة به، ومدح أصحابه، وعدم التعارض معه؛ ألا توجد لديهم أدنى

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٣٠، و«فلسفة ابن طفيل» ص٣٨.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «فلسفة ابن طفيل» ص٤٣.

مشكلة في قضية العلاقة بين النقل والعقل؛ إذ كيف يُتصور أن ديناً كالإسلام ـ حث على إعمال العقل، وأثنى على أربابه ـ يمكن أن يتعارض معه، أو تشتمل مصادره الأساسية ـ وهي القرآن والسُّنَّة ـ على حقيقة تتناقض مع مقررات العقل الصحيح؟

لكن التسليم النظري بتوافق الإسلام مع العقل، واعتبار ذلك من أعظم ميزاته التي فاق بها الأديان الأخرى، لم يمنع البعض من افتراض حدوث تعارض بين دليل نقلي ودليل عقلي؛ ومن ثم بدأ البحث عن قانون للتعارض يضبط تلك الحالة، ويؤصل لقاعدة مطردة تمثل مخرجاً من ذلك التعارض المتوهم أو المزعوم.

وهذا الحال نفسه هو الذي وُجد عند المتكلمين القدامى، فمع تأكيدهم على استحالة التعارض الحقيقي بين النقل والعقل في نفس الأمر، برز لدى الكثيرين منهم ـ لا سيما المعتزلة ومتأخري الأشاعرة ـ قانون للتعارض يقضي بأنه إذا تعارض النقل والعقل قُدِّم العقل على النقل، ويبقى في التعامل مع النقل واحد من طريقين: فإما التفويض، وإما التأويل.

وبإزاء هذا القانون الكلامي المقر ابتداء بوجود إمكانية للتعارض بين الدليلين؛ ومن ثم تقديم العقل على النقل، نجد عند ابن تيمية[1] وابن القيم[2] طريقة أخرى في التعامل مع المشكلة برمتها، وتعتمد هذه الطريقة في أساسها على النفي الحاسم لوجود أي وجه للتعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، ثم إذا افتُرض وحدث تعارض في الظاهر، وليس في الحقيقة ونفس الأمر، فمناط الترجيح حينئذ هو حظ كلا الدليلين من القطعية والظنية، وليس كون أحدها عقلياً والآخر نقلياً.

وبموجب هذا التكييف الجديد للمشكلة، يصاغ قانون التعارض ـ على فرض حدوثه ـ بطريقة مخالفة للصياغة الكلامية، فإذا افتُرض وتعارض دليلان سمعيان أو عقليان أو أحدهما سمعي والآخر عقلي؛ فإما «أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر؛

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٧٩، ٨٠).

(٢) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ٧٩٧).

للزم الجمع بين النقيضين وهو محال، بل كل ما يُعتقد تعارضه من الدلائل التي يُعتقد أنها قطعية، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو ألا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين، وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر؛ فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي؛ فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين، فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيّاً أو عقليّاً»(١).

وهكذا يتبين لنا أن المتقدمين قد اتخذوا أحد موقفين في قضية التعارض، وبناء على كلا الموقفين تمت صياغة قانون لحل المشكلة، إما بجعل جهة التقديم هي وصف الدليل بالقطعية أو الظنية، وإما لكونه نقلاً أو عقليّاً، ويعنينا الآن أن ننظر في مواقف الباحثين المُحْدَثين من هذه القضية، والقانون الذي ساروا عليه عند حدوث التعارض، وهل احتذوا حذو السابقين باختيار أحد الموقفين المذكورين، أم أتوا بحل جديد للمشكلة؟

ومن خلال تتبع كتابات الباحثين المُحْدَثين، يمكننا أن نمايز بين رأيين متباينين في نقطة البدء، وطريقة التعامل مع هذه القضية:

الرأي الأول: اختار أصحابه المسلك الكلامي العقلي، وذهبوا إلى تقديم العقل على النقل عند التعارض، ولجئوا إلى تأويل النصوص الشرعية؛ كي تتوافق مع ما انتهى إليه العقل.

الرأي الثاني: رفض أصحابه المسلك السابق بشدة، وانتقدوا القائلين به، وذهبوا إلى استحالة التعارض بين النقل والعقل ابتداء، فضلاً عن أن يقال بتقديم العقل على النقل.

وقد تبنى الرأي الأول عدد غير قليل من الشخصيات التي تنتمي إلى عدة اتجاهات فكرية، وهي: الاتجاه العقلي، والاتجاه العلمي التجريبي، والاتجاه الكلامي، وسوف نحاول أن نسوق عدة نماذج تعبر عن كل اتجاه منها:

١ ـ فمن الاتجاه العقلي نلاحظ اختلاف آراء الدارسين في تحديد موقف رائد هذا الاتجاه محمد عبده من قضية العلاقة بين النقل والعقل؛ حيث مالت طائفة منهم

(١) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٧٩، ٨٠).

إلى أنه سعى للتوفيق بين الدليلين، وإزالة التعارض المتوهم بينهما، ولم يَملْ بالكفة إلى أحدهما على حساب الآخر، ويُشبه البعض صنيعه هذا بصنيع ابن رشد أو ابن تيمية، وممن قال بذلك الرأي الدكتور محمد البهي(١)، والدكتور محمود قاسم(٢)، وغيرهما(٣)، كما وصفه بعض المستشرقين بأنه من رواد الدعوة للتوفيق بين الدين والعقل(٤).

وهناك فريق آخر رأى أن محمد عبده لم يقتصر على التوفيق بين الدليلين فحسب؛ بل مال إلى جانب العقل على حساب النقل، وجعل للعقل الأولوية في قيادة الفكر وتأسيس الاعتقاد، وقدَّمه على النقل عند التعارض، وقد ذهب إلى ذلك كثيرون من أمثال: عبد المتعال الصعيدي(٥)، ود. سليمان دنيا(٦)، وسيد قطب(٧)، وعبد الجواد سليمان(٨)، والدكتور عبد الحليم محمود(٩)، والدكتور أحمد فؤاد الأهواني(١٠)، والمستشرق هنري لاوست(١١)، وتشارلز آدمس(١٢)، وغيرهم.

ولا يسع الواقف على هذا الاختلاف في تحديد موقف محمد عبده سوى الرجوع إلى كتابات ونصوص الرجل نفسه؛ للخروج بتصور دقيق لحقيقة الرأي الذي تبناه في هذه القضية، مع ضرورة التنبيه إلى أنه لا يكفي التعويل على نص أو أكثر يؤكد فيه عناية الإسلام بالعقل، واستحالة التعارض معه.

فهذا الإقرار النظري لم يجادل فيه أحد؛ وإنما المحك الحقيقي يتمثل في الرأي،

---

(١) انظر: د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث» ص١٣٣ ـ ١٣٦.
(٢) انظر: د. محمود قاسم «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» ص٢٩.
(٣) انظر: د. منى أبو زيد «منهج محمد عبده في دراسة العقيدة» مجلة المسلم المعاصر، العددان (٧٥، ٧٦).
(٤) see: Kenneth Cragg: Islamic surveys p. 37.
(٥) انظر: عبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٥٣٨.
(٦) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٩، ٢٥، ٢٦، ٥٨ ـ ٦٤).
(٧) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٨.
(٨) انظر: عبد الجواد سليمان «الشيخ محمد عبده إمام المجددين» ص٣٥ ـ ٣٧.
(٩) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٤٠، و«الحمد لله هذه حياتي» ص١٣٠.
(١٠) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني «مجلة الثقافة» العدد (٤٠٥) (أكتوبر ١٩٤٦م) ص٢١.
(١١) انظر: هنري لاوست «شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية» (٣/ ٦٢) ترجمة: محمد عبد العظيم علي.
(١٢) انظر: تشارلز آدمس «الإسلام والتجديد في مصر» ص١٢١، ترجمة: عباس محمود.

أو القانون الذي ارتآه واجب الاتباع، إذا افتُرض وحدث تعارض بين الدليلين، وهل يقول حينئذ: إن وقوع التعارض ممتنع، وسبب توهمه هو خطأ في الفهم، وعدم صحة النقل أو العقل، والعبرة في تقديم الدليل هو كونه قطعيّاً يقينيّاً، أم يفعل مثلما فعل جمهور المتكلمين، ويذهب إلى تقديم العقل، والنقل؛ إما أن يُؤوَّل وإما أن يُفوَّض؟

ولمحمد عبده نصوص كثيرة يقرر فيها ـ كما ذكرنا من قبل ـ توافق الإسلام مع العقل، وعدم التعارض معه؛ فالإسلام «دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه»[(١)].

وإذا كان القائمون على علم تقرير العقائد، وبيان ما جاءت به النبوات في الأمم السابقة، قلما ينحون نحو الدليل العقلي؛ بل كثيراً ما صرحوا بأن الدين عدو العقل في نتائجه ومقوماته، فإن القرآن جاء بنهج جديد؛ خاطب فيه العقل، واستنهض الفكر، وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل[(٢)].

كذلك ينقل محمد عبده إجماع المسلمين على أن «الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»[(٣)].

ويحكي رشيد رضا عن شيخه أنه كان «يقرر أن الدين فوق العقل ومعارفه الكسبية، ولكنه صديق له لا عدو، فهو يرشده إلى الكمال في معرفته، كما يرشد القلب أو الوجدان إلى الكمال في فضيلته، ولولا أن إرشاده للبشر من فوقهم لما أذعنوا له، ولما كان ديناً»[(٤)]، كما أن محمد عبده يشير إلى أن كل ما يثبت من العقائد بالعقل «لا يكون اعتقاده سبباً للسعادة إلا إذا أُيِّدَ بالشرع»[(٥)].

لكن من الواضح أن هذا الإقرار النظري يصطدم بمواقف أخرى أكثر صراحة، وأبلغ في الدلالة على المطلوب؛ لأنها تتعلق بالمحك الحقيقي للقضية، كما أشرنا منذ قليل؛ وهو الموقف من حدوث التعارض وطريقة التعامل معه، وهنا نجد محمد

---

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٢١.
(٢) المصدر السابق ص٩.
(٣) المصدر السابق ص١٠.
(٤) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١٠٥٣/١).
(٥) محمد عبده «رسالة العقائد المحمدية» الملحقة بآخر رسالة «الواردات» ص٢٧.

عبده يختار القانون الاعتزالي والقانون الأشعري كمخرج من حالة التعارض، ولا يكتفي بتبنيه لذلك القانون؛ بل يجعله أصلاً من أصول الإسلام، دلَّت عليه نصوص الكتاب والسُّنَّة، وبه فاق الإسلام الأديان الأخرى.

وقد حكى اتفاق أهل الملة الإسلامية سوى قلة ضئيلة على اختياره، فقال: «اتفق أهل الملة الإسلامية ـ إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ـ، على أنه **إذا تعارض العقل والنقل؛ أُخذ بما دلَّ عليه العقل**، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثاني: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة؛ حتى يتفق مع ما أثبته العقل، وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب، وصحيح السُّنَّة، وعمل النبي ﷺ، مُهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات؛ فاتسع له المجال إلى غير حدٍّ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا، وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم، إن لم يسعهم هذا الفضاء»[(١)].

وإضافة للنص السابق المصرح بقانون التعارض، تبنى محمد عبده عدة أسس منهجية ـ سوف نعرض لها فيما بعد تفصيلاً ـ وهي تؤول في نهاية الأمر إلى تقديم العقل على النقل؛ ومنها أن الدليل العقلي قطعي في دلالته على المطلوب بينما الدليل النقلي ظني، ومنها أيضاً أن العقل هو الذي أثبت صحة النقل، ولا يصح أن يعود الشيء على ما أثبته بالنقض والبطلان.

ويظهر هذا المعنى من تصريح محمد عبده بأن النظر العقلي هو الأساس الأول الذي وُضع عليه الإسلام، ولا يمكن تحصيل العقائد الأساسية؛ كوجود الله، وصدق الرسل، إلا عن طريقه[(٢)]، «فالعقل هو ينبوع الإيمان بالله، وعلمه، وقدرته، والتصديق بالرسالة، والنقل ينبوع له فيما بعد ذلك»[(٣)].

وبهذه القواعد يكون للعقل عند محمد عبده الأولوية، والتقديم، وقيادة الفكرة، فهو نقطة البدء التي ينطلق المكلف من خلالها لإثبات صحة أصول الاعتقاد، ثم يأتي دور النقل في مرحلة لاحقة، أو كما يقول محمد عبده: «الواجب على كل ذي عقل أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسبرها على وجه أدق بحسب طاقاته، ويقيم

---

(١) محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص٥٩، ٦٠.
(٢) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩.
(٣) محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص١٢٤.

البراهين القطعية على النفي والإثبات، ثم يأخذ ألفاظ الشرع مسلمة مقبولة، قائلاً: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] ولا يتعسف طريق التأويل»[١]، والعقل أيضاً هو الحاكم عند التعارض، ولأجل التوافق معه يُؤول النقل أو يُفوض.

وبعد محمد عبده نجد الكثيرين من أتباع مدرسته العقلية ينحون نفس المنحى، ويوافقون أستاذهم في القول بتقديم العقل على النقل عند التعارض، ومن هؤلاء عبد العزيز جاويش الذي وضع مجموعة من الأصول، رأى أن الإسلام في مجمله يقوم عليها، وتسري آثارها في مختلف أحكام الدين وفروعه، وقد أوصلها إلى أحد عشر أصلاً[٢]، يهمنا منها الأصل السادس؛ وهو «**تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض**»[٣].

وقد نقل جاويش كلام محمد عبده في تقرير هذا الأصل من كتابه «الإسلام والنصرانية» ثم علق قائلاً: «ولا يخفى أن تقرير هذا الأصل في الإسلام يدلك دلالة واضحة على أن الدين المحمدي لم يُلزم العقل أن يخالف ما يقتضيه نظره وبحثه؛ بل إنه فوق ذلك **قدمه في العمل والاعتماد على ظاهر المنقول**»[٤].

ولست أدري حقّاً كيف يُتصور أن ديناً من الأديان ـ أيّاً كان هذا الدين ـ يمكن أن يقول لأتباعه: إن العقل مقدم على ظاهر الوحي الذي جاءكم به نبيكم في العمل والاعتقاد؟ وإذا تعارض هذا الوحي مع العقل؛ فعوِّلوا على العقل، وأما النصوص وظواهرها فأمرها يسير؛ إذ باب التأويل واسع، وميدانه رحب وفسيح!

وإذا صرفنا النظر عن ذلك، وتساءل أحد مثلاً عن السبب في تقديم العقل على النقل عند التعارض، ولماذا لا يحدث العكس؛ فيُقدم النقل وتكون له الأولوية؟ وهنا يجيب عبد العزيز جاويش بذكر مجموعة من المسلمات والقواعد، يرى أنها تؤدي لزاماً للقول بتقديم العقل على النقل وليس العكس، **وهذه المسلمات** هي[٥]:

(أ) ليس في استطاعة العقل البشري، إذا قام عنده الدليل الصحيح على حكم، أن يرتاب فيه، أو يشكك في ثبوته.

---

(١) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/ ٥٠١، ٥٠٢).
(٢) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص٤٧ ـ ٦٠.
(٣) المصدر السابق ص٥٣.
(٤) المصدر السابق ص٥٣.
(٥) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٣٤ ـ ١٣٦.

(ب) ليس في مقدور العقل البشري التسليم بجواز صحة أمرين يتناقض أحدهما مع الآخر.

(ج) في حالة تعارض حكمين يعتمد أحدهما على الحجج القاطعة؛ فمن المستحيل تكليف العقل أن يغلب غير القطعي على القطعي.

(د) العقائد في الإسلام لا تكون بالجبر والإرغام، والله سبحانه أعدل وأحكم من أن يكلف الناس ما ليس في طاقتهم، أو أن يلزمهم الإيمان بما لم يهدهم إلى حجته، أو يكلف العقل الإيمان بما لا يعقل.

وأقول: إن القواعد السابقة صحيحة ولا غبار عليها؛ لكن ليس فيها ما يشهد أو يؤيد فكرة تقديم العقل على النقل، ومع ذلك فإن عبد العزيز جاويش يستخلص منها أن الإسلام بمقتضى كونه دين الفطرة، قد راعى هذه القضايا الفطرية، وجاء كتابه السماوي مصدقاً لها، وتوالى علماؤه على القول بها، ثم انتهى إلى رأي في غاية الغرابة؛ وهو أن علماء الإسلام وإن «اختلفوا بعض الشيء فيما عَنَّ لهم من الآراء تجدهم **أجمعوا على قاعدة: أنه يجب أن يؤول إلى حكم العقل من الشرعيات، ما ظاهره يخالف العقل**، وهل هذا إلا وقوف عند حدود المسلمات العقلية، ونزول على حكم الفطر البشرية؟!»[1].

وبهذا التعليل يصير القول بتقديم العقل على النقل محل إجماع بين كافة المسلمين ونزولاً على حكم الفطرة، ومسلمات العقل، وكأن كل الاتجاهات الفكرية أو العلماء المخالفين لهذه القاعدة، والمتبنين لوجهة مغايرة لها ـ خارجون عن مقتضى الفطرة والعقل والإجماع.

ولعل مما يبعث على التعجب والاستغراب ما نلاحظه من التناقض الظاهر بين موقف جاويش؛ بل موقف المدرسة العقلية الحديثة عموماً من الإجماع، والتشكيك الشديد في إمكانية وقوعه وتحققه، فضلاً عن التسليم بحجيته، ثم ادعاء وقوعه في مسألة كهذه لم يقع الإجماع عليها أصلاً؛ بل لا نبالغ ـ كما فعلوا ـ إذا قلنا: إن أكثرية علماء المسلمين على خلافها.

ومن أصحاب الاتجاه العقلي أيضاً يستنبط عبد المتعال الصعيدي من وصف الإسلام بأنه دين الفطرة والعقل، أن لدليل العقل فيه الأولوية والحكم على النقل،

---

(١) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٣٥.

حتى «**إنه إذا تعارض فيه دليل العقل ودليل النقل؛ وجب تأويل دليل النقل فيه، بما يوافق دليل العقل**»[١]، ولا يقتصر الأمر على مجرد تقديم العقل على النقل؛ بل لا بد في التعامل مع النقل من الرجوع إلى العقل، والنظر في مدى توافق أو اختلاف النقل معه، وإذا حدث شيء من ذلك كانت الحجة في العقل، وتصرف في النقل بالتأويل أو غيره[٢].

وانطلاقاً من هذا الأصل فلا معنى ـ من وجهة نظره ـ للتحرج من إعمال الرأي والنظر في الأحكام العملية أو **العلمية**؛ إذ بواسطة العقل يتم ترجيح عقيدة على أخرى، وتقديم دليل على آخر؛ وبناء على رأيه هذا ينتقد ابن دقيق العيد الذي ذهب إلى جعل الرأي هو المأموم، والنص هو الإمام، فترد المذاهب إليه، وترجع سائر الآراء المختلفة حتى تقف بين يديه، وهذا ما يعتبره عبد المتعال الصعيدي دعوة للأخذ بحرفية النصوص، والسير وراء نزعة الجمود، وهي مخالفة تمام المخالفة لمذهب من يجعلون «العقل هو الأصل، ويذهبون إلى أنه هو الإمام الأول؛ فيحملون النص عليه، ولا يحملونه على النص؛ لأن دلالة النص ظنية، ودلالة العقل قطعية، والواجب حمل الظن على القطع، لا حمل القطع على الظن»[٣].

وواضح ما في هذا الكلام من نزعة عقلية مسرفة، لا تكتفي بتقديم العقل على النقل عند التعارض؛ بل تجعل العقل هو الأصل والإمام الأول، والنص مجرد تابع، إن وافق العقل قُبل، وإلا تُصُرِّف فيه بأنواع التأويل المختلفة، ثم الأخطر من ذلك الدعوة إلى إعمال الرأي والنظر والاجتهاد في المسائل العلمية، وليس العملية فقط، وإطلاق القول بذلك دون قيود وضوابط.

كذلك يلحظ المطالع لكتاب عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» نزعة عقلية لا تخلو من غلو ومبالغة، فعلى الرغم من أن الكتاب يتناول أخبار الأنبياء والأمم السابقة، وهو مجال يعتمد بالكلية على صحة النقل وورود الخبر، ويكفي للعقل أن يُجوِّز وقوع الحدث المعين، ولا يحكم بامتناعه أو استحالته، إلا أن عبد الوهاب النجار يضع في مقدمة الكتاب عدة قواعد وأصول؛ أولها: «**أن العقل ركن**

---

(١) عبد المتعال الصعيدي «الأزهر وكتاب دراسات قرآنية» ص٧٦.
(٢) انظر: عبد المتعال الصعيدي «في ميدان الاجتهاد» ص٩١.
(٣) انظر: عبد المتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام» ص٢٧٢.

المعتقدات الأول، فما أوجبه كان واجباً، وما أحاله كان محالاً، وما أجازه كان مجازاً»[١].

وتأكيداً لهذه النزعة العقلية المسرفة، والتي ربما تفوق ما قالت به المعتزلة قديماً، يذكر عبد الوهاب النجار في القاعدة الثالثة أنه «إذا عارض الخبر العقل، وجب تأويل الخبر بما يزيل هذا التعارض»[٢]، وحجته في التدليل على صحة هذه القاعدة أن القرآن لم يخاطب سوى العقلاء بما عندهم من ملكة النظر والتمييز، ولجأ إلى العقل فيما خالف الناس فيه مقصد القرآن، وذكر العقل ومشتقاته في القرآن عشرات المرات، والدين الذي يعتمد على العقل في إقامة براهينه وبسط حججه، لا يمكن أن يجانب العقل أو ينافيه.

وقد ظهرت آثار ذلك كله في «أن علماء الإسلام إنما يأخذون عقيدتهم عن العقل، يوجبون ما أوجبه، ويحيلون ما أحاله، ويجيزون ما أجازه، ومن صريح القرآن فيما لا يعارض العقل ولا يصادمه، فإذا كانت عبارة القرآن تخالف مقطوعاً به عقلاً، وجب تأويل نص القرآن ليطابق العقل»[٣].

٢ ـ وقد ظهر قانون التعارض أيضاً عند نفر من أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي، وربما كان السبب في ذلك هو أنهم رأوا في مثل هذا القانون برهاناً قويّاً، وحجة ناصعة، يحتجون بها على عناية الإسلام بالعقل، ومن ثم اهتمامه بالعلم، الذي هو ثمرة من ثمار العقل، كما أنه يعطيهم حرية واسعة في تأويل كل ما يظنونه مخالفاً للمكتشفات العلمية الحديثة من نصوص القرآن والسُّنَّة، بما يخدم في نهاية الأمر منهجهم في التفسير العلمي، والإعجاز العملي، وإثبات سبق القرآن لكثير من مكتشفات العلم الحديث.

ومن أصحاب هذا الاتجاه يعلل طنطاوي جوهري تبنيه لقاعدة تقديم العقل على النقل عند التعارض بتعليل مقتبس مما قاله المتكلمون القدامى، وخلاصته: أن النبوة لا تُعرف إلا بالعقل؛ نظراً لأن دليل صدق الأنبياء هو المعجزة، والمعجزة أمر خارق للعادة يجريه الله على أيدي أناس قالوا: إنهم أنبياء الله ورسله، وقد أيدهم الله بهذه الخوارق، ولا تتم دلالة المعجزة إلا إذا علمنا أن للعالم إلهاً موجوداً عالماً

(١) عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» المقدمة، ص(س).
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق ص١٤.

مريداً قادراً، أرسل الأنبياء وأيدهم بالمعجزات، وإذا تبين أن النبوة متوقفة في ثبوتها على النظر العقلي؛ فلا يصح إذن أن تأتي بما يعارض العقل، وعند حدوث شيء من ذلك فلا بد من تأويل الشرع ليطابق العقل؛ لأن سقوط العقل يؤدي إلى سقوط الدين الذي اعتمد عليه في إثبات صحته.

وفي هذا المعنى يقول طنطاوي جوهري: «النبوة إذا جاءت بأمور تخالف العقل فنحن بين أمرين؛ إما أن نقول: العقل لا قيمة له، ونسلم للدين ما يقول بلا بحث، وهذا معناه أن العقل قد يكذب، وإذا كذب العقل فهذا يرجع على الدين بالنقض؛ لأن التصديق به بناء على العقل، والعقل قد سقط، فإذن سقط الدين بسقوط أساسه، فإذن نلتجئ إلى الأمر الثاني، وهو أن نقول: إننا **نؤوِّل الشرع ليطابق العقل**؛ وحينئذ نكون وفقنا بين العقل والشرع»[(١)].

وعلى نفس المنوال يؤكد فريد وجدي أن الإسلام أطلق العقل من عقاله، وأعطاه كامل حريته وسلطانه؛ مما حدا بالمسلمين أن يأخذوا عن الأمم الأخرى ما أثمرته قرائحهم، دون أن يصيبهم حرج أو ضيق، مع أن بعض ما اقتبسوه انطوى أحياناً على مخالفة لظاهر ألفاظ الكتاب، ويمثل لذلك بقولهم: إن الأرض كروية، مع أن بعض نصوص القرآن تنطق بانبساطها، ونظرية النشوء والارتقاء، مع أن نصوص الكتاب الكريم تقول بالخلق المستمر[(٢)].

وأقول: إنه حتى مع افتراض التسليم بصحة الأمثلة السابقة، وأن ظاهر آيات القرآن يمكن أن يخالف بالفعل حقائق علمية ثابتة ـ وهو أمر غير صحيح بالمرة ـ فثمة تساؤل مهم؛ وهو: ألا يعد الإقدام على اعتناق آراء تتعارض مع ظاهر النصوص من قبيل الجرأة على الدين، أو الاستهانة به؟

وهنا نفاجأ بأن فريد وجدي يجيب بالنفي؛ معللاً ذلك بتعليلٍ غريب وغير مقبول، خلاصته: أن الدين عندما أطلق للعقل حريته، وأفسح له المجال كي يبحث ويفكر كان يعلم «أنه سيهجم بأهله على مذاهب وآراء تخالف ظاهر ألفاظ الكتاب، فاحتاط العارفون بأسرار هذا الدين لهذا الأمر؛ فوضعوا له قاعدة كلية في كتبهم الأصولية، وهي أنه **إذا خالف حكم العقل ظاهر نص الكتاب والسُّنَّة؛ وجب التعويل على حكم**

---

(١) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٧/ ١٦٢).

(٢) انظر: فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٥٨.

العقل وتأويل ظاهر النص؛ لذلك لم يصطدم الدين بالعلم، ولا بالمذاهب الفلسفية في العهد الذهبي للمسلمين، فكان في هذه القاعدة مخرج للعلماء في الأخذ بالآراء أيّاً كانت، وفي الجري بالعلم والفلسفة إلى أقصى حدودهما، غير متحرجين ولا متأثمين»[(١)].

ويعبر فريد وجدي عن إعجابه البالغ بهذا القانون؛ فيصفه بأنه «دستور عقلي يرضي أعصى العقول قياداً، وأبعدها انقياداً»[(٢)]، ولا يوجد في الأديان المعروفة ما يقاربه؛ بل امتلأ تاريخها بمكافحة العلم والعقل، وإيقاع العقوبات القاسية بأربابها؛ مما يؤكد أن هذه القاعدة الأصولية القائلة بتقديم العقل على النقل تعتبر «من أعظم ما أوجده الإسلام من القواعد المؤسسة لحرية العلم، والموطدة لدولة العقل، وهي في الوقت نفسه من أدعى القواعد للإعجاب بسمو هذا الدين، وللتعجب من سبقه العالم كله بنحو عشرة قرون؛ لتقرير الدستور العملي، ولإطلاق حرية النظر والتفكير بغير اعتداد بشيء غير مصلحة العلم والفلسفة، خالصين من كل وصاية ورقابة»[(٣)].

أما عن سبب تميز الإسلام بهذه القاعدة، دون غيره من الأديان الأخرى، فذلك راجع ـ في رأيه ـ إلى أن الله أوحى بالقرآن في عهد بلغ فيه العقل البشري رشده، وأصبح قادراً على التفرقة بين الحق والباطل، وقد أنزله الله ليكون دين البشرية العام الخالد لآخر الزمان، وعلم سبحانه أن العلم سيبلغ أبعد شأو، وتمتد الفلسفة إلى أبعد مدى؛ مما يؤدي إلى تولد الشبهات، وظهور الشكوك[(٤)] «فجعل مناط الاعتقاد في دينه الأخير العقل، وسمح بتأويل كل نص في الكتاب يخالف ظاهر ألفاظه حكمه، إلى ما يوافق دلائله، ويلائم مداركه؛ ليتم بالإسلام الحجة على البشر، ولا يجد أهل النظر الحر والتفكير المستقل سبيلاً إلى الإفلات منه»[(٥)].

٣ ـ وأما الاتجاه الكلامي، فقد تبنى أكثرية أصحابه قانون التعارض، متأثرين في ذلك بموقف متأخري الأشاعرة والماتريدية، الذين تكرر لديهم ذكر هذا القانون على المستويين النظري والتطبيقي.

---

(١) فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٥٩.
(٢) مصطفى صبري «موقف العقل» (٤/ ٤٣٤).
(٣) فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٥٩.
(٤) المصدر السابق ص٦٠.
(٥) المصدر السابق (٤/ ٤٣٤).

وقد ذهب الشيخ عليش إلى وجوب التأويل أو التفويض لما استحال ظاهره عقلاً، وعلة تقديم العقل عنده، وتأويل ظواهر النصوص من أجله أننا «لو كذَّبنا العقل لظاهر النقل المستحيل؛ لأدى ذلك إلى هدم النقل أيضاً؛ لأن العقل أصل ثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم من تكذيب العقل تكذيب النقل»[1]، وهذا التعليل معتمد بالكلية على فكرة الدور، والأسس التي بنيت عليها، وسوف نعرض لها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ولا يكتفي محمد بخيت المطيعي بترجيح القول بتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي، مهما كانت درجته من القطعية أو الظنية؛ بل ينسب ذلك إلى جميع علماء المسلمين الذي تبنوا هذه القاعدة في كتبهم، فيقول: «**القاعدة العامة التي قررها علماء المسلمين قاطبة: أن الواجب عقلاً وشرعاً، تأويل الدليل النقلي ـ مهما كانت درجته ـ إذا عارضه الدليل العقلي القطعي**، ورد النقلي إلى ما يوافق القطعي العقلي؛ وذلك لأن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها دلالة وضعية بوضع الواضع وجعله، ولا علاقة عقلاً فيها بين المدلول والدليل، فيجوز فيها تخلف المدلول عن دليله، بخلاف دلالة الدليل العقلي على مدلوله، فإنها دلالة عقلية، مبنية على علاقة عقلية وتلازم عقلي، لا يتخلف فيها المدلول عن الدليل أصلاً، هذا الذي ذكرناه هو ما قرره العلماء قاطبةً في كتبهم أصولاً وفروعاً، وبنوا عليه تفاريعهم»[2].

وأقول: إن من المستغرب جدّاً هذا الجزم والقطع بنقل اتفاق كافة العلماء من سائر المذاهب على مثل هذه الآراء أو القواعد الكلامية، التي لم تظهر إلا عند المتأخرين، ولا يستطيع أحد أن ينسب شيئاً منها لأي عالم من الأئمة المتقدمين المشتهرين والمقتدى بهم.

ومن الاتجاه الكلامي أيضاً يرى الشيخ محمد الحسيني الظواهري أن الظنيات السمعية إذا تعارضت مع القطعيات العقلية؛ فالواجب القطع بأن ألفاظ السمع لا يقصد بها ظاهرها، ثم يبقى في التعامل معها أحد طريقين: فإما تفويض العلم بمعانيها إلى الله مع اعتقاد حقيقتها؛ جرياً على الطريق الأسلم، وإما تأويلها بتأويلات توافق ما عليه الأدلة العقلية؛ جرياً على الطريق الأحكم[3].

---

(١) الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٢٢٢.

(٢) محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن» ص١١.

(٣) انظر: محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٨٦.

ومع أن يوسف الدجوي من المنتقدين للإسراف في النزعة العقلية، وتحكيم العقل في كل الأمور، ومن الموجبين لأن يُسلم العقل زمامه للنقل في المجالات الخاصة بالنقل وحده(١)، إلا أنه رغم ذلك يجعل للعقل الأولوية والتقديم إذا تعارض مع النقل، فيقول: «المقرر عندنا: أنه إذا عارض العقل النقل أوَّلنا النقل؛ لأن الطعن في العقل طعن في النقل، كما هو مبين في محله، **والتأويل عندنا أوسع من السمٰوات**»(٢).

ومن فروع هذه القاعدة عنده، أنه إذا قام البرهان الحسي أو العقلي على كذب حديث؛ حُكم بوضعه، أما إذا كان الحديث محتمل الصدق، وليس هناك قادح فيه من المحسوس أو المعقول فالواجب قبوله؛ لأن «كل شيء لا يؤدي إلى قلب حقيقة، ولا مصادمة برهان قاطع؛ فهو من الممكنات التي يجوِّزها العقل، وما أخبر الشرع بوقوعه من ذلك وجب اعتقاده، ولا يجوز تكذيبه أو إنكاره»(٣).

وهكذا، يتبين لنا ذهاب عدد غير قليل من الباحثين المُحْدَثين إلى تبني قانون التعارض الذي شاع عند المتكلمين، وقد حاول كثير منهم تصوير هذا القانون كما لو كان محل اتفاق بين المسلمين جميعاً، دون إشارة إلى أسماء المعارضين له من جهة، وما ينطوي عليه القانون ذاته من غلو في مكانة العقل ودوره، والتقليل من شأن النقل كمصدر معرفي له الأولوية في مجال تقرير العقائد من جهة أخرى.

كما أن البعض في سبيل إسباغ المشروعية على قانون التعارض ألح على اعتباره مصدر فخر للدين الإسلامي، ومنقبة يتيه بها على الأديان والنحل الأخرى، ومصدر جذب لغير المعتنقين للإسلام، حينما يُقدَّم لهم على أنه الدين الذي لم يعتنِ بالعقل ويرفع من شأنه فقط؛ بل قدمه على حقائق الدين نفسه عند التعارض.

وأظن أننا إذا استثنينا الاتجاه الكلامي التقليدي الذي تبنى هذا القانون، متأثراً بالمنهج الكلامي القديم؛ فسوف نلاحظ أن بقية القائلين به، شخصيات من أصحاب الاتجاه العقلي، أو الاتجاه العلمي التجريبي، أو من أساتذة الجامعات المشتغلين بالفكر والفلسفة(٤).

---

(١) يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٦٠٦ ـ ٦٠٨).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣١).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٥٣٧).

(٤) انظر: د. سليمان دنيا «الدين والعقل» ص٣٧، و«التفكير الفلسفي في الإسلام» ص٢١٩ ـ ٢٢٦.

ولا شك أنهم جميعاً ممن تأثروا بظروف العصر وطبيعته، وبالأخص شيوع النزعة العقلية والعلمية الطاغية، مع الثورة على التقليد والمقلدين، والاعتقاد بأن إعراض المسلمين عن العقل والعلم كان من أهم أسباب تأخرهم وهزيمتهم، ومن ثم حاولوا إصلاح ذلك كله بإرجاع العقل والعلم إلى مكانهما الطبيعي في الفكر الإسلامي؛ لكن وكما هي العادة في ردود الأفعال، فإن الإصلاح لم يتم بصورة متوازنة، تحافظ على الوسطية الإسلامية الجامعة بين النقل والعقل؛ وإنما مالت الكفة إلى جانب العقل على حساب النقل.

وأما الرأي الثاني الرافض للقول بتقديم العقل على النقل، فقد تبنته شخصيات عديدة من مدارس فكرية مختلفة، ولعل من المهم أن نستعرض بعض هذه الأسماء ومواقفها، قاصدين من ذلك التدليل على أن الدارسين المُحْدَثين لم ينهجوا جميعاً النهج العقلاني المقدِّم للعقل على النقل، وأن ادعاء اتفاقهم، أو اتفاق أكثريتهم على ذلك أمر غير دقيق، وقد شاع هذا الاتفاق المدعى لدى نفر من المستشرقين، حتى إن بعضهم كتب يقول: «وقد أفرز الإسلام للعقل أهمية كبرى، لدرجة أن غالبية المسلمين ـ وأنا أرجع هنا دائماً لآراء محمد عبده ـ عندما يتعارض حديث الرسول ﷺ مع العقل المطلق تنحاز إلى جانب العقل، وتستبعد الحديث باعتباره مكذوباً»[1].

ولا يخفى مجافاة هذا الكلام للدقة، ولا أعتقد أن أحداً من علماء المسلمين المعتبرين يحكم بوضع الحديث لمجرد مخالفته للعقل هكذا على سبيل الإطلاق، كما لست أدري ما المقصود تحديداً بكلمة المطلق هنا، وحتى على فرض تقديم العقل على الحديث، فالقائلون بذلك في الغالب لا يسارعون إلى رده وتكذيبه، إذا وجدوا مجالاً لتأويله وصرفه عن ظاهره.

١ ـ ومن الشخصيات المنتقدة لقانون التعارض رشيد رضا، وإن كان موقفه من قضية العلاقة بين النقل والعقل قد انتابه شيء من الاختلاف، ربما يفسر بالتطور الفكري من مرحلة لأخرى، ففي بعض النصوص نراه يتابع أستاذه محمد عبده[2].

---

(١) لورا فاجليري «تفسير الإسلام» ص٧١، ترجمة: أحمد أمين عز العرب، المكتب الفني للنشر، القاهرة (١٩٥٩م).

(٢) وقد امتدح محمد عبده تلميذه رشيد رضا لجهوده في هذا الجانب، فقال: «ما رأيت أنهض من هذا الشاب بالتوفيق بين الدين والعقل، وبين الشريعة ومصالح البشرية المدنية الموافقة لهذا العصر» «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١٠٢٤).

ويقول بتقديم العقل على النقل عند التعارض، معللاً ذلك بأن الديانة الإسلامية تشترط أن يكون الإيمان خاضعاً لحكم العقل؛ نظراً لاستحالة تكليف الإنسان الإيمان بشيء يحكم العقل بامتناعه أو استحالته[(١)]، وبناء على هذا الشرط، فإذا «ظهر دليل قطعي على امتناع ظاهر آية من آيات القرآن؛ فإنه يجب تأويلها حتى تتفق مع ذلك الدليل»[(٢)].

كذلك يتكرر عنده نسبة القول بتقديم العقل على النقل، إلى من يصفهم بعلماء العقائد الإسلامية تارة[(٣)]، أو إلى المسلمين «من أهل السُّنَّة وغيرهم من الفرق المعتدة بإسلامها»[(٤)] تارة أخرى، وكأنما المسألة محل إجماع أو اتفاق، مع أن رشيداً نفسه سوف ينتقدها، كما سنرى بعد قليل.

والمهم أنه يحكي عن علماء المسلمين تقريرهم «أن دين الإسلام ليس فيه شيء يحكم العقل باستحالته، وأن المسلم لا يكلف أن يعتقد ما هو محال عقلاً، وإن وجد في الشريعة ما يعارض القطعي حسّاً أو عقلاً، وجب تأويله بما يجمع بين العقل والنقل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٦٨]»[(٥)].

لكن من الواضح أن المنهج الفكري العام لرشيد رضا أخذ في التغير شيئاً فشيئاً، ولا سيما بعد وفاة شيخه محمد عبده، وقد اقترب كثيراً من الاتجاه السلفي، بفضل قراءاته المتعددة في مؤلفات ابن تيمية وابن القيم، وقد تمثل ذلك بجلاء في نقده لقانون التعارض الكلامي الذي تبناه في مرحلة سابقة، ثم عدل عنه فيما بعد، مصرحاً بأن كتب هذين الرجلين كانت السبب الأساسي في تغير موقفه، فقال: «ولا نعرف في كتب علماء السُّنَّة أنفع في الجمع بين النقل والعقل، من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى، وإنني أقول عن نفسي: إنني لم يطمئن قلبي لمذهب السلف تفصيلاً، إلا بممارسة هذه الكتب»[(٦)].

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٦٠٥)، و«عقيدة الصلب والفداء» ص٢٦.
(٢) رشيد رضا «ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد» ص١٥.
(٣) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٥/ ١٩٢).
(٤) رشيد رضا «شبهات النصارى وحجج الإسلام» ص٧١، ٧٢.
(٥) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٥/ ١٩٢).
(٦) المصدر السابق (١/ ٢١١).

وقد تحول رشيد عن قانون التعارض الكلامي، الذي يجعل مناط الترجيح بين الدليلين هو كون أحدهما عقليّاً والآخر نقليّاً، إلى اختيار القانون الذي سار عليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والذي يجعل مناط الترجيح هو القطعية والظنية، ويرى أن الدليلين القطعيين لا يتعارضان أبداً، وصحيح المنقول في الإسلام موافق دائماً لصريح المعقول، وافتراض التعارض بينهما محال.

أما إذا تعارض دليلان، أحدهما قطعي والآخر ظني؛ فيُقدم القطعي مطلقاً، وفي ذلك يقول رشيد: «أخطأ من قالوا: إن الدليل العقلي هو الأصل فيرد إليه الدليل السمعي، ويجب تأويله لأجل موافقته مطلقاً، والحق كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن كلاً من الدليلين إما قطعيّاً وإما غير قطعي، فالقطعيان لا يمكن أن يتعارضا، حتى نرجح أحدهما على الآخر، وإذا تعارض ظني من كل منهما مع قطعي وجب ترجيح القطعي مطلقاً، وإذا تعارض ظني مع ظني من كل منهما رجحنا المنقول على المعقول؛ لأن ما ندركه بغلبة الظن من كلام الله ورسوله أولى بالاتباع مما ندركه بغلبة الظن من نظرياتنا العقلية، التي يكثر فيها الخطأ جدّاً»(١).

٢ ـ وعلى نفس هذا المسلك سار حسن البنا، الذي يبدو متأثراً في تناوله للعلاقة بين النقل والعقل في جانبها النظري، بالقاعدة التي صاغها ابن تيمية ومَن وافقه في الرأي حيث يقول: «قد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر؛ ولكنهما لن يختلفا في القطعي، فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار»(٢).

٣ ـ ولسيد قطب كلام مطوَّل حول قضية العلاقة بين النقل والعقل، رفض فيه تماماً فكرة تأويل النص ليتوافق مع العقل، وانتقد صنيع محمد عبده وبعض تلامذته ممن قالوا بتقديم العقل على النقل عند التعارض، وهو المبدأ الذي يصفه سيد قطب بأنه مبدأ خطر؛ لأن إطلاق القول بتقديم العقل، يرد الأمر إلى شيء غير واقعي ولا محدد، فهناك عقلي وعقلك وعقل فلان وفلان، وليس هناك عقل مطلق لا ينتابه قصور أو نقص، ويمكن محاكمة النص إليه؛ ومن ثم فإذا أوجبنا تأويل النص وصرفه

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢١١) انظر في نفس المعنى تعليقه على كتاب: «الإسلام والنصرانية» لمحمد عبده، ص٥٩.

(٢) حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٩.

عن ظاهره ليوافق هذه العقول الكثيرة والمتباينة فيما بينها؛ فسوف ينتهي الأمر حتماً إلى فوضى لا ضابط لها[(١)].

ونشوء فكرة تقديم العقل على النقل، إنما جاء بمثابة رد فعل على حالة الجمود والانغلاق، وإهمال العقل والنظر التي سادت العصور المتأخرة، فحاول البعض إثبات قيمة العقل والرد على معطليه؛ لكنهم أخطئوا الطريق، حينما جعلوا العقل البشري نداً للوحي، ولم يكتفوا بكونه جهازاً من أجهزة الإدراك في الكائن البشري، ويستحيل أن يقع خلاف بينه وبين ما يجيء به الوحي من حقائق[(٢)].

واستحالة وقوع التعارض بين الوحي والعقل، ترجع إلى أنهما جميعاً من عند الله، وما كان من عنده سبحانه؛ فلا بد أن يتفق وينسجم، ولا يختلف أو يتعارض، وخلاصة ما يمكن قوله في هذه القضية هو أن «الوحي والعقل ليسا ضدين؛ فأحدهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدهما جاء ليكون هو الأصل الذي يَرْجِعُ إليه الآخر، والميزان الذي يختبر الآخر عنده مقرراته ومفهوماته وتصوراته، ويصحح به اختلالاته وانحرافاته، فبينهما ولا شك توافق وانسجام، ولكن على هذا الأساس، لا على أساس أنهما ندان متعادلان»[(٣)].

وليس معنى ذلك في رأي سيد قطب أن العقل معطل أو مهمل في مجال التلقي عن الوحي، وفهم وإدراك مضامينه، مع تسليمه بما هو خارج حدوده ومجال عمله، ولكن ما يجب التأكيد عليه، هو أن العقل ليس «الحَكَم الأخير، وما دام النص محكماً، فالمدلول الصريح للنص من غير تأويل هو الحَكَم، وعلى العقل أن يتلقى مقرراته من مدلول هذا النص الصريح، ويقيم منهجه على أساسه»[(٤)].

٤ ـ ولأصحاب الاتجاه السلفي عناية خاصة بالإلحاح والتأكيد المستمرين على استحالة تعارض العقل والنقل، ونقد أصحاب النزعات العقلانية المبالغة في دور العقل ومكانته قديماً وحديثاً، مع تأثر واضح بما كتبه ابن تيمية وابن القيم في هذه المسألة.

وحينما عرض الدكتور محمد خليل هراس لمزايا العقيدة الإسلامية جعل في

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٨، ١٩.
(٢) المصدر السابق ص١٨.
(٣) المصدر السابق ص١٩.
(٤) المصدر السابق ص١٩، ٤٢.

مقدمتها الوضوح والسهولة، وأنه «ليس فيها شيء مما يجافي العقل، أو يكابر الوجدان، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود»[١]، ومن المستحيل أن يجيء الوحي بما يخالف الفطرة أو يتناقض مع العقل؛ بل لا بد أن يكون مصدقاً لها؛ لأن رب الفطرة والعقل هو منزل الوحي والشرع، ولا يُتصور أن يتناقض شيء من عنده[٢].

وقد تابع ابن القيم في تخطئة مَن توهموا وقوع نزاع أو تعارض بين النقل والعقل، مع أنهما متوافقان تمام الموافقة عند مَن يحسن التوفيق بينهما، ويعظم النصوص تمام التعظيم[٣].

أما إذا ظن البعض حصول الاختلاف أو التعارض بين الدليلين؛ فليس المخرج منه قانون التعارض الكلامي الذي قال به المعتزلة والأشاعرة وغيرهم؛ اغتراراً بمكانة العقل، ومبالغة في قدرته.

وكان من أسباب غلطهم تحكيم العقل في أمور الاعتقاد مع وجود النص[٤]، وإنما المخرج الصحيح في رأيه يتلخص في أنه «إذا بدا تعارض بين النقل والعقل، فلا بد أن يكون سببه أحد أمرين؛ إما فساداً في العقل بسبب ما خالطه من هوى أو وهم، فيظنه الناظر فيه صحيحاً، وهو في حقيقته باطل، وإما كذباً في النقل، فيكون غير ثابت الورود عن رسول الله ﷺ، وكذلك إذا نسبت النصوص بعضها إلى بعض؛ فلا يمكن أن يقع بينها تعارض، فسل عنها عليماً بتأويلها وأوجه التوفيق بينها؛ ليزيل ما يتوهم بينها من تعارض»[٥].

٥ ـ أما أصحاب الاتجاه الصوفي، فالغالب على المتأثرين منهم بعلم الكلام تبني قانون التعارض مثلما وجدنا ذلك عند يوسف الدجوي، وعند عبد ربه سليمان، الذي ذهب إلى أن البرهان العقلي مقدم على البرهان النقلي[٦]؛ لأن الله سبحانه قد

---

(١) د. محمد خليل هراس «باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي» ص٢.
(٢) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٥٠).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٥٠، ٣٥١).
(٤) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٢١٧، و«شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٣، ٣٧٧، ٣٧٨) (٢/ ١١٧، ١١٨، ٢١٧، ٢٦٩، ٢٧٠).
(٥) د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٥٠).
(٦) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» (٣/ ٦٢).

قدم الدليل العقلي على النقلي[١]، وهو تعليل في غاية الغرابة، ما أظن أن أحداً سبقه إليه.

أما المعارضون لعلم الكلام والرافضون لمنهجه بالكلية، فقد انتقدوا قانون التعارض وهاجموا القائلين به، ومن أبرز من يعبر عن هذا المسلك الدكتور عبد الحليم محمود في العديد من كتبه؛ حيث نفى أية إمكانية لوقوع التعارض بين القرآن والعقل؛ لأن القرآن آيات بينات لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وقد نزل لهداية العقل فيما يعجز عن الوصول إليه، فكيف يقال إذن: إنه يتعارض مع العقل؟[٢]

والدعوة إلى تحكيم العقل في سائر المسائل والمبادئ والقواعد، سوف تنتهي حتماً إلى جعله هو القائد وليس الدين، وهو ما يعتبر قلباً للأوضاع، وانحرافاً بيناً عن الصراط المستقيم، وهذا ما فعله المعتزلة وغيرهم ممن دعوا إلى تحكيم العقل في الدين وتقديمه على الأدلة الشرعية، وهؤلاء جميعاً لم يسجدوا لله سجود خضوع وإذعان؛ وإنما سجدوا للعقل وساروا وراءه في كل صغيرة وكبيرة، مع أن الدين جاء هادياً للعقل، وأوجب عليه أن يخضع ويسجد للوحي الإلهي[٣].

وإذا كان افتراض وقوع التعارض بين النص والعقل أمراً مستحيلاً، وغير واقع أصلاً، فالواجب على كل من يتصور حصول شيء من ذلك أن يعود مرة ثانية إلى تصحيح الفهم لكل من النص والعقل، بدلاً من تقديم العقل على طول الخط.

وفي ذلك يقول د. عبد الحليم محمود: «كل من يرى تعارضاً بين النص والعقل، يجب عليه أن يعود إلى نفسه، ويتأمل من جديد، وكثيراً ما يكون هذا الذي يسمى تعارضاً بين النص والعقل، إنما هو تعارض بين النص والعادات المألوفة، ومألوفات الناس في حياتهم العادية لا تتحكم في النص، وخوارق العادات التي يجريها الله تعالى على يد بعض أنبيائه أو على يد بعض أوليائه، إنما هي خوارق عادات، وليست خوارق عقليات، وعلينا إذن أن نتدبر في تأمل كل ما يمكن أن نتوهمه

---

(١) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» (٤/ ٧٥).

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٥، و«الفتاوى» (١/ ٨٤).

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧، ٢١، ٤٠، ٤١، و«الحمد لله هذه حياتي» ص١٢٧، ١٢٨، و«أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي» ص٤، ٣٧، و«الفتاوى» (١/ ٣٦٣)، و«القرآن في شهر القرآن» ضمن «الأعمال الكاملة» (٩/ ٣١).

تعارضاً بين النص والعقل؛ فسنرى في النهاية أن النص والعقل يسيران في انسجام تام»[١].

ولعل بإمكاننا إضافة للمواقف السابقة، والتي صرح أصحابها برفضهم الصريح لقانون التعارض الكلامي المقدِّم للعقل على النقل، أن ندرج أيضاً عدداً من الأقوال الأخرى لنفر من الباحثين المحدثين ـ حتى من ذوي النزعات العقلية ـ أكد أصحابها على التوافق والتطابق التامين بين النقل والعقل، وامتناع وقوع أي لون من ألوان التعارض بينهما؛ مما ينفي الحاجة أصلاً للبحث عن قانون للتعارض، والنظر في تقديم أحد الدليلين على الآخر.

ومن الشخصيات التي نصت على هذا المعنى: محمد الخضر حسين[٢]، ود. محمد البهي[٣]، وأحمد إبراهيم[٤]، ومحمد أبو زهرة[٥]، ود. محمد عبد الله دراز[٦]، ود. محمود قاسم[٧]، وغيرهم.

وأظن أننا لسنا بحاجة لأن نطيل في بيان أوجه النقد التفصيلية التي وجهت لفكرة تقديم العقل على النقل، وهي كثيرة ومتنوعة؛ نظراً لأن الباحثين المُحْدَثين لم يأتوا بجديد يذكر في هذه المسألة، وكل ما قالوه لا يعدو أن يكون متابعة وترديداً لما قاله المتكلمون القدامى، وفي ظني أن ما ذكره البعض، كابن تيمية وابن القيم، يعد بمثابة ردود كافية في إثبات عدم صحة هذه الفكرة من أساسها[٨].

---

(١) د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (١/ ٨٤).

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٥٢.

(٣) انظر: د. محمد البهي «نحو القرآن» ص١١٨ ـ ١٢١.

(٤) انظر: أحمد إبراهيم «علم أصول الفقه» ص٨٢.

(٥) انظر: محمد أبو زهرة «ابن تيمية حياته وعصره» ص٢١٣، و«أصول الفقه» ص٢٨٨.

(٦) انظر: د. محمد عبد الله دراز «دراسات إسلامية» ص١١٦ ـ ١١٨، و«دستور الأخلاق في القرآن الكريم» ص٣٤، ٥٠.

(٧) انظر: د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٢٨، ٥٠، ٩٥.

(٨) وإضافة لما كتبه ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»، وما كتبه ابن القيم في «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، انظر نقداً مفصلاً لفكرة تقديم العقل على النقل عند: د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٣٤٠ ـ ٣٥٨)، ود. عبد القادر صوفي «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١/ ١٢٣ ـ ٢٩٦)، وانظر أيضاً: ما كتبناه في رسالتنا للماجستير من نقد مفصل لموقف المعتزلة والأشاعرة من تلك الفكرة ص٣٤٩ ـ ٣٥٨.

لكن النقطة المهمة التي يتعين علينا الإشارة إليها، ولا أدري لماذا لم تنل القدر الكافي من الاهتمام عند المتبنين لقانون التعارض الكلامي؛ هي القيام بعملية تحديد وتحليل لركني العلاقة في هذا القانون، وماذا يُقصد بكلٍّ منهما؟

فالركن الأول وهو العقل قد يُقصد به مجموعة الحقائق والمبادئ الأساسية البدهية التي يسلم بها سائر العقلاء؛ كقانون الهوية، واستحالة التناقض، وأن لكل فعل فاعلاً، وما أشبه ذلك من القوانين البدهية المتفق عليها بين جميع العقلاء.

كما قد يقصد بالعقل مجموعة المعارف المتراكمة، والناتجة عن الخبرة والتجربة والتعليم المستمر والمتطور، أيّاً كان أسلوب هذا التعليم وطريقته، وهذا النوع الثاني تتفاوت فيه العقول تفاوتاً كبيراً، وتختلف باختلاف البيئات والثقافات والظروف، كما أن من المشاهَدِ بكثرة تغييرَ جم غفير من الناس لآرائهم مرة أو عدة مرات طوال حياتهم؛ لاختلاف الأوضاع، واكتساب معارف جديدة، وامتداد العمر.

والمهم هو أن العقل ليس معنى كليّاً مطلقاً ومشتركاً بين الجميع، إذا ما استثنينا مجموعة الحقائق البدهية المشار إليها آنفاً؛ بل هو متطور، ومتغير، ومتفاوت، ثم إن منه القطعي والظني، والصحيح والفاسد، والموضوعي والمشوب بالهوى والتعصب، وهناك عقل السلف، والفلاسفة، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والشيعة، وهلم جرّاً، فأي نوع من هذه الأنواع كلها تحديداً هو الذي يقال بضرورة تقديمه على النقل؟

والركن الثاني وهو النقل يحتاج بدوره لشيء من التحديد والضبط، فإذا كان حديثاً من أحاديث السُّنَّة، فهذه الأحاديث منها الثابت، ومنها غير الثابت، وكذا دلالة ألفاظها على المعنى المراد، منها القطعي الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، ومنها ما ليس كذلك.

وإذا كان النقل قرآناً، فمع ثبوت آياته جميعاً على وجه القطع واليقين فتبقى مرحلة الفهم، وهي تعتمد في جزء منها على إدراك العقل وعمله، وقد يختلف فهم هذا عن فهم ذاك، مما يجعل من التعسف، والمجافاة للدقة والإنصاف أن يقول قائل - في غير النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة -: إن المراد من النقل كذا، وإن هذا المراد بعينه يتعارض مع العقل.

وفي ضوء الحقائق السابقة، فلا بد من سؤال القائل بتقديم العقل على النقل عدداً من **الأسئلة المهمة**، وهي:

أولاً: هل النقل الذي يُدَّعى تعارضه مع العقل ثابت أم لا؟ وإذا كان ثابتاً، فهل هو قطعي أم ظني؟

ثانياً: هل المعنى المستفاد من النقل قطعي أم ظني؟ وعلى أي أساس تم الجزم بأن معنى النص كذا وكذا، وليس غيره؟ وما دور العقل في هذا التحديد؟

ثالثاً: هل العقل الذي يُدَّعى معارضته للنقل، هو مجموعة الحقائق البدهية المتفق عليها بين سائر العقلاء، أم أنه أمر غير ذلك؟ وهل بلغ مرحلة القطع واليقين، أم هو اجتهاد شخصي أو مذهبي قابل للأخذ والرد، والقيل والقال؟

رابعاً: هل التعارض بين الدليلين حاصل بالفعل؛ بمعنى: أنهما متضادان أو متناقضان تماماً؛ بحيث يمنع كلٌّ منهما مقتضى صاحبه، كأن يُثبت أحدهما شيئاً وينفيه الآخر، أو العكس؟ ثم هل هما متساويان في القوة، ومتحدان في المحل والوقت والجهة، ويتعذر الجمع بينهما، إلى غير ذلك من شروط وقوع التعارض التي ذكرها الأصوليون والمناطقة؟

وفي اعتقادي أن الإجابة الدقيقة والمنصفة عن الأسئلة السابقة، سوف تثبت أن كل ما قيل فيه: إن النقل قد تعارض مع العقل، لن يخرج عن احتمالين: فإما أن يكون النقل غير ثابت، أو فُهم خطأً، وإما أن يكون دليل العقل غير صحيح، ولم يجرِ على القواعد البدهية، ومن غير الممكن ـ بل نقول: من المستحيل ـ أن يوجد نموذج واحد صحيح تعارض فيه بالفعل نقل ثابت وصحيح، تم فهمه على الوجه الدقيق بصورة قطعية، مع عقل قطعي يقيني، وليس التعارض المتوهم سوى فرض نظري، لا وجود له في عالم الواقع والحقيقة.

ومما يؤيد ذلك أن المخرج من التعارض عند القائلين به؛ هو تأويل النقل أو تفويض معناه إن كان ثابتاً، ورده بالكلية إن كان غير ثابت قطعاً، وهو اعتراف بأن المشكلة في حقيقتها ليست مشكلة تعارض، ومن ثم تقديم دليل على آخر؛ وإنما هي مشكلة حجية الدليل وثبوته، ثم صحة فهمه على الوجه الذي أراده المتكلم به.

وبذلك نخلص إلى أن قاعدة تقديم العقل على النقل هي نفسها مخالفة للنقل، وغير مستقيمة في نظر العقل؛ ومن ثم وجب الإعراض عنها، وعدم التعويل عليها.

الأسس التي شكلت مواقف الباحثين المُحْدَثين من قضية العلاقة بين النقل والعقل:

وبعد أن عرضنا بشيء من التفصيل لآراء جل الاتجاهات والمدارس الفكرية بمصر في العصر الحديث من العلاقة بين النقل والعقل، وتبين لنا شيوع فكرة تقديم العقل على النقل عند التعارض لدى عدد غير قليل منهم، ومعارضة شخصيات أخرى لها، يبقى تساؤل مهم عن الأسباب التي دفعت هؤلاء وأولئك لتبني مواقفهم، وهل انطلقوا من أسس منهجية ثابتة عندهم نظروا من خلالها للمسألة ككل، ثم بنوا حكمهم على هدي منها أم لا؟ وإذا كان الجواب بنعم، فما أبرز تلك الأسس؟ وهل وُجدت عند المتكلمين القدامى، أم انفرد بها الباحثون المُحْدَثون؟

أعتقد أن ثمة مبدأين مهمين كان لهما الأثر الأكبر في نشأة فكرة تقديم العقل على النقل، لا فرق في ذلك بين المتكلمين القدامى أو الدارسين المُحْدَثين؛ بل يمكننا القول: إن الدارسين المُحْدَثين كانوا متابعين بالكلية في هذه المسألة للسابقين، ولم يأتوا بشيء جديد ذي قيمة، وهذان المبدآن يتعلق أحدهما بأصل ثبوت حجية العقل والنقل، وأيهما الذي أثبت الآخر، وهو ما عرف بفكرة الدور؟ والثاني يتعلق بحظ كلا الدليلين من القطعية والظنية، ومن الضروري أن نقف بشيء من التفصيل مع كلا المبدأين.

أولاً: فكرة الدور:

وقد أدت هذه الفكرة إلى الإعلاء من شأن العقل، وجعلت له الأولوية المطلقة في تأسيس الاعتقاد، ومنعت من الاعتماد على النقل في إثبات المسائل العقدية الكبرى، ولم يقتصر الأمر على ذلك؛ بل إن العقل صار يُنظر إليه بوصفه الأساس والأصل الذي ثبتت صحة وصدق النقل من خلاله، مما جعل من الضروري عند حدوث تعارض بين الدليلين أن يقدم العقل؛ لأن بطلانه يؤدي إلى بطلان النقل الذي ثبت عن طريقه.

و«الدور» في أصله مصطلح منطقي، وقد استعار المنهج الكلامي هذا المصطلح وصاغ منه أساساً منهجيّاً صار من ركائزه الأساسية في ضبط العلاقة بين النقل والعقل، وكان أول ظهور له عند المعتزلة، ثم انتقل إلى المدارس الكلامية الأخرى؛ كالزيدية والاثني عشرية، والماتريدية، والأشاعرة؛ بل وجدت بعض آثاره عند طائفة من المنتمين للمذهب الحنبلي، والمتأثرين بالاتجاهات العقلية، مع ما

يُظن من كونهم أبعد الاتجاهات عن القول به[١]، ويمكننا إجمال مفهوم الدور كمبدأ كلامي[٢] في عدة عناصر أبرزها ما يلي[٣]:

(أ) العقل هو أصل النقل، ومصدر علمنا بصحته، فعن طريقه علمنا ثبوت النقل وتيقنا من صدقه، ولا يمكننا البرهنة على إثبات النقل أو الجزم بصحته، إلا من خلال الأدلة والحجج العقلية وحدها.

(ب) ولا بد لإثبات صحة النقل من تقرير جملة أمور يتوقف ثبوت النقل على التحقق منها أولاً، وهي: التيقن من معرفة الله وجوداً وإثباتاً، ثم إثبات كمالاته وأفعاله؛ ككونه عالماً، حكيماً، قادراً، متكلماً، مرسِلاً للرسل، ومؤيداً لهم بالمعجزات الدالة على صدق نبوتهم، وأخيراً إثبات النبوة، وإقامة الأدلة والبراهين على صدق النبي ﷺ، وعصمته في كل ما يقوله أو يخبر به عن الله تعالى، وبذلك نصل إلى تقرير حجية الكتاب والسُّنَّة، وهما المصدران الأساسيان للنقل.

(ج) وبناء على أن صحة ثبوت النقل متوقفة بالكلية على الأمور المتقدمة؛ فيترتب على ذلك أمران في غاية الخطورة:

الأول: عدم جواز الاستدلال بالأدلة النقلية على إثبات أي أصل من الأصول السابقة؛ حتى لا نقع في الدور الممتنع، ويصير الأصل فرعاً والفرع أصلاً؛ لأن الشيء لا يمكن له أن يثبت صحة نفسه، ويبقى التعويل على الأدلة العقلية وحدها.

والآخر: أنه إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل؛ لأنه الذي أثبت النقل، وإذا تبين بطلانه بَطَلَ هو والنقل معاً، وخروجاً من هذا المحذور فلا بد من تقديم العقل، والنقل: إما أن يؤول وإما أن يُفوض[٤].

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٥٩، ١٦٠.

(٢) وأما معناه كمصطلح منطقي فهو يعني: تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول؛ مما يجعله نوعاً من الخطأ الناشئ عن توقف كلٌ من الشيئين على صاحبه في التعريف أو البرهنة. انظر: الجرجاني «التعريفات» ص١٧٧، والإيجي «المواقف» ص٨٩، و«المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص٨٥، ود. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (١/ ٥٦٦، ٥٦٧).

(٣) انظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٢٧، ١٣٥، وأحمد قوشتي عبد الرحيم «حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة» رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٨م) ص٢٣٦، ٢٣٧.

(٤) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، وابن تيمية «درء التعارض» (١/ ٤).

وإذا ما انتقلنا إلى مواقف الباحثين المُحْدَثين من فكرة الدور؛ فسوف نلاحظ أنهم ينقسمون إلى فريقين:

أحدهما يتبنى هذه الفكرة، وما ترتب عليها من نتائج، وهو يحذو في ذلك حذو المتكلمين القدامى دونما فرق يذكر.

والآخر ينتقدها بشدة، ويرفضها هي وكل ما انتهت إليه من آثار، أو يختار طريقاً آخر غير العقل لإثبات أصول العقيدة الأساسية، ولا سيما صدق الرسول ﷺ، ثم يسلم بعد ذلك بكل ما جاء به من أخبار وأوامر.

فأما المؤيدون فمنهم من قبلها بصورة كاملة، تشمل الإقرار بأسسها النظرية ونتائجها العملية، وهناك من أقر بها جزئياً، حيث اقتصر على بعض الأصول، ولم يلتزم بكل النتائج العملية.

ويأتي في مقدمة المؤيدين الشيخ محمد عبده، الذي ذكر في كتاباته المختلفة ـ متأثراً في ذلك بنزعته العقلية ـ عدة أصول وأسس منهجية، تنبئ عن موافقته الكاملة على فكرة الدور نظرياً وتطبيقياً، **ومن أبرز تلك الأصول**:

(أ) الدليل العقلي أصل الدليل النقلي؛ ومن ثم يُرد إليه النقل، ويؤول إذا خالف العقل، وهو ينقل الاتفاق على هذه القاعدة[1]، مع كون ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها، وليس هناك ما يشهد لذلك الاتفاق، أو لصحة القاعدة نفسها.

(ب) هناك ترتيب معين لأصول الاعتقاد لا يصح مخالفته، ويبدأ بالإيمان بالله أولاً، ثم الاعتقاد بصحة النبوات، ثم التسليم بكل ما جاء به الرسول، وينقل محمد عبده اتفاق المسلمين على هذا الترتيب ـ مع مخالفة الكثيرين له سواء من القدامى أو المُحْدَثين ـ فيقول: «وقد اتفق المسلمون ـ إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم ـ على أن الاعتقاد بالله مقدَّم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله، **فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة**، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب نزله الله، إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن يُنزل كتاباً ويُرسل رسولاً»[2].

(ج) والمعرفة بالله هي الأساس الأول الذي تبنى عليه سائر الأصول العقدية،

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/٤٣٨).

(٢) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٥.

والواجبات الشرعية، ولا يجب على المكلف أي نوع من التكليف إلا إذا حصلها أولاً، وفي هذا المعنى يقول: «إن واجباً من الواجبات لا يجب على المكلف تحصيله شرعاً، حتى يعلم أن ذلك مما يجب عليه، ولا يعلم ذلك حتى يُصدق بالشرع، ولا يُصدق بالشرع حتى يعرف الله تعالى، كما هو ظاهر وسيأتي، فلا يجب عليه واجب من الواجبات إلا بعد معرفة الله تعالى، فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة؛ إذ هي أصل تبنى عليه جميع الأحكام»(١).

(د) والمعرفة بالله، وكذا سائر الأصول العقدية الأخرى، التي تتوقف عليها صحة الرسالة لا تثبت إلا عقلاً، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من نصوص القرآن أو السُّنَّة، وهذا الأمر في رأي محمد عبده مما اتفق عليه بين جميع المسلمين سوى من لا يوثق بعقله ودينه، ومن ثم يقول: «تقرر بين المسلمين كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل؛ كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، ويتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها»(٢).

والتزاماً بالأسس السابقة منع محمد عبده من الاعتماد على الأدلة النقلية في أصول الاعتقاد الأساسية، وجوزه فيما دون ذلك، ونبه إلى أن «الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين بالله، وعلمه، وقدرته، والتصديق بالرسالة، وأن العقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب؛ كأحوال الآخرة، وفرض العبادات وهيئاتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بد فيه من النقل؛ فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله، وبأنه يجوز أن يرسل الرسل»(٣).

ونفهم من هذا الكلام أن النقل سوف يُنحى بالكلية من مجال الاستدلال على مسائل وأصول الاعتقاد الكبرى؛ كإثبات الوحدانية، والصفات، والنبوة، والمعاد، ولا يتبقى له سوى مساحة محدودة تشمل ما يعرف بالسمعيات والأحكام الفقهية العملية.

---

(١) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢١٠، ٢١١).
(٢) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩، ١٠.
(٣) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٢٤.

وقد ظهرت آثار ذلك عملياً في طريقة استدلال محمد عبده على المسائل العقدية في «رسالة التوحيد» وفي حاشيته على «شرح العقائد العضدية»، ففي «رسالة التوحيد» يلاحظ قلة نصوص القرآن والسُّنَّة الواردة فيها، وحتى الآيات التي ذكرها سيقت أحياناً على جهة التضمين في الأسلوب، وعبر عن بعضها بالخبر دون أن تُسبق بعبارة: «قال الله تعالى»، وأما الأحاديث فربما مرت صفحات متواليات، ولا يصادف القارئَ شيء منها[1].

وفي حاشيته على «شرح العقائد العضدية» تكرر منعه من الاستدلال بالسمع في عدد من المسائل المهمة مثل: نفي وجود خالق إلا الله[2]، وإثبات صفة القدرة[3]، معللاً ذلك بأن ظواهر النصوص التي يدخلها الاحتمال لا تقوى على إثباتها، والصحيح في رأيه أن «اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية، والمقدمات الصحيحة، فيكون النقل شاهداً على المطلوب، مؤيداً بدليل العقل»[4]، ويُفهم من ذلك أن النقل يقتصر على كونه مجرد شاهد لما أثبته العقل، الذي يتم التعويل الأساسي عليه في تلك المسائل.

ومن أبرز الاتجاهات الأخرى التي تبنت فكرة الدور تأصيلاً وتطبيقاً الاتجاه الكلامي، الذي يندر أن نجد واحداً من المنتمين إليه لم يقل بها على وجه ما، وهو أمر متوقع؛ لأن طبيعة علم الكلام نفسها ـ كما أسلفنا من قبل ـ رأت في الدليل العقلي الأساس المعتمد الذي ينهض عليه تثبيت العقائد المقررة شرعاً، ودرج المتكلمون على انتهاج طريقة معينة في إثباتها، تجعل من النظر العقلي واجباً محتماً، ووسيلة وحيدة لا بد منها لإثبات وجود الله، وأصول الاعتقاد الكبار.

ويستوي في الحكم السابق أصحاب الشروح والحواشي التقليدية، أو من حاولوا تيسير علم الكلام، وتقديمه بطريقة أكثر سهولة، وإن لم تخرج في مجملها عن المسلك الكلامي العام.

فعند أصحاب الشروح والحواشي نجد اهتماماً بتعريف مصطلح الدور، وتحديد المراد منه، مع التزام واضح بالأساس الذي قامت عليه الفكرة؛ وهو أن العقل أصل

(١) انظر: د. محمد سيد أحمد المسير «التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية» ص١٩٩، ٢٠٠.
(٢) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢٦٠، ٢٦١).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٦٧ ـ ٤٧٨).
(٤) المصدر السابق (١/ ٢٦٠، ٢٦١).

النقل؛ إذ لم تعرف حجية الكتاب والسُّنَّة إلا بالنظر العقلي[١].

وفيما يتعلق بالنتائج المترتبة على فكرة الدور، تبرز ظاهرة التقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة عند كل من: الشيخ عليش[٢]، وإبراهيم البيجوري[٣]، ومحمد عرفة الدسوقي[٤]؛ حيث تقسم مسائل الاعتقاد إلى:

(أ) ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي القطعي، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه؛ كوجود الله، وقدمه، وبقائه، وحياته، وعلمه، وإرادته؛ لأن إرسال الرسل، وتأييدهم بالمعجزات لا يتصور صدوره إلا ممن اتصف بهذه الصفات، والاستدلال على هذا القسم بالدليل السمعي غير جائز لاستلزامه الدور؛ لأن ثبوت السمع ـ وهو الكتاب والسُّنَّة ـ متوقف على ثبوت صدق الرسول، المتوقف على المعجزة التي هي من فعل الله سبحانه، فالاستدلال على وجود الله بالسمع يلزم منه توقف الشيء على نفسه، وهو دور محال.

(ب) ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالسمع، وهو كل ما يرجع إلى وقوع أمر جائز؛ مثل: أحوال القيامة من الجنة، والنار، والصراط، والميزان، والحشر، والنشر، والحوض، والثواب والعقاب، ورؤيتنا لله، فهذه الأمور لا يستدل على وقوعها إلا بالدليل السمعي؛ لأن غاية ما يصل إليه العقل الجواز، لا الوقوع الفعلي.

(ج) ما يصح الاستدلال عليه بالعقل والسمع، وهو ما لا تتوقف عليه المعجزة، ولا يرجع لوقوع أمر جائز، مثل إثبات صفات السمع، والبصر، والكلام.

وتظهر فكرة الدور أيضاً عند أصحاب الاتجاه الكلامي، ممن حاولوا تقديم مصنفات تهدف إلى تقريب مسائل علم الكلام وتسهيله، أمثال: حسين والي[٥]،

---

(١) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٨، ٢٠، ١١٣، ١٨٥، و«الفتوحات الإلهية الوهبية شرح على المنظومة المقرية» ص٨٨، ١٣٩، ١٥٠، ١٥١، وإبراهيم البيجوري «تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام» ص٥٥، ٥٨، ومحمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص٥، ٤٠، ٦٠، ١٥٤، ١٧١، ٢١٢.

(٢) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص١١٢، ١١٣.

(٣) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٤٠.

(٤) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص١٤٨.

(٥) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٨٠.

وعبد الرحمٰن الجزيري[١]، ومحمد الحسيني الظواهري[٢].

كما يقرر مصطفى صبري أن حجية الكتاب والسُّنَّة لم تثبت إلا اعتماداً على الأدلة العقلية، التي يعول عليها وحدها في معظم المسائل العقدية، وهذا هو السبب الجوهري وراء قلة الاستشهاد بالأدلة النقلية عند المتكلمين، وفي ذلك يقول: «أصول الدين معظم ما تستند إليه الأدلة العقلية التي تكون حجة على المعترفين بالأديان والملاحدة المنكرين جميعاً، والتي يحتويها علم الكلام أكثر من الكتاب والسُّنَّة، حتى إن كون الكتاب والسُّنَّة حجة يصح الاستناد إليها، وتصلح لاستنباط الأحكام عنها، يتوقف على تلك الأدلة العقلية، ومن هذا تقل حاجة علماء الكلام إلى إيراد أدلة من الكتاب والسُّنَّة، ويجدر بعلم أصول الدين أن يعد من العلوم العقلية»[٣].

وتنقسم مسائل علم الكلام ـ عند مصطفى صبري ـ إلى ما لا يثبت إلا بالعقل؛ كوجود الله الذي لا بد من اعتماده على دليل عقلي ضروري، ثم في مرحلة تالية يثبت إمكان السمعيات؛ مثل: النبوة، والمعجزة، والآخرة بدليل عقلي مبني على وجود الله، وبعد ذلك يثبت وقوع بقية السمعيات؛ مثل: وجود الأنبياء، ومعجزاتهم، ووقوع البعث بعد الموت[٤].

كذلك ترد فكرة الدور بنفس المصطلح والنتائج في الكتاب الذي أصدره الأزهر معبراً عن رأيه في أهم القضايا المثارة حديثاً؛ حيث يشير الكتاب المذكور إلى مصطلح الدور، وضرورة الاحتراز عن الوقوع فيه، وعدم صحة الاستدلال بالنقل في أصول الاعتقاد كوجود الله، فيقول: «الاعتقاد بوجود الله يثبت بالنظر والفكر في ملكوت السمٰوات والأرض، وما خلق الله من شيء؛ أي: يثبت بالدليل العقلي لا النقلي، حتى لا يترتب عليه الدور، وهو توقف الشيء على ما يتوقف على هذا الشيء، وهو محظور في عرف المناطقة؛ لأن الدليل النقلي من الكتاب والسُّنَّة فرع الإيمان بالله وبالكتب التي أنزلها على رسله، أما العقائد الأخرى فتثبت بالدليل القطعي في ثبوته ودلالته»[٥].

---

(١) عبد الرحمٰن الجزيري «توضيح العقائد في علم التوحيد» ص١٠، ١١.
(٢) محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٣٩، ٤٩، ٥٢، ٦٤، ٦٨، ١١٣.
(٣) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٤٨٢).
(٤) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٢٥، ٢٦.
(٥) «بيان للناس» من الأزهر الشريف ص١١٩.

أما **الاتجاه الرافض والمنتقد لفكرة الدور**، وكل ما ترتب عليها من آثار ونتائج، ولا سيما امتناع الاستدلال بالنصوص الشرعية على أصول الاعتقاد وقضاياه الأساسية، فيندرج في عداده شخصيات غير قليلة من الاتجاه السلفي وغيره، وكلهم رأوا في نصوص القرآن والسُّنَّة حجة قاطعة، ودليلاً كافياً لإثبات شتى مسائل الاعتقاد، لا فرق في ذلك بين نوع وآخر، أو أصول وفروع، كما شددوا على أن التعويل الأساسي في مسائل الاعتقاد إنما يكون على النصوص الشرعية، ودور العقل هو حسن الفهم، ثم إقامة البراهين ودفع الشبه.

ويضاف إلى ذلك اعتمادهم على أكثر من مسلك في الاستدلال على وجود الله غير العقل، مثل الفطرة مثلاً، مما يهدم الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور بالكلية، وقد تقدم معنا في الباب الأول من الرسالة طرف من تلك الأقوال والمواقف، ونكتفي هنا بعرض رأي كل من: رشيد رضا، ود. عبد الحليم محمود، كنماذج معبرة عن هذا الاتجاه الرافض لفكرة الدور.

فأما رشيد رضا فمن الواضح أنه كان متأثراً بفكرة الدور في أوائل حياته العلمية؛ ولذا نجده يقرر في الأعداد الأولى من «مجلة المنار» أنه «يشترط في الديانة الإسلامية أن يكون الإيمان خاضعاً لحكم العقل»[١]، ثم ينقل إجماع المسلمين الذين يعتد بإسلامهم على أن أصول الدين وأسسه مؤيدة بالبراهين العقلية، وإلى هذه البراهين يرد ويحاكم سائر ما ورد من أصول[٢].

وتتكرر عنده أيضاً طريقة ترتيب المسائل العقدية وإثباتها على نفس النمط الذي سار عليه المتكلمون، والذي يشترط البدء أولاً بالإيمان بالربوبية والألوهية، قبل التصديق بالنبوة والرسالة، فيقول: «الإيمان بالنبوة والرسالة ينبني على الإيمان بالربوبية والألوهية، فلا يخاطب بإثباتها والدليل عليها إلا من يؤمن بالله تعالى وصفاته، من العلم، والحكمة والمشيئة، والقدرة، وتدبير أمر العالم»[٣] ومن ثم فمنكر وجود الخالق لا يخاطب في مسألة النبوة والوحي، إلا إذا سلَّم أولاً بإثبات وجود الخالق، وصفات ربوبيته[٤].

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٦٠٥).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٦٠٥).

(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١٨٤).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٨١).

ولكن موقفه من فكرة الدور تغير فيما بعد، ومال إلى انتقادها؛ ففي تعليقه على ما ذهب إليه أستاذه محمد عبده من أن الإسلام في دعوته إلى الإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد إلا على العقل، وأنه لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، نبه رشيد رضا إلى أن المقصود من هذا الكلام هو عدم جواز جعل الحقائق الواردة في النصوص حجة على الخصم، واجبة التسليم باعتبارها كلام الله ووحيه، مع أنه لا يؤمن أصلاً بهذا الوحي، وإن كان ذلك لا ينفي صحة الاعتماد عليها بما تضمنته من براهين عقلية تأتي مصاحبة للحقائق العقدية، وعندئذ تؤخذ كدليل مثبت للإيمان كمرحلة أولى، وبعد ثبوتها يتم التسليم بكل ما جاءت به النصوص[1].

وبهذا التوجيه المذكور يفرق رشيد رضا بين **حالتين**، تختلف طبيعة الأدلة المستخدمة في كل حالة منهما[2]:

الأولى: حالة الكافر الأصلي غير المصدق بالإسلام، وهذا لا يُخاطَب بما ورد في النصوص الشرعية كحقائق واجبة التصديق والإيمان؛ لأنه غير مُقرٍّ ابتداء بأنها كلام الله ووحيه، وإنما يُخَاطب بها كحقائق مشفوعة ببراهينها.

الأخرى: حالة المسلم المقر بصحة الإسلام وصدق مصادره، وهذا يأخذ العلم بالله وصفاته من القرآن والسُّنَّة مباشرة، ثم يؤيد ذلك بالأدلة العقلية والعلمية، والتعامل معه بنفس طريقة النوع السابق مُضر بالعوام جدّاً.

ويلاحظ تأثر رشيد رضا الواضح في كلامه هذا بما قرره ابن تيمية وابن القيم من أن أدلة القرآنِ والسُّنَّة تتضمن **نوعين من الدلالة**:

أحدهما: دلالتها باعتبارها إخباراً صادقاً عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، وهذا النوع لا يسلم به غير المؤمن.

والآخر: دلالتها من حيث ما تشتمل عليه من تنبيه وإرشاد إلى براهين وحجج عقلية؛ حيث ترد المسألة العقدية ومعها دليل إثباتها، وهذا النوع يمكن أن يخاطب به كل إنسان عاقل منصف، مؤمناً كان أو كافراً[3].

---

(١) انظر: تعليق رشيد رضا على كتاب «الإسلام والنصرانية» لمحمد عبده، ص٥٥.

(٢) المصدر السابق ص٥٥.

(٣) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٦/ ٧١، ٧٢)، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ١١٧).

وأما الدكتور عبد الحليم محمود، فإنه انطلاقاً من منهجه الصوفي الذوقي الرافض لعلم الكلام، ولتحكيم العقل والتعويل عليه، اختار مسلكاً آخر لإثبات الأصول العقدية، يتعارض تماماً مع فكرة الدور، ويهدم الأساس الذي قامت عليه، وهو البدء أولاً بإثبات وجود الله عقلاً، كمدخل ضروري للتصديق بالنبوة والوحي، وصحة الاستدلال بكل ما جاء في القرآن والسُّنَّة من حقائق عقدية.

ومن أبرز الأسس التي يقوم عليها هذا المسلك، وتؤدي إلى هدم فكرة الدور **أمران**:

الأول: أن العقل لا يصلح أن يكون مصدراً معرفيّاً في أمور العقيدة والغيبيات، وكل جهد يبذله في هذا المجال لا يعدو أن يكون خبط عشواء، وسيراً في متاهات لا علامات فيها ولا أدلة، وتاريخ الفكر الإنساني بكل ما فيه من اختلافات وتضارب يشهد لهذه الحقيقة(١).

الآخر: أن وجود الله أمر بدهي، وقضية فطرية مسلمة لا شك فيها، ولم يتحدث عنها القرآن أو يُعنَ بها أصلاً؛ بل لم تتحدث عنها التوراة والإنجيل بوضعهما الراهن كهدف أساسي، أو قضية حتمية، وقد انصبت عناية القرآن على قضية توحيد الله وعبادته، ووضع قضية وجوده سبحانه موضع البحث والنقاش خطأ كبير يفتح الباب للانحراف والتشكيك؛ ومن ثم فينبغي أن تزول هذه المسألة بالكلية من علم الكلام، وألا ينشغل بها المسلمون(٢).

وبعد تقرير الأساسين المتقدمين، يدعو د. عبد الحليم محمود إلى سلوك طريقة أخرى في تقرير مسائل الاعتقاد، وتتلخص في البدء أولاً بإثبات النبوة؛ إما على سبيل العموم كظاهرة موجودة وصادقة، وإما على وجه الخصوص في حق نبينا ﷺ، وإذا ما ثبتت النبوة، وتحقق الوحي الإلهي آمنا وصدقنا بكل ما جاء به، وكان من العبث والمناقضة للعقل نفسه أن نعدل عن هذا الطريق(٣).

وإذا قيل: إن إثبات النبوة هو أيضاً معتمد على العقل، ولا بد من التعويل عليه في هذه المسألة بصورة أساسية، فالجواب هو: أن إثباتها له أكثر من طريق ووسيلة، إضافة لطريق المعجزة، ومن ذلك مثلاً التأمل في حال الشخص، وما يتحلى به من

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٤٠، ٤١، ١١٠، ١١١.

(٢) المصدر السابق ص١٣٠ ـ ١٣٧.

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢٣، ٢٤، ١٧٧.

جميل الصفات ومكارم الشيم، وتنزهه عن الكذب في شتى أطوار حياته، ثم التأمل في حقيقة دعوته، وما جاء به من أصول عقدية وأخلاقية وشرعية، تتواءم مع الفطرة، وتتقبلها النفوس النقية المستقيمة[١].

وتجدر الإشارة إلى أن د. عبد الحليم محمود مسبوق في كلامه هذا بكثير من الأئمة المتقدمين، الذين ارتضوا هذه الطريقة في إثبات الأصول العقدية، والتي تعتمد على البدء بإثبات صدق الرسول المؤيد بالمعجزات، ثم يُتلقى منه بعد ذلك سائر الأصول العقدية.

وفي ختام استعراضنا لمواقف المؤيدين والمعارضين لفكرة الدور، لن نطيل في ذكر أوجه النقد التفصيلي لها، وحسبنا الإشارة إلى أنها لم تفلح في إيجاد موقف وسط متوازن يضبط العلاقة بين النقل والعقل؛ بل مالت بالكفة تماماً ناحية العقل، وكرست القول بتقديمه وأولويته على النقل، وأعطته زمام قيادة الفكر في إثبات المسائل العقدية الكبرى، ولم يبق للأدلة النقلية سوى وظيفة ثانوية، لا تبدأ إلا بعد أن يكون العقل قد مهد الطريق لإثبات أصول الاعتقاد الكبرى، ويأتي النقل ليكون بمثابة معضد ومؤكد لما قرره العقل.

ولعل من أهم الأسباب التي أسهمت في إبراز وانتشار تلك الفكرة **أمرين**:

الأول: الاعتقاد بأن العقل وحده هو القادر على الإثبات والإلزام أمام غير المقرين بصدق القرآن والسُّنَّة.

والآخر: التسليم بأن الوحي ليس له منطق داخلي يصح التعويل عليه لإثبات صدقه، ولا بد من الاعتماد على مصدر خارجي وهو العقل.

وما كان أيسر الخروج من هذين الإشكالين لو تمَّ التركيز أولاً على مضمون النصوص ومعانيها، واستخراج ما فيها من براهين عقلية، وحجج مقنعة لذوي الإنصاف من العقلاء، وعدم النظر إلى النص وكأن حجيته مستقاة فقط من كونه وحياً إلهيّاً، وقد أشار إلى هذا الأمر الكثير من المتقدمين، وأبرزوا ما في الأدلة الشرعية من براهين عقلية تفوق كثيراً ما قدمه المتكلمون والفلاسفة من أدلة، وقد تقدم معنا فيما سبق نصوص وأقوال لكثير من الباحثين المُحْدَثين تؤكد على نفس المعنى.

وأما الأمر الآخر، وهو الاعتقاد بأن إثبات حجية النقل وصدقه لا بد أن تأتيه من

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢٠٠ ـ ٢٠٨.

أمر خارجي عنه وهو العقل، الذي يقرر ببراهينه الذاتية وجود الله وصدق الرسول وحجية القرآن والسُّنَّة، فكان من الممكن أيضاً سلوك طرق أخرى تتميز بابتعادها عن الوقوع في مشكلة الدور، وتصلح لمواجهة الفكر الإنساني بصفة عامة، ولا تقتصر في إلزامها على المؤمنين وحدهم.

ومن هذه الطرق ما يبدأ من التعويل على الأدلة والمعارف الفطرية المركوزة في نفس كل إنسان، وهي تقطع حتماً بوجود خالق مدبر لهذا الكون، ومن مقتضيات كونه خالقاً وربّاً ومالكاً أن يأمر وينهى، ويشرع ويحكم، ولا يتم ذلك إلا عن طريق إرسال الرسل، ثم تأتي مرحلة التحقق من صدق الرسول، عن طريق تأمل أخلاقه وشيمه وسيرته من جهة، وتأمل ما جاء به من دين وشرع وأخبار وحقائق من جهة أخرى، ومن خلال ذلك كله يصل المكلف إلى الاعتقاد بصدق الرسول، وصحة القرآن.

ثانياً: حظ الدليلين النقلي والعقلي من القطعية والظنية:

وتمثل هذه القضية أساساً ثانياً مهمّاً، كان من عوامل نشأة فكرة تقديم العقل على النقل، انطلاقاً من القول بأن الدليل العقلي قطعي في ثبوته ودلالته، أما الدليل النقلي فثمة خلاف عند البعض في إفادته للقطعية، وحتى لو ثبت ذلك في الجملة، فعند التفصيل نجد أن القطعي منه قليل، ويحتاج إلى مراحل طويلة من النظر في ثبوته ودلالته، ولا شك أن أي عاقل يجد نفسه مدفوعاً لتقديم الدليل القطعي على الدليل الظني إذا حدث تعارض بينهما.

والمستقرئ لكتابات الباحثين المُحْدَثين يلاحظ أن جل كلامهم ونقاشهم حول هذه المسألة قد دار حول ثلاث قضايا أساسية، مع تفاوت في درجة الاهتمام بين قضية وأخرى، **وهذه القضايا هي**:

١ ـ اشتراط القطع واليقين في الدليل المستخدم لإثبات المسائل العقدية.

٢ ـ مدى إفادة الدليل العقلي للقطع واليقين.

٣ ـ مدى إفادة الدليل النقلي للقطع واليقين.

فأما **القضية الأولى**؛ وهي اشتراط القطعية في الأدلة المعتمد عليها في إثبات مسائل العقيدة، فلا شك أن هناك تلازماً وثيقاً بين الاعتقاد وبين الجزم واليقين؛ بحيث يتنافى الاعتقاد مع الشك أو التردد والتذبذب، ولا يُتصور أن يُقبل من صاحبه إلا إذا اتسم بالثبات والتصديق التام الذي لا يمازجه ريب، وهناك اتفاق بين

المتكلمين القدامى على أن مجال العقائد لا يُعوَّل فيه على الظنيات؛ بل يشترط فيه الاعتماد على الأدلة القطعية، وقد حكى الرازي الإجماع على أن الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز[١].

ولا يعنينا الآن أن نبحث عن حقيقة وفاء المتكلمين بهذا الشرط، وهل جاءت أدلتهم بالفعل متسمة بالبرهان واليقينية، أم كانت في كثير من أحوالها صعبة المأخذ، وتعتمد على الجدل، ويتطرق إليها الاحتمال، ويصعب تحقيقها لليقين في نفوس كافة الناس؟ والمهم هو اتفاقهم ـ ولو نظرياً ـ على اشتراط اليقين في الأدلة العقدية.

وقد تكرر نفس الشرط عند الباحثين المُحْدَثين، وتتابعت أقوالهم في ضرورة الاقتصار على الأدلة القطعية وحدها في مجال العقيدة، وعدم جواز الاحتجاج بالأدلة الظنية، ومن ثم يوجب محمد عبده على من أراد أن يدعو إلى عقيدة «أن يقيم عليها الدليل الموصل إلى اليقين»[٢]، وهو يتعجب من جمود المتأخرين، وتقصيرهم في الاحتجاج بالأدلة القطعية مع أنهم بفعلهم هذا قد «نسوا ما جاء في الكتاب، وأيدته السُّنَّة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن»[٣].

وبناء على هذا الشرط؛ فلا يصح أن يُجعل حكم ما من عقائد الدين، إلا إذا ثبت بالدليل القطعي؛ لأن باب العقائد «مبني على اليقين الذي لا يمكن الأخذ فيه بالظن والوهم»[٤]، ولا يعتد في قضايا الإيمان عموماً بما دون اليقين[٥].

وقد اهتم عدد من تلامذة محمد عبده، والمنتمين إلى مدرسته الفكرية بالتأكيد على هذا الشرط أيضاً، فالدين عند المسلمين ـ كما يقول مصطفى عبد الرازق ـ ينقسم إلى أصول وهي العقائد، وفروع وهي ما دون ذلك، ولما كانت العقائد يقينية «فلا بد أن تكون ثابتة بطريق ديني يقيني قطعي، وهو القرآن وحده؛ إذ هو المقطوع به وحده في الجملة والتفصيل، أما الأحكام العملية فيكفي فيها الظن»[٦].

---

(١) انظر: الرازي «عصمة الأنبياء» ص١٠٥.
(٢) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١).
(٣) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٢٤.
(٤) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٣).
(٥) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١١٣).
(٦) مصطفى عبد الرازق «الدين والوحي والإسلام» ص١٠١.

والعقيدة ـ في رأي الشيخ المراغي ـ لا تثبت إلا بنص من القرآن، أو بحديث متواتر، ومَن يخالف في أمر لم يثبت من هذين الطريقين لا يعد كافراً في نظر الشرع[١].

وعلى نفس المنوال يرى الشيخ شلتوت أن الاعتقاد لا بد له من دليل قطعي، ولا تجزئ فيه الظنيات، وهذه القاعدة عنده أشبه ما تكون بالأمور الضرورية، التي اجتمعت عليها كلمة أهل العلم، ولا يصح أن ينازع أحد فيها؛ لأن الله لم يكلف عباده عقيدة من العقائد بواسطة طريق من شأنه ألا يفيد إلا الظن، فالظن لا يغني من الحق شيئاً، وهو قول على الله بغير علم[٢].

ويتكرر اشتراط القطعية في مجال العقيدة عند جل أصحاب الاتجاه الكلامي متابعة منهم لما ذهب إليه جمهور المتكلمين، وهذا ما نجده عند الشيخ عليش[٣]، ومحمد عرفة الدسوقي[٤]، ومحمد بخيت المطيعي[٥]، وحسين والي[٦]، ومصطفى صبري[٧]، ومحمد زاهد الكوثري[٨]، ويوسف الدجوي[٩]، ومحمد الخضر حسين[١٠]، وعبد العظيم الزرقاني[١١]، ومحمود خطاب السبكي[١٢]، وهو أيضاً الرأي الذي اختاره الأزهر[١٣].

ونخلص من ذلك إلى أن اشتراط اليقين في الدليل المستخدم في باب الاعتقاد من الأمور المتفق عليها بين جُل القدماء والمُحْدَثين، وقبل أن نترك هذه المسألة نود أن نشير إلى **عدة ملاحظات مهمة**، وهي:

---

(١) انظر: «مجلة الرسالة» العدد (٥١٩) ص٤٦٦ (١٣٦٢هـ ـ ١٩٤٣م).
(٢) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣، ٥٤، و«الفتاوى» ص٦٦، ١٩٢.
(٣) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٨، ١٩، و«إضاءة الدجنة» ص٧٧، ٧٨، ٨٣، ٨٧، ١٠٥.
(٤) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص١٧٠.
(٥) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد» ص٦٩.
(٦) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٧٤.
(٧) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٥، ١٠٩).
(٨) انظر: الكوثري «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار» ص٣١.
(٩) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٦٤، ٦٧).
(١٠) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٧٤.
(١١) انظر: عبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (٢/ ٢٨٧).
(١٢) انظر: محمود خطاب السبكي «إتحاف الكائنات» ص٢١٠.
(١٣) انظر: «بيان للناس» من الأزهر الشريف ص٢١٠.

الملاحظة الأولى: ليس هناك فرق كبير بين مفهوم اليقين والدليل القطعي عند المتقدمين، والمفهوم الذي سار عليه الباحثون المُحْدَثون، فاليقين عند المتقدمين يُقصد به الاعتقاد الجازم المطابق الثابت(١).

وأما عند المُحْدَثين فقد عرَّفه محمد عبده بأنه «الاعتقاد الذي يطابق الواقع عن عِيان أو دليل صحيح، مقدماته بدهية أو منتهية إلى البدهيات بحيث يستحيل تغيره»(٢)، وفي موضع آخر عرَّفه بأنه «اعتقاد أن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا؛ لأنه مطابق للواقع، وهو بمعنى قولهم: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»(٣)، لكنه ينتقد زيادة البعض لفظة «عن دليل» في التعريف؛ لأنه قيد لا معنى له، واليقين أكثر ما يكون في البدهيات، وهي في الغالب لا دليل عليها.

كذلك يُعرِّف د. محمود قاسم البرهان بأنه ما يقضي على كل شبهة لبداهته؛ لأنه يفرض نفسه على العقل فرضاً، أيّاً كان مستوى ذلك العقل(٤).

والدليل اليقيني ـ عند الأكثرين ـ لا يستحق مثل هذا الوصف، إلا إذا توافر فيه **شرطان أساسيان**، وهما(٥):

أولاً: قطعية الثبوت؛ بأن يَرد بإسناد متواتر، ولا يكفي خبر الواحد؛ لأنه ظني.

ثانياً: قطعية الدلالة؛ بمعنى: أن ألفاظ النص تحتمل معنى واحداً، ولا تحتمل غيره حقيقة أو مجازاً أو كناية، فلا يدخل فيه الظاهر الذي يدل على معنى راجح يتبادر عند الإطلاق إلى الذهن، ولا يحتمل غيره إلا بتأويل متكلف، وإنما يقتصر على ما دل على المراد منه قطعاً.

وقد فرَّق البعض بين **نوعين من اليقين**:

---

(١) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص٢٩٠، والأحمد نكري «دستور العلماء» (٣/ ٤٨٣)، ود. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (٢/ ٥٨٨)، ود. عبد المنعم الحنفي «المعجم الفلسفي» ص٣٨٨، و«المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص٢١٦.

(٢) محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١١٣.

(٣) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٧٦٢)، وانظر أيضاً: «تفسير المنار» (١/ ١١٢).

(٤) انظر: د. محمود قاسم «مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة» ص١٣، ١٥.

(٥) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١)، ورشيد رضا «مجلة المنار» (٢٤/ ٣٤٤) (٢٥/ ٢٣٣)، وحسين والي «كتاب التوحيد» ص١٢٦، ومصطفى عبد الرازق «الدين والوحي والإسلام» ص١٠١، ومحمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣، و«الفتاوى» ص٦٦، والكوثري «التعليق على السيف الصقيل» ص١٧٣.

أحدهما: اليقين اللغوي، وهو الاعتقاد الجازم في غير الحسيات والضروريات، وهذا النوع قد يتحصل بالنظر والاستدلال أو بالتقليد الجازم، ويمكن أن يطرأ عليه الشك والزوال، كما يمكن أن يصير وجداناً ضرورياً بنور إلهي ناتج عن كثرة الذكر والفكر والعبادة.

والآخر: اليقين المنطقي، وهو العلم القطعي بالبرهان أن هذا الشيء كذا، مع العلم القطعي باستحالة أن يكون غير كذا، وهذا النوع نادر الوقوع في غير الضروريات، ولا تتوقف عليه صحة الإيمان، وإنما يشترط في الإيمان الشرعي تحقق اليقين اللغوي، وهو التصديق الجازم الذي لا شك فيه ولا تردد(١).

كما برزت لدى آخرين فكرة تفاوت مراتب اليقين ودرجاته، والظن ودرجاته، وأنها ليست مجرد حقائق جامدة يستوي أفرادها جميعاً، وإما أن توجد بالكلية أو تختفي بالكلية، وفائدة هذه الفكرة أن اليقين في الإيمان وغيره له درجات متفاوتة في القوة والضعف، وكذا الظن منه ما يقوى حتى يقرب من اليقين، ومنه ما يضعف حتى يكاد يتصل بالشك، ومن ناحية أخرى فالعلوم مراتب؛ منها ما لا يُعتد به إلا إذا قام على اليقين، ومنها ما يكفي فيه الظن القريب من العلم، ومنها ما يكفي فيه احتمال الثبوت ولو لم يرجح على الشك إلا بقدر ضئيل(٢).

الملاحظة الثانية: إذا قلنا بضرورة تحقق سمة اليقينية في الأدلة التي يُعتمد عليها في تأسيس الاعتقاد، فهل المقصود من الشرط المذكور هو تحقق اليقين أياً كان الطريق المؤدي إليه، أم لا بد من طريق معين لا يحصل اليقين إلا من خلاله؟ أو بعبارة أخرى: هل المقصود هو عين الدليل وصورته، أم فائدته وثمرته؟ ومن ثم لا يشترط أن يكون مصوغاً وفقاً للمنهج الكلامي، وإنما المهم هو تحقيقه لليقين.

وأعتقد أن المتأمل لأسلوب القرآن في عرض العقيدة، وطريقة النبي ﷺ في تعليم أصحابه، ولا سيما حديثي العهد بالإسلام، يقطع بأن المقصود هو غرس اليقين في القلوب، وتحويل العقيدة إلى قوة دافعة ومحركة، دون تقيد بأسلوب خاص أو شكل معين يصاغ الدليل وفقاً له؛ ومن ثم تعددت أدلة القرآن والسُّنَّة، وتنوعت ما بين خطاب الفطرة والوجدان والعقل، وإن كان ذلك لا يعني بحال أنها لم تستوفِ

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ١١٢، ١١٣) (١١/ ٨٦، ٨٧).

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب في الشعر الجاهلي» ص٢٤١، ود. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٧٧ ـ ٨٣.

شروط الإفادة للمطلوب والدلالة عليه، أو أنها أدلة خطابية لا تفيد العلم.

ومع أن الاتجاه السائد لدى المتكلمين القدامى هو إيجاب النظر العقلي لتحصيل المعرفة بالله، والإعلاء من شأن علم الكلام وأدلته، إلا أن الأمر لم يخلُ من ذهاب البعض - مثل أبي حامد الغزالي - إلى أن المقصود من الدليل هو تحصيل الفائدة المرجوة منه، والمتمثلة في الاعتقاد الجازم، وإن لم يكن باعتقاد كلامي محرر، وما كان النبي ﷺ وأصحابه يلزمون الأعراب وسائر العوام بصياغة الأدلة على طريقة معينة(١).

وكذلك انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية إيجاب المتكلمين القطع في جميع مسائل الأصول على كل أحد، وعدم جواز الاستدلال عليها بغير الدليل اليقيني، مع أنهم أبعد الناس عما أوجبوه، وكثيراً ما يحتجون بأدلة يزعمونها قطعيات، وهي أبعد ما تكون عن هذا الوصف(٢).

وقد تكرر هذا المعنى عند نفر من الباحثين المُحْدَثين، مثل محمد عبده الذي رأى أن «الواجب العيني هو اليقين، من أي طريق أُخذ، وقد كان ذلك حاصلاً في زمن النبي وأصحابه، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك لردع المعاندين مخافة على عقول القاصرين»(٣).

كذلك نبه علي حسب الله إلى أن الدليل المعتبر في صحة الإيمان «هو الدليل المفيد لليقين واطمئنان القلب ولو إجمالاً، وإن لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب»(٤)، كما سيرد معنا تفصيلاً في الباب الثالث مواقف كثير من الشخصيات التي انتقدت علم الكلام عموماً، ومنهجه في الاستدلال، وطريقته في صياغة براهينه، مع دعوتهم الملحة للبحث عن طرائق جديدة في البرهنة والاستدلال، تعتمد على الحجج القرآنية، وتستفيد من مقررات العقول، وأدلة العلم الحديث.

الملاحظة الثالثة: ترتب على اشتراط القطعية في العقيدة وأدلتها، القول بأن كل مسألة لا يتحقق فيها هذا الشرط، ليست من أمور الاعتقاد التي كلفنا الدين بها، ولا يُنكر فيها على المخالف، فضلاً أن يُكفَّر أو يُبدَّع.

---

(١) انظر: الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص١١٤، ١١٨.
(٢) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (١/ ٥٢، ٥٣).
(٣) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٢٠٩).
(٤) علي حسب الله «محاضرات في علم التوحيد» ص٢، ٣.

وقد توسع البعض في تطبيق هذه القاعدة، وأخرج بناء عليها الكثير من المسائل التي درج العلماء على إدراجها في كتب الاعتقاد، وكمثال على هذا المسلك نجد الشيخ **شلتوت** يجزم بأن كل مسألة «لم ترد بطريق قطعي، أو وردت عن طريق قطعي ولكن لابسها احتمال في الدلالة فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلفنا بها الدين، والتي تعتبر حدّاً فاصلاً بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون»(١).

ومن نماذج هذا النوع من المسائل عنده: رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وحكم مرتكب الكبيرة، وزيادة الصفات على الذات، وما يحدث في آخر الزمان من ظهور المهدي، وخروج الدجال، ونزول عيسى ﷺ، وخروج الدابة، والدخان، وما أشبه ذلك.

وأظن أن هذا الكلام إذا كان له ما يبرره في مسألة كزيادة الصفات على الذات، وهل هي عينها أم لا؟ فمن العجيب حقّاً أن يعمم على مسائل أخرى، وردت فيها نصوص قرآنية أو أحاديث متواترة صريحة؛ مثل: رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وحكم مرتكب الكبيرة، وظهور الدجال، وغيرها، وليس الخلاف في أي مسألة بمبرر كافٍ لإخراجها من عداد مسائل العقيدة.

ولذا فقد خالف الكثيرون الشيخ شلتوت في رأيه هذا، ومال بعضهم كيوسف الدجوي إلى تقسيم مسائل الاعتقاد على أساس آخر؛ فهناك مسائل يجب أن تكون أدلتها قطعية؛ وهي أصول الدين التي يكفر جاحدها، وهناك ما سوى النوع الأول، سواء أكان من العقائد الزائدة على الأصول الأساسية، أم كان من الأحكام العملية التي لا بد من اعتقاد وجوبها أو تحريم المحرمات منها، وبهذا التفريق انتهى إلى أن هناك من مسائل العقيدة ما لا يشترط فيه الدليل القطعي، وأن الاعتقادات التي يجب أن تكون أدلتها قطعية هي ما يكفر جاحدها فحسب، وليس كل ما فيه اعتقاد كما يفهم من كلام الشيخ شلتوت(٢).

وقد أدى الاختلاف في الجانب التطبيقي لاشتراط سمة القطعية فيما يُدعى أنه عقيدة إلى حدوث عدة معارك فكرية؛ منها المعركة التي دارت بين الشيخ شلتوت من جهة، وكل من محمد زاهد الكوثري، ومصطفى صبري، وعبد الله الصديق

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٤.

(٢) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥٧١، ٥٧٢).

الغماري، ومحمد خليل هراس من جهة أخرى؛ حيث شكك الشيخ شلتوت في رفع عيسى عليه السلام حيّاً، ثم نزوله آخر الزمان، ورأى أن الأدلة الواردة في ذلك كلها ظنية لا تثبت بها عقيدة(١)، مع أن ظاهر القرآن يشهد لذلك، والأحاديث المثبتة لنزوله تبلغ مبلغ التواتر.

وهناك معركة أخرى حدثت في أوائل القرن العشرين، وقد بدأت على المستوى الفكري، ثم انتهت إلى ساحات المحاكم، وأثارها أحد تلامذة رشيد رضا؛ وهو محمد أبو زيد الدمنهوري، والذي عُرف بآرائه الشاذة والمخالفة لما أطبقت عليه الأمة، ومن ذلك تشكيكه في نبوة آدم عليه السلام، وأنها ليست ثابتة بالدليل القطعي اليقيني؛ ومن ثم لا يكون منكرها أو المشكك في ثبوتها كافراً.

وقد انبرى له البعض بالرد والتفنيد، وانتقلت القضية إلى ساحات المحاكم؛ حيث رفع أحد الأشخاص عليه دعوى أمام المحكمة الشرعية يطلب فيها الحكم بتكفيره، والتفريق بينه وبين زوجته(٢)، وبالفعل حكمت محكمة الاستئناف الشرعية أول ديسمبر (١٩١٨م) بكفر محمد أبي زيد، والتفريق بينه وبين زوجته؛ بناء على أن نبوة آدم عليه السلام ثابتة بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، ومعلومة من الدين بالضرورة، فيكفر جاحدها كما نصت على ذلك كتب الأحناف(٣).

لكن أبا زيد الدمنهوري استأنف الحكم أمام المحكمة الأعلى، التي انتهت إلى نقض الحكم السابق، وعدم صحة ما قضى به من تكفير الرجل، وأسست حكمها على **أصلين**:

أولهما: أن نبوة آدم عليه السلام، وإن دل عليها الكتاب والسُّنَّة، ولم يعرف بين العلماء اختلاف حولها، فهي ليست من ضروريات الدين التي يعرفها العامة والخاصة، وبذلك يكون إنكارها ضلالاً ومخالفة لما عليه المسلمون، وليس كفراً وارتداداً عن الدين.

والآخر: أن الكفر لا يكون إلا بإنكار ما ثبت بالنصوص القطعية الخالية من الشبهة والاحتمال، أو بالإجماع القطعي الذي بلغ المعلوم من الدين بالضرورة(٤)،

---

(١) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٦٥.
(٢) انظر: «مجلة المنار» (٢١/ ٤٩، ٥٠).
(٣) المصدر السابق (٢١/ ٥٠، ٥١).
(٤) المصدر السابق (٢١/ ٥١ ـ ٥٤).

وقد عرض رشيد رضا لهذه القضية على صفحات مجلته «المنار»، وأشاد برأي المحكمة، وأنكر على رافعي الدعوى مسارعتهم إلى تكفير مسلم دون بينة أو مستند[١].

الملاحظة الرابعة: إذا كان المتقدمون من الأصوليين والمتكلمين قد قصروا اشتراط الدليل القطعي على مسائل العقيدة وحدها، وجوَّزوا الاعتماد على الظن فيما سوى ذلك ـ لا سيما الأحكام العملية ـ فإن بعض الباحثين المُحْدَثين لم يكتفوا بهذا القدر، ووسعوا من المجالات التي لا بد فيها من توافر الدليل اليقيني.

ومن أمثلة ذلك اشتراط محمد عبده ألَّا يتبع في تفسير القرآن وفهم الدين إلا الدليل القطعي وحده، معللاً رأيه هذا بأن تفسير القرآن وفهم الدين يندرجان تحت باب العقائد، فلا بد من تحقق القطعية فيهما، ومن ثم يقول: «في تفسير القرآن وفهم الدين لا يتبع إلا الدليل القاطع؛ لأن هذا من باب العقائد، وهو مبني على اليقين الذي لا يمكن الأخذ فيه بالظن والوهم»[٢].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من إجمال وتوسع، ولا أظن أن أحداً سبق محمد عبده إلى اشتراط الدليل القطعي في مجال التفسير، ثم إن عبارة: «فهم الدين» عبارة عامة، فما المقصود بفهم الدين؟ وهل هو العقائد فقط، أم العقائد والفقه جميعاً؟ مع ملاحظة أن هناك اتفاقاً تامّاً بين الأصوليين والفقهاء على وجوب الاعتماد على الدليل الظني في مجال التعبد.

ومما يرجح أن محمد عبده يقصد بالدين أبوابه كلها، لا فرق بين العقائد والعبادات، ما نقله عنه تلميذه رشيد رضا وأقره عليه من أن الأحكام العملية تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: أحكام قطعية يجب على كل مسلم العلم بها، وهي مجمع عليها، ولا مجال فيها لاجتهاد المجتهدين.

والآخر: أحكام غير ثابتة بنص قطعي ولا إجماع، فهي محل اجتهاد[٣]، وبناء على هذا التقسيم صارت فرائض الدين ومحرماته لا تثبت إلا بأصل قطعي، وكل

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (٢١/ ٥٤ ـ ٥٦).

(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٣).

(٣) المصدر السابق (١/ ٩٤٠).

حكم شرعي تضمن تحليلاً أو تحريماً لا يعتبر من التشريعات العامة إلا إذا كان النص الوارد في شأنه قطعياً وقُصد به التكليف[(١)].

وأقول: إن مكمن الخطورة في هذه الفكرة ـ على ما فيها من أوجه للنقد ومخالفة لمذاهب جماهير أهل العلم ـ هو استغلالها من قِبَلِ البعض في الترويج لمبدأ تطوير أحكام الشريعة، أو اختصاصها بالعصر الذي نزلت فيه، ثم الوصول من خلال ذلك إلى تقرير مبدأ فصل الدين وأحكامه عن أمور الحياة، وفي مقدمتها نظام الحكم وشئون الدولة وأمور المعاملات المالية وغيرها، بناء على أن الأحكام الفقهية التي تحقق فيها وصف القطعية ـ وخصوصاً فيما سوى العبادات ـ قليل، مما يجعل المكلف غير ملزم باتباعها[(٢)].

ومن نماذج التوسع في اشتراط القطعية أيضاً ما ذهب إليه عبد الوهاب النجار من أن ثبوت المعجزات للأنبياء السابقين، أو لنبينا ﷺ، لا يتم إلا بخبر يقيني لا شبهة فيه، ولا تُقبل فيها الظنيات كخبر الواحد، باعتبار أنها عقيدة يُطلب فيها القطع واليقين[(٣)].

وتظهر نزعة المبالغة والتوسع في هذا الكلام بوضوح، إذا قارناه بما كان عليه الحال عند المتكلمين القدامى، فهؤلاء المتكلمون كانوا يفرقون بين إثبات صدق النبي عموماً وتأييده بالمعجزات في الجملة، وبين إثبات آحاد المعجزات على التفصيل، فالأمر الأول عندهم أصل عقدي لا يصلح فيه إلا اليقين؛ بل لا تصلح فيه الأدلة النقلية عندهم أصلاً؛ فراراً من الوقوع في الدور الفاسد؛ إذ كيف يستدل على صدق نبي بخبر يعتمد في صحته على كونه خبر الصادق المعصوم، أما إثبات آحاد المعجزات فهو أمر آخر يندرج تحت باب الإخبار عن الأحداث السابقة والمغيبات عموماً، وهذا يُكتفى فيه بالظن الراجح.

وقد ترتب على هذا الأصل الذي ساقه عبد الوهاب النجار عدد من النتائج الخطيرة في التعامل مع معجزات الأنبياء، ففضلاً عن عدم اعتداده بما ثبت بأخبار

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/١١٦)، ومجلة المنار (٢٧/٦١٦)، و«يسر الإسلام وأصول التشريع» ص١٨.

(٢) انظر: محمد أحمد خلف الله «القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة» ص٢٥ ـ ٣٨.

(٣) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص (س، ع، ١٢، ٤١، ٦٢، ١٦٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٧، ٢٨٦، ٢٨٩، ٣٢٩).

الآحاد، أخذ يتأول عدداً من المعجزات الواردة في القرآن نفسه، بحجة أن النص فيها وإن كان قطعي الثبوت فهو ظني الدلالة.

وإذا انتقلنا إلى **القضية الثانية** التي عرض لها الباحثون المُحْدَثون، ضمن تناولهم لموضوع القطعية والظنية؛ وهي **مدى إفادة الدليل العقلي للقطع واليقين**، فسوف نجد أن جل الباحثين المُحْدَثين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ـ سوى قلة نادرة ـ قد ذهبوا إلى القول بذلك، وهم متفقون في هذا الرأي مع ما قرره كافة المتكلمين القدامى، الذين رأوا في الدليل العقلي الأساس الجوهري الذي ينهض عليه علم الكلام في نصرة العقائد الثابتة بالنقل سواء بالبرهنة عليها وإثباتها، أم بالدفاع عنها في وجه الخصوم وشبهاتهم.

وقد نقلنا في موضع سابق حكاية الشيخ شلتوت للاتفاق التام بين العلماء، سواء من المتقدمين أم المتأخرين على هذا الأمر؛ حيث قال: «وقد اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهت في أحكامها إلى الحس أو الضرورة، يفيد ذلك اليقين، ويحقق الإيمان المطلوب»[(١)]، وحينما عدَّد مصادر المعرفة الدينية اليقينية جعلْ من بينها «النظر العقلي الصحيح الذي قامت على صدقه الأدلة التي يخضع لها العقل، ولا يجد مناصاً من حكمها»[(٢)].

وهناك العديد من الآراء التفصيلية لكثير من الباحثين المُحْدَثين تؤكد نفس المعنى، ونكتفي بالإشارة سريعاً إلى بعضها؛ ومن ذلك تأكيد محمد عبده على أن «كل ما قام عليه البرهان العقلي في العقائد وغيرها، فهو حق منزل من الله»[(٣)]، والعقل عنده «هو الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات، ويميز به بين أنواع التصورات والتصديقات، فمتى رجحت فيه كفة الحقائق؛ طاشت كفة الأوهام»[(٤)].

وتبلغ الثقة بالعقل وأحكامه عند عبد الوهاب النجار إلى درجة أنه يجعله ركن المعتقدات الأول والأساسي، فيقول: «العقل ركن المعتقدات الأول، فما أوجبه كان واجباً، وما أحاله كان محالاً، وما أجازه كان جائزاً»[(٥)].

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣، وانظر أيضاً: «الفتاوى» ص٦٦.
(٢) محمود شلتوت «الفتاوى» ص٤٠١.
(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ١٦٠).
(٤) المصدر السابق (٣/٥٧).
(٥) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص (س).

وهذا التعويل الكامل على العقل، وجعله الحاكم في كل شيء، حتى في الدين نفسه، ليس مجرد رأي أو اجتهاد شخصي عند د. محمد حسين هيكل، وإنما هو موقف الإسلام ومقتضى تعاليمه، وفي ذلك يقول: «جعل الإسلام العقل حَكَماً في كل شيء، وجعله حكماً في الدين نفسه، وفي الإيمان نفسه»(١).

وفي نفس المعنى يرى عبد العزيز جاويش أن «أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل، الإيمان بوجود الله، فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين، كلهم مُجْمِعٌ على ضرورة طلب تلك العقيدة من طريق النظر والاستدلال، حتى إن منهم من لم يقبل الإيمان التقليدي»(٢).

ولا يخلو الأمر عند مصطفى صبري من نزعة مبالغة حين يقرر أن الدليل العقلي وحده ـ وليس شيء غيره ـ هو المفيد لليقين والقطع، والعلم البالغ مبلغ الضرورة والوجوب؛ لأن كل مقدمة من مقدماته يمكن التحقق من عدم احتمالها للنقيض، بخلاف أنواع الأدلة الأخرى(٣)، وهو يعبر عن رأيه ذلك فيقول: «إننا نثبت في هذا الكتاب أن الدليل العقلي المنطقي أقوى الأدلة وأفضلها، محتفظاً بقوته أبد الآبدين»(٤).

ومع أن الجزم بإفادة الدليل العقلي للقطع واليقين وضرورة التعويل عليه في البرهنة على قضايا العقيدة والدفاع عنها هو الرأي السائد عند جل الباحثين المُحْدَثين، فإن الأمر لم يخلُ من وجود بعض الشخصيات التي أبدت تشككها في هذا الأمر، وفضلت مصادر معرفية أخرى على العقل.

وقد عرضنا لذلك تفصيلاً في كلامنا عن الدليل العقلي، وذكرنا كلام محمد فريد وجدي من الاتجاه العلمي التجريبي، ود. عبد الحليم محمود من الاتجاه الصوفي، ونضيف هنا رأي الشيخ محمد أبي زهرة، الذي ذهب ـ رغم بروز النزعة العقلية عنده ـ إلى أن الثقة الكاملة بالأدلة العقلية في الإلهيات، واعتقاد أنها تنتج اليقين والجزم قطعاً، أمر موضع نظر بين العلماء والحكماء(٥)؛ ومن ثم قسم مقررات

---

(١) د. محمد حسين هيكل «حياة محمد ﷺ» ص٤١٢.

(٢) عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة والحرية» ص١٣٣.

(٣) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/١٠٧، ١٠٨) (٣/٧٩).

(٤) المصدر السابق (١/٢٢٩).

(٥) انظر: محمد أبو زهرة «ابن تيمية، حياته وعصره» ص٢٥٢.

العقل وأدلته إلى **أقسام ثلاثة**، وهي[(١)]:

أولاً: البراهين الرياضية وما يتصل بها، وهذه تنتج جزماً وقطعاً لا ريب فيه؛ لأنها مبنية على البدهيات وقوانينها؛ كقانون المساواة، وأن مساوي المساوي يتساوى مع الأول، ومهما تعددت مداركها فهي ترجع إلى مبدأ التساوي الفكري.

ثانياً: الأدلة المتصلة بالطبيعيات، وهي تنتج ظناً؛ لاعتمادها على الاستقراء، وقد يكون الاستقراء ناقصاً.

ثالثاً: الأدلة المتصلة بالإلهيات، وهذا النوع هو مقصدنا الأهم، وقد اختلف الباحثون في نشأته، ورأى المحققون ـ كما يقول أبو زهرة ـ أن هذه الأدلة «لا تنتج قطعاً تامّاً، ولكن بترادفها وتكاثرها قد يكون منها الجزم واليقين».

وأخيراً، فلا أظن أن أحداً من المشككين في جدوى الاعتماد على العقل في الأمور الغيبية، أو إفادته للقطع واليقين، يذهبون إلى التشكيك في قيمة العقل ذاته كمصدر معرفي يُتوصل به إلى الحقائق، وهو مناط التكليف، وشرط في لزوم الواجبات الشرعية في ذمة المكلف، وبه يفرق بين العاقل والمجنون، فكل ذلك محل اتفاق بين الجميع.

وإنما موضع الإشكال على الحقيقة هو أن العقل كأداة وملكة من الملكات التي وهبها الله للإنسان، له حدود يتقيد بها، ومجال لا يستطيع العمل إلا في نطاقه، ومثله تماماً مثل الأذن التي يمكننا أن نسمع بها، لكننا لا نستطيع أن نرى أو نشم أو نتذوق بها، كما أن سماعنا محدود بمدى معين قوة وضعفاً، ولا نستطيع تجاوزه.

وإذا ما انتقلنا إلى **القضية الثالثة** والأخيرة، والمتعلقة **بمدى إفادة الدليل النقلي للقطع واليقين**، فكان من المفترض ألا يثار خلاف أصلاً حول هذه المسألة، فالأدلة النقلية بمقتضى كونها مصادر معرفية تُستقى منها المعارف العقدية، لا بد أن تكون حججاً موصلة إلى اليقين والقطع، ولا يتم ذلك إلا إذا دلت على المراد منها بصورة قطعية جازمة، وهي ليست بأقل حالاً من الدليل العقلي الذي اتفق الكل على إفادته لليقين.

وصحيح أن النصوص الشرعية منها ما يُحكم عليه بالظنية لأسباب متنوعة، ترجع إما لكيفية ثبوتها، وهذا في غير القرآن القطعي الثبوت والسُّنَّة المتواترة، وخبر

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة «ابن تيمية، حياته وعصره» ص٢٥٣.

الواحد المحتف بالقرائن، وإما لطريقة دلالتها على المراد منها؛ كأن يحتمل اللفظ أكثر من معنى، أو لغموض في الدلالة، أو قبوله للاشتراك أو الإجمال، أو التخصيص أو النسخ، وغير ذلك من الاحتمالات التي يصير معها النص قابلاً لأكثر من فهم.

لكن لا بد من الإشارة إلى أنه حتى مع هذه الاحتمالات، فلا يصح إغفال دور القرائن الخارجة عن بنية النص، والتي تعين على تحديد المعنى المراد بصورة جازمة لا تدع مجالاً للتردد، مما يجعل شطراً كبيراً من النصوص دالّاً على معناه بصورة قطعية، وإن بقي شطر آخر فيه نوع من الاحتمال والظن في دلالته.

وهكذا، فإن الإقرار باشتمال الأدلة النقلية على ما هو ظني في ثبوته أو في دلالته شيء، والزعم بأن الأدلة النقلية جميعها لا تفيد سوى الظن، ولا ترقى لمرتبة اليقين التي لا يحصلها إلا الدليل العقلي وحده شيء آخر، والتسليم بالأمر الأول لا يعني مطلقاً قبول الأمر الثاني، وهو رأي في غاية الخطورة، ويؤدي إلى تفريغ النصوص الشرعية من أي قيمة حقيقية لها، ويجعل الفائدة منها منعدمة، ولا تعدو أن تكون مجرد مُؤكِّد يُساق لإسباغ الشرعية على ما توصل إليه العقل، مما حدا بالبعض مثل ابن تيمية ـ وله كل الحق في ذلك ـ أن يصفه بالطاغوت[(١)].

والمتتبع لكتابات الباحثين المُحْدَثين يمكنه أن يرصد **اتجاهين** في هذه المسألة:

أحدهما تأثر بآراء متأخري المتكلمين، وتبنى القول بظنية الأدلة النقلية على سبيل العموم.

والآخر أنكر هذا الرأي ورد على معتنقيه، وذهب إلى أن الدليل النقلي يمكن أن يُحصّل القطع واليقين، مع ملاحظة تضارب آراء بعض الشخصيات؛ فتارة تميل إلى فكرة الظنية، وتارة تثبت إفادة الدليل النقلي للقطع واليقين.

فممن **تبنى القول بالظنية** على نحو ما الشيخ محمد عبده في «حاشيته» على «شرح العقائد العضدية»؛ حيث وافق متأخري الأشاعرة في القول بأن «الأدلة السمعية لا تفيد اليقين»[(٢)]؛ ومن ثم لا تصلح لإثبات الصفات المعنوية لله ﷻ، وقد علل ذلك بنفس التعليل الذي ذكره الرازي ومَن سار على طريقته من أن الخطاب له «دواعٍ

---

(١) وقد حكى عنه هذا الوصف تلميذه ابن القيم في كتابه «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٢/ ٦٤٠).

(٢) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/ ٤١).

ومقتضيات، وقرائن وأحوال تخصه ببعض الموضوعات، وكم من عامٍّ في النصوص أريد به الخصوص، وخاصٍّ أريد به العموم»[١].

وتأسيساً على ذلك قرر محمد عبده عدة **قواعد وأصول منهجية خطيرة**، ومن أهمها[٢]:

(أ) غاية ما تفيده الأدلة النقلية هو الظن الغالب، وليس اليقين والقطع.

(ب) ومن ثم فلا يصح الاستدلال بها في المقامات البرهانية، إلا لبيان تأكيدها لما توصل إليه البرهان العقلي.

(ج) لا يتم القطع بمعاني النصوص إلا بعد إثبات عدم وجود قرينة عقلية تدل على خلاف المراد.

(د) النقليات بأسرها قابلة للتأويل؛ «إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص، يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية قد تحتمل معاني كثيرة، يبدو كلٌّ منها للناظر على حسب ما يفهم، وإن كان من الواجب ألا يذهب ذاهب في التأويل إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بإرادته، ولا توجد قرينة تدل عليه، فإن هذا الضرب من التأويل قد يذهب بأصل الدين، ويبطل دلالة الكتاب والسُّنَّة على ما ورد لأجله»[٣].

لكن على ما يبدو فإن رأي محمد عبده قد لحقه شيء من التغيير في هذه المسألة؛ إذ ثمة نصوص أخرى يُفهم منها صراحةً أو ضمناً أن الدليل النقلي عنده قد يفيد اليقين والقطع، ففي رسالته «العقيدة المحمدية» ـ وهي مختصر جمع فيه كليات الاعتقاد، وسار على طريقة المتكلمين ـ عدَّد المصادر التي تُحصِّل العلم، وجعلها ثلاثة كما فعل صاحب العقائد النسفية تماماً، وهي: الحواس الخمس، والعقل، والخبر الصادق.

ثم عقب قائلاً: «وبكل من هذه الأسباب الثلاثة يحصل اليقين الثابت والاعتقاد الجازم، فإخبار الرسول عن مغيب يفيدنا في التيقن به ما يفيده الإحساس وبداهة العقل»[٤]، وفي موضع آخر أوجب على من أراد أن يدعو إلى عقيدة «أن يقيم عليها

(١) د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/ ٤٧١).
(٢) المصدر السابق (١/ ٢٦٠، ٢٦١، ٣٣٣، ٣٣٤) (٢/ ٤٧١، ٥٨٥، ٥٨٦).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٣٣، ٣٣٤).
(٤) محمد عبده «العقيدة المحمدية» ص٢٣.

الدليل الموصل إلى اليقين، إما بالمقدمات العقلية البرهانية وإما بالأدلة السمعية»(١)، وهذا يدل على أن الأدلة السمعية عنده توصل إلى اليقين.

ويمكن أن يضاف إلى هذين النصين ما أسلفناه من الكلام عن تأكيد محمد عبده على اعتبار القرآن مصدراً أساسياً تُستقى منه العقائد، ويُستدل به على صحتها؛ بل إنه يجعله المصدر الوحيد الصالح فيما وراء الحس، وفوق مدركات العقل، فيقول: «نحن لا نحتج على ما وراء مدركات الحس والعقل إلا بالوحي الذي جاء به نبينا ﷺ، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد ولا ننقص»(٢)، ولا شك أن من لوازم حجية دليل ما في مجال العقيدة، أن يكون مفيداً للقطع، كما صرح هو نفسه في أكثر من موضع.

وقد ظهر القول بظنية الدليل النقلي أيضاً عند محمود أبي رية، الذي جعله وسيلة لتأييد آرائه الشاذة والخطيرة حول السُّنَّة، وتشكيكه في طريقة نقلها، والسعي للتخلص منها بالكلية؛ ومن ثم حكى أن الأساس الذي اعتمد عليه علم الكلام دائماً في التعامل مع النصوص هو أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، ولما كانت المطالب العقدية لا يعتمد فيها على الظن، فالمحصلة النهائية هي أن كل حديث يخالف العقل أو المذهب الكلامي، يسهل رده أو تأويله، حتى لو كان صحيحاً صريحاً، فالمخرج سهل، وهو القول بظنية الأدلة النقلية جميعها(٣).

ومن الواضح أن أبا رية يقصد من وراء نسبته القول بظنية الأدلة النقلية للمتكلمين كلهم - مع أن ذلك مجافٍ للصحة تماماً - إثبات صحة آرائه الشاذة حول السُّنَّة باعتبارها نوعاً من أنواع الدليل النقلي، وما دام المتكلمون متفقين على ظنية الدليل النقلي أيّاً كان حاله، فأحاديث السُّنَّة كلها ظنية، والظني في رأيه لا تثبت به عقيدة ولا تحريم ولا تحليل؛ بل هو متروك لاختيار المكلف، إن شاء أخذ به وإن شاء تركه.

ومن أبرز الشخصيات التي تناولت هذه المسألة، وعرضت لها بشيء من التوسع الشيخ محمود شلتوت، وقد تكلم بصورة مفصلة عن الطرق والمصادر التي تثبت من خلالها مسائل العقيدة في سياق تدليله على صحة مذهبه القائل بأن عيسى عليه السلام

---

(١) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٢١).

(٢) رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٢٤).

(٣) انظر: محمود أبو رية «أضواء على السُّنَّة» (٣٣٧).

مات، ولم يُرفع حيّاً، وليس هناك ما يدل على نزوله قبل قيام الساعة، وهي من المسائل التي أثارت نزاعاً فكريّاً كبيراً بين الشيخ شلتوت وكثير من معاصريه، مع أن الأحاديث في نزول عيسى ﷺ بلغت مبلغ التواتر، وقال بمقتضاها جماهير علماء الأمة المتقدمين.

وقد بدأ محمود شلتوت كلامه بنقل اتفاق العلماء على أن الدليل العقلي الثابت المقدمات يفيد اليقين، ويحقق الإيمان المطلوب[(١)]، ثم لما جاء الدور على الدليل النقلي إذا به يقول: «**أما الأدلة النقلية، فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين، ولا تُحصِّل الإيمان المطلوب، ولا تثبت بها عقيدة**، قالوا: وذلك لأنها مجال واسع لاحتمالات كثيرة تحول دون هذا الإثبات، وحتى من قالوا بإفادتها لليقين، اشترطوا أن تكون قطعية الثبوت وقطعية الدلالة؛ بحيث لا تقبل التأويل، ولا تحتمل غير معنى واحد فحسب»[(٢)].

وأقول: إن نسبة القول بالظنية لكثير من العلماء ـ هكذا على سبيل الإطلاق ـ أمر غير صحيح، وهذه الفكرة ـ مع خطورتها وعدم صحتها ـ لم يقل بها إلا نفر من الأصوليين المتأثرين بعلم الكلام، وحتى على مستوى علم الكلام نفسه يصعب أن نقول: إنها تمثل رأي الجمهور منهم؛ لأنها إنما ظهرت في مرحلة متأخرة، ولم تُعرف عند أئمة المتكلمين المتقدمين، ثم إن جُل من قال بها تراجع عن رأيه نظريّاً أو عمليّاً؛ ولذا نجد ابن تيمية يذكر أن فخر الدين الرازي هو أول من شيد دعائم هذا القانون وأحكم بنيانه، ولا يُعرف أحد قبله أصَّلَه بهذه الصورة، وحتى المعتزلة رغم غلوهم الشديد في دور العقل ومكانته لم يتفقوا على تبني مثل هذا الرأي[(٣)].

ومع أن الشيخ شلتوت ينسب القول بالظنية إلى أكثر العلماء، ولا يرد على حججهم التي ساقوها لبيان صحة مذهبهم بما يُفهم منه موافقته لكلامهم، إلا أنه يصرح بعد ذلك بأن الدليل النقلي القطعي الثبوت والدلالة يفيد اليقين، ويصح الاعتماد عليه في إثبات العقيدة، وإن كان يضيف **قيدين** زائدين، وهما[(٤)]:

أولاً: ألا يلابس الدليل أي نوع من الاحتمال المؤدي إلى اختلاف العلماء بشأنه.

---

(١) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٣، و«الفتاوى» ص٦٦.

(٢) المصدر السابق ص٥٣.

(٣) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٧٥)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٤٠).

(٤) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٤ ـ ٥٧، و«الفتاوى» ص٦٧.

ثانياً: أن يعم العلم بالمسألة العقدية جميع الناس، ولا يختص بطائفة دون أخرى؛ لأن العقيدة أساس الدين وشرط الإيمان، فكيف يتصور في مؤمن جَهْلُها.

وبهذين القيدين يخرج من مجال العقيدة كل مسألة لم تثبت بدليل قطعي، أو لم يعم العلم بها جميع المكلفين، أو اختلف العلماء حولها، وإذا علمنا أن قدراً غير قليل من المسائل العقدية قد حدث اختلاف حولها بين الاتجاهات المختلفة؛ فلا يتبقى معنا وفقاً لهذه الشروط سوى أصول الاعتقاد الأساسية المعلومة من الدين بالضرورة؛ كوجود الله، ووحدانيته، ونبوة الرسول ﷺ، والإيمان باليوم الآخر.

وأما **الفريق الرافض لفكرة الظنية** فتمثله جمهرة كبيرة من الباحثين المُحْدَثين، عارضوا المذهب القائل بأن الأدلة النقلية لا تفيد سوى الظن في جميع حالاتها، ولا ترقى مطلقاً لمرتبة اليقين، وأحسوا بخطورة مثل هذه الفكرة، والآثار الخطيرة التي يمكن أن تترتب عليها، وما تعنيه من انتقاص واضح لقيمة النقل ومكانته.

ومن الطبيعي أن يأتي في مقدمة هذا الفريق أصحاب الاتجاه السلفي؛ حيث يقوم منهجهم أساساً على اتباع نصوص الأدلة الشرعية، وفهمها على طريقة سلف الأمة، وتعظيمها والتعويل عليها في كل شئون الدين، وتقديمها على ما سواها.

ومن ثم نجد الدكتور خليل هراس يؤكد أن كلام الله وكلام رسوله ﷺ يفيد من العلم اليقيني ما تفيده البراهين العقلية القائمة على الضروريات[(١)]، ويصف القول بالظنية بأنه قاعدة لئيمة، ومن أعظم الشناعات، فيقول: «من أعظم الشناعات التي وقع فيها المتكلمون من الأشعرية وغيرهم، قولهم: إن دلالة كل لفظ على معناه دلالة ظنية لتطرق الاحتمال إليها؛ بسبب ما يعتري الألفاظ من إجمال وإبهام، وحذف واشتراك، وحقيقة ومجاز... إلخ، وطردوا قاعدتهم اللئيمة على نصوص الوحيين، فحكموا بعزلهما عن إفادة اليقين»[(٢)].

والقول بظنية الأدلة النقلية ـ في رأيه ـ يترتب عليه الكثير من النتائج والآثار الوخيمة، فضلاً عن كونه من شر الحماقات، وأشنع الغلطات والضلالات، وأنه رأي دخيل على الإسلام، فهو يفتح الباب واسعاً للجرأة على كلام الله ورسوله، ويعزل نصوص القرآن والسُّنَّة عن إفادة العلم، ويسد باب الهدى والبيان من جهة

---

(١) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٣٨٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٤٢).

النصوص الشرعية، ويجعل التعويل على دلائل العقول وحدها، بكل ما فيها من اختلاف واضطراب، ويمثل ثغرة ينفذ منها كل متحلل من النصوص ومعادٍ لها؛ إذ باستطاعته أن يتفوه بما شاء من الآراء، وهو آمن من كونه لن يُحاجج بالنصوص؛ لأن جوابه حينئذ سيكون سهلاً ويسيراً؛ وهو أن النصوص ظنية لا تفيد العلم ولا تقيم الحجة والبرهان.

وبالجملة، فهذه المقالة تمثل أشد أنواع الانتقاص من قدر كلام الله ورسوله، والتقليل من مكانته، في ذات الوقت الذي يتم فيه التعويل على آراء المذاهب، وتقليد آراء أئمتها، وكأنها وحي وتنزيل[١].

وفي تعليله لعوامل نشأة مثل هذا القول الخطير يتابع د. هراس رأي ابن القيم في أن السبب الأهم لذلك يرجع إلى التأثر بفكرة المجردات والمعاني الكلية عند الفلاسفة، والتي تفترض وجوداً عينياً في الخارج لتلك المجردات الخيالية، مع أنه على فرض صحة وجودها في الأذهان، فالموجود في الخارج لا يكون إلا مشخصاً في صورة جزئية.

والمهم هو أن نفس الفكرة انتقلت إلى عالم المعاني؛ حيث نظروا إليها نظرة مجردة بعيدة عن التركيب والسياق والقرائن التي تزيل الكثير من الاحتمال والإشكال في المعنى، وتؤدي إلى حصول القطع من المراد منه، والغريب حقّاً أن هذه الطريقة من التعامل مع النصوص لا تتم إلا مع القرآن والسُّنَّة، أما نصوص الأئمة المتبوعين والمُقَلَّدين، ومشايخ المذهب بل الفلاسفة الأقدمين، فهي قواطع دالة على المراد منها، ويُجزم بنسبة معانيها إلى أصحابها دونما شك أو تردد[٢].

وفي سياق كلام الشيخ أحمد شاكر عن صفة نزول الله سبحانه في ثلث الليل الآخر ذهب إلى أن المنهج الصحيح في التعامل مع هذه الصفة ـ وما يماثلها ـ هو الإيمان بما ورد في الكتاب والسُّنَّة الثابتة، دون تكييف أو تشبيه، ويسعنا ما وسع السلف من السكوت عن التأويل، وما يهمنا من موقفه هذا هو حكمه على حديث النزول بأنه «صحيح متواتر المعنى، قطعي الثبوت والدلالة»[٣] مما يعني إفادته لليقين

---

(١) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ٩٣، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٥٣ ـ ٣٥٦) (٢/ ١٤٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٩ ـ ٣٠٣).

(٣) انظر: أحمد شاكر «التعليق على مسند الإمام أحمد بن حنبل» (٧/ ٢٢٩).

وتحصيله للعلم، وإذا ثبت ذلك بالنسبة للسُّنَّة؛ فهو متحقق في القرآن من باب أولى.

وخلافاً للمتوقع لا نجد تأثراً كبيراً من أصحاب الاتجاه الكلامي بفكرة الظنية، على الرغم من شيوعها عند كثير من المتكلمين المتأخرين؛ بل على العكس فَجُل أصحاب هذا الاتجاه مالوا إلى إفادة الدليل النقلي لليقين، وردوا على من قالوا بظنيته اعتماداً على فكرة الاحتمالات العشرة التي أصَّلها الرازي.

فمحمد بخيت المطيعي يحكي الخلاف في المسألة، وأن البعض قال بظنية الدليل النقلي، واختار الجمهور القول بإفادته لليقين ـ وهو القول الحق في نظره ـ إذا احتفت بالنقل قرائن مشاهدة ومتواترة، تدل على انتفاء الاحتمالات، والجزم بصدق القائل، والعلم بعدم المعارض العقلي، وتوجيه ذلك أنه إذا تعين المعنى المراد من لفظ القائل، ودلت على ذلك القرائن، وكان مما يوجب العقل صدق خبره أفاد اليقين؛ إذ لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه، مع أن الثابت هو استحالة جواز الكذب عليه[1].

وكما تفيد الأدلة النقلية اليقين عنده في الشرعيات، فإنها تفيد اليقين في العقليات، خلافاً لمن شكك في ذلك بحجة صعوبة الجزم بعدم المعارض في المسائل العقلية، وطروء مزيد من الاحتمالات عليها[2].

وعلى نفس المنوال اختار حسين والي[3] أن الدليل النقلي يفيد القطع إذا كان صريح الدلالة لا يقبل التردد، وهو رأي محمد عرفة الدسوقي[4]، والشيخ عليش[5]، واختاره الأزهر[6] أيضاً.

ولم يكتفِ البعض مثل زاهد الكوثري ببيان أن هذا الرأي هو الأرجح؛ بل قرر بوضوح أن «قول الرسول القطعي الثبوت والقطعي الدلالة، نص يفيد علم اليقين من غير خلاف»[7]، كما انتقد كلٌّ من مصطفى صبري[8]،

---

(١) انظر: محمد بخيت المطيعي «القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد» ص٨٩.

(٢) المصدر السابق ص٩٠.

(٣) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص١٢٦.

(٤) انظر: محمد عرفة الدسوقي «حاشية على شرح أم البراهين» ص١٧٩.

(٥) الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٨، ١٩، ١٣٩، ١٤٠، و«إضاءة الدجنة» ص٨٣، ٨٧.

(٦) انظر: «بيان للناس» من الأزهر الشريف ص١٠٦، ١٠٧.

(٧) الكوثري «التعليق على السيف الصقيل» ص١٧٣.

(٨) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٤/٢٦٦، ٢٦٧).

والكوثري[١]، وعبد الله الصديق الغماري[٢] كلام الشيخ شلتوت الذي نسبه إلى نفر من الأصوليين والمتكلمين من أنهم يذهبون إلى عدم إفادة الدليل النقلي لليقين؛ اعتماداً على اشتراط المقدمات العشر التي لا بد من تحققها أولاً.

وقد وصف الكوثري هذا الرأي بأنه «تقعر من بعض المبتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، وجرى وراءه بعض المقلدة من المتأخرين، وليس لهذا القول أي صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يُهدم به الدين، ويُتخذ معولاً بأيدي المشككين، والدليل القطعي الثبوت يكون قطعي الدلالة في مواضع مشروحة في أصول الفقه»[٣].

وفي ختام كلامنا عن هذه القضية، فلا أظن أننا بحاجة إلى كثير إطالة في بيان الآثار والنتائج الخطيرة التي تترتب على القول بظنية الأدلة النقلية، هكذا على سبيل الإطلاق، ويكفي أن فكرة كهذه سوف تؤدي حتماً إلى سقوط الهيبة والثقة بأدلة الكتاب والسُّنَّة جميعاً، وتفتح الباب واسعاً للتفَلُّت منها، وعدم الالتزام بها، والبحث عن مصادر معرفية أخرى أكثر يقيناً وقطعية.

وأقول: إننا إذا أحسنا الظن بمن أنشأ هذه المقالة، فالظاهر أنه تعامل مع النصوص الشرعية بصورة نظرية مجردة؛ أي: باعتبارها مجرد كلام لغوي، صادر عن متكلم ما، ويخضع فهم المراد منه للعديد من الاحتمالات المتنوعة، وطالما أن هذه الاحتمالات موجودة؛ فلا يمكن القطع بالمعنى المراد؛ ومن ثم يظل النص في مرتبة الظنية.

ولا شك أنه قد أغفل بفكرته هذه فارقاً مهمّاً وجوهريّاً؛ وهو أن محل البحث ليس حول أي نصوص، أو كلام يصدر عن متكلم ما؛ وإنما البحث متعلق بكلام الله، ووحيه إلى رسوله بقصد إرشاد العباد، وهدايتهم، وإعلامهم بما يريده الخالق منهم، ولما كان الكلام كلام الرب والإله سبحانه، والغرض الأول منه هو الهداية والإرشاد، فمن غير المتصور عقلاً أو نقلاً أن يتعذر فهم المراد منه، أو يُترك عرضة للاحتمالات التي لا مرجح بينها.

---

(١) انظر: الكوثري «نظرة عابرة» ص٢٢ ـ ٢٤.

(٢) انظر: عبد الله الصديق الغماري «عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام» ص٥٤ ـ ٥٩.

(٣) الكوثري «نظرة عابرة» ص٢٢.

الفصل الثالث

العلاقة بين النقل والعلم

لعل من أبرز الفروق بين الأمم والحضارات المختلفة، أن لكل أمة نسقاً فكريّاً معيناً، وإطاراً معرفيّاً متميزاً عن غيره، ومجموعة مفاهيم خاصة بها تعد أساساً ومنطلقاً ومرجعية حاكمة لسائر الأفكار والمحاولات الاجتهادية التي يقوم بها أبناء تلك الأمة، ويترتب على هذه الحقيقة أن استيراد مفاهيم جديدة من خارج المنظومة الفكرية للأمة، وإدماجها ضمن نسيجها الفكري، أو استبدال مفهوم بآخر وافد عليها من الخارج، أو إثارة قضايا وأسئلة لا تنبع من ذاتها، أو لا تعبر عن مشاكل حقيقية تعاني منها، كل ذلك يؤدي إلى حدوث إشكالات عديدة، وإثارة للأزمات داخل عقل الأمة وكيانها الفكري، ويجعل من الصعب بمكان إيجاد الحلول المناسبة لتلك المشكلات الوافدة[١].

والمشكلة أو القضية الأساسية التي معنا في هذا الفصل، والتي يُعَنْوَنُ لها تارة بالنزاع أو الصراع بين الدين والعلم، أو بين النقل والعلم، أو بين العلم والإيمان ـ

---

(١) انظر: د. طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «العلم والإيمان» للدكتور إبراهيم أحمد عمر ص٣، ود. محمد السيد الجليند «فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي» ص٩ ـ ١٢.

وهي تسميات متقاربة ـ تعد نموذجاً واضحاً لذاك النوع من المشاكل الذي ينشأ في إطار أمة أو حضارة ما، نتيجة ظروف وملابسات معينة، ثم يتم تصديره إلى حضارة مباينة لها تماماً في التوجه، وطريقة التفكير، والمنطلقات والسلوك، ومع ذلك يُطلب منها أن تُوجد حلولاً كافية، وإجابات شافية لهذه المشكلة، مع أن وجودها أصلاً محل نظر، وهو وجود ـ عند التأمل والنظر الفاحص ـ زائف، وغير حقيقي(١).

وقد استمر الفكر الإنساني مشغولاً لقرون طويلة بقضية الصراع بين الدين والفلسفة؛ حيث لم يكن العلم قد استقل بعد عن شجرة الفلسفة الواسعة، والتي تمددت لتشمل شتى العلوم والمعارف، لكن في حوالي القرن السابع عشر الميلادي تقريباً بدأت العلوم في الانسلاخ من تحت عباءة الفلسفة والاستقلال عنها، وتم قص الكثير من أجنحتها، حتى لم يعد لها ميدان خاص بها، وحل العلم محلها في الاهتمام والمكانة، وكذا في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، والتي تحولت إلى وضع جديد، هو العلاقة بين الدين والعلم(٢) وقد ظهرت في الغرب أولاً، ثم انتقلت للعالم الإسلامي فيما بعد.

---

(١) وهناك الكثير من الدراسات التي تناولت قضية العلاقة بين الدين والعلم من جوانبها المختلفة، فانظر على سبيل المثال:

ـ أندرو ديكسون وايت «بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء» ترجمة: إسماعيل مظهر، دار العصور للطبع والنشر (١٩٣٠م).

ـ إميل بوترو «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة» ترجمة: فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٣م).

ـ ميلر بروز «مقترحات في موضوع العلاقة بين الدين والعلم في الإسلام ضمن الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» تحرير محمد خلف الله أحمد، مكتبة النهضة (١٩٥٥م).

ـ وحيد الدين خان «الدين في مواجهة العلم» ترجمة: ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، الطبعة الثانية (١٩٧٣م).

ـ د. توفيق الطويل «قصة الصراع بين الدين والفلسفة» دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة (١٩٩٧م).

ـ عبد الرزاق نوفل «بين الدين والعلم» دار ومطابع الشعب، بدون تاريخ.

ـ د. نعمان عبد الرازق السامرائي «من قضايا الحضارة: العلاقة بين الدين والعلم» مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٩٨٤م).

ـ محمد نمر الخطيب «موقف الدين من العلم» دار العربية، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨٢م).

(٢) انظر: إميل بوترو «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة» ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني ص٦، ٩.

أما عن تاريخ نشأتها في الغرب وعوامل ظهورها، فيضيق المقام عن ذكر ذلك تفصيلاً، لكننا نكتفي بالإشارة إلى أن التفكير الأوروبي أو العقلية الغربية بصفة عامة قد شهدت منذ القرن الرابع عشر الميلادي «صراعاً فكرياً، واتجاهات عقلية مختلفة تدور حول تبرير مصدر من مصادر المعرفة التي عرفتها البشرية في تاريخها حتى الوقت الحاضر، وهي: الدين، والعقل، والحس أو الواقع، وفي كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن قيمة أي واحد من هذه الثلاثة كمصدر للمعرفة المؤكدة أو اليقينية، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجاباً أو سلباً، ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد تتكوَّن المذاهب الفلسفية التي تعبر عن قيمة المصدر الذي وضع للاختيار والتقدير»(١).

ففي المرحلة الأولى كانت السيادة للدين أو النص في توجيه الإنسان في شتى مناحي حياته، وكان المقصود بالدين عند إطلاقه الديانة المسيحية، والمذهب الكاثوليكي على وجه أخص، وقد استمر اعتبار الوحي بمثابة المصدر الأساسي للمعرفة حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهو ما يعرف بعصر التنوير في أوروبا؛ حيث انتقلت دفة السيادة للعقل، وصار له الحق في الإشراف على كل اتجاهات الحياة، ثم انتهى ما يسمونه «عصر التنوير».

وجاء القرن التاسع عشر الميلادي، وكان أبرز ما اتسم به الميل إلى القول بسيادة الطبيعة والحس على الدين والعقل معاً، واستقلال الواقع كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل، وسار العلم في طريق معادٍ للدين، وانتشرت موجة عارمة من الإلحاد باسم العلم، نتيجة القول بالحتمية العلمية، بمعنى أنه إذا توافرت الشروط والأسباب لزمت النتائج ولا بد، والعالم بهذا مكتفٍ بنفسه ولا حاجة به إلى علة خارجية، لكن هذه النزعة خفت حدتها في القرن العشرين، وبدأ العلماء يشككون في ضرورية الحتمية، وشاع القول بأن القانون الذي يحكم العالم هو قانون الاحتمالات، والذي يُفسح المجال لوجود قوة عليا تُسيِّر العالم من خارجه(٢).

---

(١) د. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٢٩٩.

(٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني في مقدمة ترجمته لكتاب «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة لإميل بوترو» ص٤، ود. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص٢٩٩ ـ ٣٠١، ٣١٨، ود. محمود عبد الحكيم عثمان «جهود المفكرين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي» ص١٦٧ ـ ١٨٨، ود. محمود عثمان «الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه» ص٢٣ ـ ٦٤.

وبالجملة فقد تحولت الحضارة الغربية ـ كما يقول العقاد ـ «منذ القرن السابع عشر من الشك في الدين، إلى الشك في العقل، إلى الشك في العلم الحديث، وإنها الآن تدخل في أبواب جديدة من الشكوك، وربما كان الأصح أن يقال: إن الحضارة الغربية بدأت بالشك في السلطة الدينية لا في الدين نفسه، وإن الدين الذي شكّت فيه وأنكرته كان هو الدين كما تشبث به الجامدون المتحجرون على التقاليد، أو على العرف المقرر في عهود الجهل والطغيان»[1].

وقد كان للكنيسة دور خطير في نشأة الصراع المفتعل بين الدين والعلم، حيث اعتمدت القياس الأرسطي منهجاً وحيداً للتفكير، وطبقته على سائر العلوم كعلم اللاهوت والطبيعة والفلك، وأسبغت على ما تبنته من تصورات حول طبيعة الكون والعالم صفة القداسة، واحتكرت تفسير حقيقة العالم من جهة، وتفسير الكتاب المقدس من جهة أخرى، وحينما استعانت بالفلسفة لتأييد الدين المسيحي ـ وكان العلم والفلسفة حينذاك شيئاً واحداً ـ تلقت عن الفلاسفة كل ما وصل إليه العلم البشري في عصرهم من نظريات كونية وجغرافية وتاريخية، وأضحى ذلك كله جزءاً من العقيدة المسيحية.

ولم يكد عصر النهضة يظهر حتى كانت آراء أرسطو في الفلسفة والطب، ونظريات العناصر الأربعة، وأن الأرض مركز الكون، وما أضافه القديس أوغسطين وتوما الأكويني وغيرهم للفلسفة اليونانية ـ أصولاً من أصول الدين المسيحي، وعقائد مقدسة لا يمكن أن يتطرق إليها شك أو خطأ، ولا يجوز لأحد أن يخالفها[2].

ومن أهم وأولى النظريات التي اصطدمت مع أصول الكنيسة، وهزتها بقوة وعنف نظرية كوبرنيكوس (ت ١٤٥٣م) الفلكية، وهي تخالف ما اعتقدته الكنيسة من ضرورة كون الأرض مركز الكون الثابت؛ لأن المسيح تجسد فيها، وتمت بين جنباتها

---

(١) العقاد «مذاهب المفكرين في القرن العشرين» ص٢٧.

(٢) انظر: محمد قطب «مذاهب فكرية معاصرة» ص٤٧، ود. سفر الحوالي «العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة» ص١٤٧، ١٤٨، ود. محمد الجليند «فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي» ص١٢، ود. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث» ص٣٥، ٣٦، ود. نعمان السامرائي «من قضايا الحضارة المعاصرة العلاقة بين العلم والدين» ص٣ ـ ٦.

عمليات الخلاص والصلب والفداء، والتوراة تقول: «جيل يمضي، وجيل يقبل والأرض قائمة إلى الأبد، الشمس تشرق ثم تغرب مسرعة إلى موضعها الذي منه طلعت»[١]، وبعد كوبرنيكوس جاء جردانو برونو (ت ١٦٠٠م) وجاليليو (ت ١٦٤٢م) وغيرهما بكل ما حملوه من أفكار ونظريات، واشتدت في الوقت نفسه سطوة الكنيسة وإرهابها الفكري، ونصبها لمحاكم التفتيش[٢].

لكن الأمر خرج بالتدريج عن سيطرة الكنيسة في القرون التالية، وتوالت النظريات والكشوف العلمية التي تبين فساد ما اعتنقته من آراء ومعتقدات حول العالم وما يشتمل عليه من مخلوقات، ولسوء حظ الكنيسة فقد اصطدمت أولاً بالنظريات الكونية قبل اصطدامها بالنظريات الإنسانية، والنوع الأول أثبتت الأيام صحة أغلبه بخلاف النوع الثاني، وخسارتها للمعركة أمام النوع الصحيح سهَّل كثيراً من هزيمتها أمام النوع الثاني الذي اشتمل على الصحيح والفاسد[٣].

وهكذا يمكن القول: إن الصراع الذي حدث في الغرب لم يكن صراعاً بين الدين والعلم، فالدين الصحيح بصبغته النقية كما أوحى الله به إلى أنبيائه ورسله لم يدخل المعركة، وإنما كان الصراع بين العلم والكنيسة، التي جمعت بين عدة أخطاء فادحة أججت من حدة الصراع، وكان من أخطرها:

أولاً: تحريف حقائق الوحي، وخلطها بكلام البشر، وإدخال العديد من الخرافات والأساطير عليها، وليت الأمر اقتصر على ذلك، بل تم التعامل مع تلك الأساطير كما لو كانت جزءاً أصيلاً من صميم الدين وجوهره.

ثانياً: لم تكتف الكنيسة بما أدخلته في الكتب المقدسة، بل عمدت كذلك إلى الكثير مما تناقلته الألسنة، وشاع بين الناس، وحكاه بعض شراح التوراة والإنجيل من معلومات جغرافية، وتاريخية، وطبيعية، وأضفت عليه صفة القداسة، وحاربت كل من خالفه.

ثالثاً: احتكرت الكنيسة العلم، وهيمنت على شتى مجالات الفكر البشري،

---

(١) «سفر الجامعة» (١: ٤، ٥).

(٢) انظر: محمد قطب «مذاهب فكرية معاصرة» ص٤٧، ٤٨، ود. سفر الحوالي «العلمانية» ص١٥٠، ١٥١، ود. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث» ص٣٩ ـ ٤٢.

(٣) انظر: د. سفر الحوالي «العلمانية» ص١٤٦، ١٤٧، ود. محمود عتمان «الفكر المادي الحديث» ص٤٢ ـ ٤٧.

وفرضت الوصاية على ما ليس داخلاً في دائرة اختصاصها، مع ضيق صدرها، وانعدام صبرها على كل من يخالفها في الرأي، وغياب أي لون من ألوان التسامح أو الحرية[١].

والذي **نخلص** به من خلال عرض الظروف والملابسات السابقة، هو أن مشكلة الصراع بين الدين والعلم ليس لها مجال مطلقاً فيما يتعلق بالإسلام، ولا بالبيئة الإسلامية، وهي قضية نبتت وبرزت في محيط غير محيطنا، وظروف غير ظروفنا، ومع دين، أو ـ إن شئنا الدقة والصواب ـ مع رجال دين لا وجود لهم عندنا، فليس في الإسلام كنيسة أو كهنوت أو إكليروس، أو حجر على العلم والعلماء.

والمتأمل لمسيرة التفكير الإسلامي الطويل يدرك بوضوح أن العقل المسلم لم يكن لديه أدنى حاجة لطرح أي نوع من أنواع التعارض أو التناقض بين النقل والعلم، وصحيح أنه عالج قضايا قريبة الصلة مثل العقل والنقل؛ لأن الوافد من الفلسفة اليونانية وغيرها اشتمل على معارضة ما تضمنته نصوص الشرع، فلجأ البعض إلى التوفيق بينهما، أما التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصادق فلم تظهر له أية آثار، وهو في حقيقته «إشكال لم ينبع من البيئة العقلية الإسلامية، ولم تشهد الخبرة الإسلامية ما يفرض هذه القضية، وإنما صُدِّرت إلينا مع المنظومة المعرفية الغربية العلمانية، حيث تعد هذه القضية أحد منتجات الخبرة التاريخية الأوروبية وتطور العقل الأوروبي، حيث فرضت طبيعة المسيحية الأوروبية في تطورها صراعاً حاداً، ورفضها لكل فكر يخرج عن مفاهيم الكنيسة الجامدة، بل إعدامها للعلم والعلماء»[٢].

ولم تقف أوروبا عند حد ادعاء التناقض بين الكنيسة والعلم، بل عممت القضية لتصير مصوغة في صورة التناقض بين العلم والدين، أي دين، وكأن الكنيسة تعبر عن الأديان جميعاً، أو كأن الدين إذا أُطلق فلا ينصرف الذهن إلا إلى الكنيسة وحدها، ثم ظن البعض أن موقف رجال الكهنوت من العلم هو موقف كل دين من الأديان، وهو الموقف الطبيعي لكل رجل دين أيّاً كان دينه[٣].

---

(١) انظر: أبو الحسن الندوي «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» ص١٧٤، ود. سفر الحوالي «العلمانية» ص١٤٦، ١٤٧، ود. نعمان السامرائي «من قضايا الحضارة» ص٢٤، ٢٥.

(٢) د. طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «العلم والإيمان» للدكتور أحمد عمر، ص٣.

(٣) انظر: محمد نمر الخطيب «موقف الدين من العلم» ص١٠، ود. صبحي السامرائي «من قضايا الحضارة» ص٧، ٣٤، ود. محمد الجليند «فلسفة التنوير» ص١٤ ـ ١٦.

لكن رغم كل ما أسلفنا من ملابسات، فقد انتقلت تلك المشكلة كغيرها من الآراء والمذاهب الوافدة إلى الفكر الإسلامي الحديث، وصارت تمثل تحدياً خطيراً وإشكالاً جوهرياً يحتاج إلى حل مقنع، ولقيت رواجاً واهتماماً من كثير من الدارسين المحدثين في مصر، حتى يكاد يندر أن نجد باحثاً لم يُدلِ بدلوه فيها، كما أن عدداً من المجلات والجرائد الثقافية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين أفردوا لها حيزاً كبيراً، ومساحات واسعة، ودارت على صفحاتها معارك فكرية بين أصحاب المواقف المختلفة من القضية، مثلما حدث في جريدة السياسة الأسبوعية، ومجلة الهلال، وغيرهما.

ولعله ليس من المبالغة أن نقول: إنه إذا كان الفكر الكلامي القديم قد شُغل بالتوفيق بين الدين والعقل، أو بين الدين والفلسفة، وإزالة التعارض المتوهم بينهما، فإن كثيراً من الباحثين المحدثين قد وجهوا جزءاً كبيراً من جهودهم للتوفيق بين نصوص الدين وحقائقه وبين العلم، وبذلك يشترك الفكران القديم والحديث في النزعة التوفيقية أو الصبغة الدفاعية، مع نوع من الاختلاف في العناصر التي يتم التوفيق بينها، فهناك الفلسفة وهنا العلم، وهذا الاختلاف مرده إلى استقلال العلم وانفصاله عن شجرة الفلسفة، وصيرورته رمزاً للحقيقة العقلية التي يرنو إليها إنسان العصر الحديث ببصره وتطلعاته، مما زحزح من مكانة قضية التوفيق بين الدين والفلسفة التي شغلت المفكرين القدامى[١].

وقد أشار **فريد وجدي** إلى أن هذه القضية صارت الشغل الشاغل للغيورين على حياة النوع الإنساني[٢]، وبلغ به الأمر أن عدَّها إحدى المسائل التي يجب إيجاد حل لها كسبيل ضروري لغرس الإيمان في القلوب، فقال: «السبيل إلى إيجاد ذلك الإيمان الذي لا يزول ولا يتزعزع، خصوصاً بالنسبة للمسلم صاحب الدين الفطري، هو أن يعلم ما هو الإلحاد في ذاته، وما هي المقتضيات التي استلزمته، ثم ما هي **العلاقة الموجودة بين العلم والإيمان**، وهل أحدهما ينفي الآخر، أم هما توأمان متلازمان، أم هما شيء واحد يعبر عنه لفظان مختلفان؟ ثم يقف على الشبه التي يلقيها الماديون إلى أصحاب الأديان، ليرى رأيه فيها»[٣].

---

(١) انظر: د. عفت الشرقاوي «الفكر الديني في مواجهة العصر» ص٤٠٤، وأحمد محمد عبد العال «الاتجاه الاعتزالي في العصر الحديث» ص٥٥٨.

(٢) انظر: فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٨٤.

(٣) فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص١١.

وثمة عدد من الملاحظات المتعلقة بانتقال مشكلة العلاقة بين الدين والعلم إلى الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الإسلامي الحديث على وجه أخص، تجدر الإشارة إليها ونذكرها فيما يلي:

١ ـ حاول البعض إثبات أن الجذور الأولى لمشكلة الصراع بين الدين والعلم قد أثيرت منذ وقت مبكر في الفكر الإسلامي؛ مدللاً على ذلك بالخلاف الذي نشأ بين المعتزلة والأشاعرة حول مسألة السببية أو العلية، فالأشاعرة ـ من وجهة نظر هذا الفريق ـ وضعوا تضاداً بين البحث العلمي الحر، ومتطلبات الإيمان، حينما رفضوا القول بوجود طبائع ثابتة للأشياء، وأكدوا ضرورة التدخل الإلهي في المجرى التفصيلي لأحداث العلم، بينما أفسح المعتزلة المجال واسعاً للبحث العلمي الحر، حينما قالوا بوجود علل وقوانين ثابتة للأشياء(١).

ولا يخفى ما في هذا الكلام من نظر، فمشكلة السببية أو العلية تعد واحدة من القضايا الفكرية والفلسفية التي شُغل بها الفكر الإنساني على اختلاف عصوره ومدارسه؛ لما لها من صلة وطيدة بقضية أفعال الإنسان، ومدى الجبر أو الاختيار فيها، وتَعرُّض المتكلمين لها جاء من هذه الحيثية، وأدلتهم حولها تراوحت ما بين نصوص شرعية وحجج عقلية، ولم يخطر ببال أحد منهم وجود أدنى صلة لها بالعلم وإطلاق المجال فسيحاً له، أو التضييق والحد من نشاطاته.

ويزيد الأمر وضوحاً ما سبقت الإشارة إليه من أن العلم في هذه الحقبة الزمنية لم يكن قد انفصل عن الفلسفة، أو استقل بعيداً عنها، بل كان ينظر إليه كمجرد فرع من فروعها العديدة، ولهذا نجد أبا حامد الغزالي ـ وهو من أئمة الأشاعرة الكبار ـ في مفتتح رده على الفلاسفة في كتابه ذائع الصيت «تهافت الفلاسفة» يذكر أن الخلاف معهم على ثلاثة أقسام(٢): أحدها لفظي، والثالث حقيقي حيث يتعلق بأصول الدين، والثاني ـ وهو ما يعنينا ـ ما تعلق بالمسائل الطبيعية التي توصلت إليها الفلسفة كالكسوف والخسوف وتفسير وقوعهما، وهذا القسم هو الذي سوف يستقل ويتطور فيما بعد مكوناً العلم التجريبي.

وخلاصة رأي الغزالي فيه أن ما كان منه لا يصدم أصلاً من أصول الدين، ولا

---

(١) انظر: د. فؤاد زكريا «خطاب إلى العقل العربي» ص٥٩، ٦٠.

(٢) انظر: الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص٧٩ ـ ٨١، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا.

يتعارض مع تصديق الأنبياء والرسل فيما أخبرت به، فلسنا «نخوض في إبطاله؛ إذ لا يتعلق به غرض، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين، فقد جنى على الدين وضعَّف أمره، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين حسية، لا يبقى معها ريبة، فمن يطلع عليها، ويتحقق أدلتها... إذا قيل له: إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه، وإنما يستريب في الشرع، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه، وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل... وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع، فيسهل عليه طريق إبطال الشرع»(١).

٢ ـ جاء انتقال هذه القضية إلى الفكر الإسلامي الحديث ـ كما يذكر د. محمد البهي(٢) ـ ضمن ما وفد من الغرب إلى المجتمعات الإسلامية في ظل الاستعمار من تحديات العلمانية والاستشراق، والصحافة، والترجمة، وغيرها، كما تشترك في الأسباب التي أدت إلى ظهورها، والناتجة عن الاحتكاك بالفكر الغربي في ظل حالة من الضعف، وذوبان الشخصية، وقلة الثقة بالدين وتراث الأمة التليد من جهة، والإعجاب والانبهار الشديدين بالغرب، وكل ما يأتي منسوباً إليه من جهة أخرى، وقد أرجع بعض المستشرقين نشأتها إلى أن «الاتصال بالغرب جعل الأذهان الشرقية مدركة للصراع بين المشاهدة العلمية والإيمان بالدين، بين البحث العلمي للكون ونظرية الخلق الدينية، وفي الوقت الذي دفعهم مثقفوهم إلى الاعتراف بصدق الأول منهما، رفضت قلوبهم نبذ ثانيهما، وقد برز من هذا الصراع محاولتهم للمواءمة بين ما نزل به القرآن الكريم وبين العلم»(٣).

٣ ـ لم يثر جدل كبير حول هذه القضية في البواكير الأولى للعصر الحديث؛ أي: في مرحلة بدء النهضة العلمية والاتصال المباشر بالغرب، حيث تركز الجهد حينذاك على أخذ النافع المفيد في عملية بناء مشروع التحديث، ولا سيما في مجال العلوم العملية دون النظرية، وهذا ما نجده في صنيع رفاعة الطهطاوي وتلامذته الأوائل في مدرسة الألسن، فقد انصب جهدهم على ترجمة كتب العلوم التطبيقية كالطب

---

(١) الغزالي «تهافت الفلاسفة» ص٨٠، ٨١.
(٢) انظر: د. محمد البهي «نحو القرآن» ص١٣٢، ١٣٣.
(٣) آيلز ليكتسادتر «الإسلام والعصر الحديث» ص٢٢، ٢٣، ترجمة وتعليق: د. عبد الحميد سليم.

والهندسة والزراعة والفنون العسكرية وما أشبهها، ثم ازدادت حدة النزاع حول المسألة في المرحلة التالية التي شهدت بدء الاحتلال الإنجليزي لمصر، وزيادة التغلغل الأوروبي بصفة عامة، وقدوم عدد كبير من نصارى الشام، وتأثيرهم الواضح في الحياة الفكرية بمصر عن طريق الجرائد والمجلات التي أسسوها[١]، وظهر نفر كثيرون من أصحاب الاتجاه التغريبي كشبلي شميل، وطه حسين، وإسماعيل مظهر، وأحمد لطفي السيد، وغيرهم، وأخذوا يلحون على فكرة الفصل بين الدين والعلم، وسرد قصة العداء بينهما من واقع التجربة الأوروبية[٢].

٤ ـ من الملاحظ أنه بدءاً من عقد الثلاثينيات في القرن العشرين الميلادي ـ على وجه التقريب ـ خفتت حدة الجدل حول هذه القضية لعدة أسباب، لعل من أهمها أن النزاع حولها في الغرب نفسه هدأ نسبياً عن ذي قبل، ثم للدور المهم الذي أسهم به الدارسون المسلمون في بيان عدم معارضة الإسلام للعلم بحال من الأحوال، وهي حقيقة ألح عليها الكثيرون منذ الأفغاني ومحمد عبده، ومروراً بسائر الاتجاهات الفكرية المؤثرة، ويضاف إلى ما سبق تحول عدد غير قليل من رواد التغريب عن اتجاههم المغالي في التوجه نحو الغرب جملة وتفصيلاً إلى موقف جديد أقل حدة، يسعى للتوفيق بين المدنية الأوروبية ومبادئ الإسلام، مثلما فعل د. محمد حسين هيكل، ود. منصور فهمي، وإسماعيل مظهر، وغيرهم[٣].

وسوف نحاول فيما يلي أن نعرض لمواقف الباحثين المحدثين من قضية العلاقة بين النقل والعلم، مع التنبيه إلى أن كثيراً ممن تناولوا هذه القضية عرضوا لها تحت عنوان العلاقة بين الدين والعلم، أما نحن فقد عَنْونَّا لها بالعلاقة بين النقل والعلم، ومع أن العنوان الأول يبدو أكثر شمولاً واتساعاً، إلا أنه يؤول في حقيقته إلى العنوان الثاني؛ إذ المقصود بالدين مجموعة الحقائق والأصول التي أتى بها، سواء تعلقت بالعقائد، أم العبادات، أم المعاملات، أم الأخلاق، ولا يختلف أحد على أن تلك الأصول إنما ثبتت بواسطة الوحي قرآناً أو سُنَّة، وهو ما نعنيه ـ إضافة للإجماع ـ بالدليل النقلي.

---

(١) see: Trevor J. Le Gassick: Major themes in modern arabic thought, pp. 34, 35.

(٢) انظر: د. إبراهيم البيومي غانم: السياق، التاريخ، المفاهيم ضمن «بناء المفاهيم دراسة معرفية، ونماذج تطبيقية» ص١٢٤، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨م).

(٣) انظر: المصدر السابق ص١٢٥.

ونظراً لما هو معلوم من أن بيان العلاقة بين أمرين يستوجب تحديد مفهوم كلٍّ منهما أولاً، فمن اللازم أن نبدأ بتحديد طرفي العلاقة وهما النقل والعلم، نظراً للخلط الشديد الذي حدث لمفهوم العلم على وجه الخصوص، وأدى إلى آثار سيئة، وقد تقدم معنا مفهوم النقل في الباب الأول، ويتبقى أن نبحث عن مفهوم العلم في الاصطلاح، ثم مفهومه في الاستعمال القرآني.

تحديد مفهوم العلم:

ومع أن مصطلح العلم من أشهر المصطلحات، وأكثرها تداولاً، وأحظاها بالقبول والتقدير، فقد اختلف تعريف الناس له على مر العصور، كما اختلفت مفاهيمه وقيمه عندهم؛ علماء وعامة على حد سواء، منذ فلاسفة الإغريق، ومروراً بالفكر الوسيط وحتى عصر النهضة الأوروبية الحديثة[1]؛ نظراً لأن مفهوم كلمة العلم واسع جدّاً يشمل شتى أنواع المعارف البشرية القديم منها والحديث، وقد تجاذبت هذا المصطلح أيدي العلماء من كل فن، وصار كل فريق يطلقه على ما يدور فلك أبحاثه حوله[2].

وأكثر هذه المعاني شهرة وانتشاراً ودوراناً على الألسنة في العصور الحديثة هو المعنى الذي يُعبَّر عنه في الدوائر العلمية الناطقة باللغة الإنجليزية بكلمة (Science)؛ حيث ارتبط المصطلح بالتقدم المذهل الذي حصل في مجال استكشاف الطبيعة، ومكوناتها، وقوانينها، وظواهرها، وما لها من خصائص أخرى، وما يتصل بذلك من مناهج معينة في البحث والتنقيب[3]، وعلى سبيل المثال فقد عرَّفه أوجست كونت بأنه: «معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية، ولا طريق له إلا التجربة»[4]، وعرفه إميل بوترو بأنه: «مجموعة المعارف الوضعية التي حَصَّلها الإنسان»[5]، ونفهم من ذلك أن العلم صار يطلق حديثاً على الأسلوب الدقيق والتجريبي الذي يؤدي إلى

---

(١) انظر: د. إبراهيم أحمد عمر «العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة» ص٩، ود. أحمد سليم سعدان «مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام» ص١٢.

(٢) انظر: الزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ١٢، ١٣)، ود. فهد الرومي «اتجاهات التفسير» (٢/ ٥٤٥).

(٣) انظر: د. علي جمعة «مفهوم العلم» ضمن «بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية» ص٢٩٣ ـ ٢٩٥، ود. إبراهيم أحمد عمر «العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة» ص٩.

(٤) كولبه «المدخل إلى الفلسفة» ص٢٨٨.

(٥) إميل بوترو «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة» ص٩، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني.

اكتشاف القوانين الطبيعية، ويركز على دراسة العالم المحسوس الذي يخضع أو يمكن أن يخضع لتجاربنا ومشاهداتنا، ويصدق ذلك بالأساس على مجموعة العلوم التي تحتاج إلى تجربة ومشاهدة واختبار[١].

والعلم طبقاً لهذا المفهوم مادي في موضوعه، ومنهجه، وهدفه، فموضوعه يقتصر على الظواهر المادية المدركة بالحواس، ومنهجه هو المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، وهما وسيلتان تعتمدان على الحس في المقام الأول، وهدفه استخدام كل ما تكتشفه العلوم في تقدم الإنسان على مستوى الحياة المادية بمختلف جوانبها، سواء ترتب على ذلك تقدم عقائدي وأخلاقي وفكري أم لا[٢].

ومن الواضح أن هذا المفهوم الحديث يضيق كثيراً من معنى العلم ومجالاته؛ بحيث لا يصدق إلا على العلم التجريبي وحده، ومن ثم تبقى الحاجة ماسة إلى البحث عن مفهوم أوسع يشمل العلم التجريبي وغيره من كل ما يصح أن يسمى علماً، لا سيما وأن هذا المفهوم الضيق قد ترتبت عليه لوازم خطيرة جدّاً لدى البعض حينما قصروا وصف العلم على هذا النوع وحده، وغلوا فيه أشد مغالاة، وقدموه على غيره مطلقاً، وأخرجوا كل ما عداه عن أن يكون علماً.

وإذا ذهبنا إلى علماء المسلمين المتقدمين من الأصوليين والمتكلمين، فسوف نجدهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً في تحديد معنى العلم[٣]، حتى مال جماعة منهم كالرازي وأبي الحسين البصري إلى أن مطلق العلم ضروري، فيتعذر تعريفه لظهوره وكونه من الضروريات، وقال آخرون: إنه نظري ولكن يعسر تحديده، ولا طريق لمعرفته إلا القسمة والمثال، وأما جمهور الأصوليين والمتكلمين فقالوا: إنه نظري ويمكن تعريفه، وذكروا له حدوداً وتعريفات شتى، من أشهرها أنه «الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل، أو هو إدراك الشيء على ما هو به»[٤]، وميزة هذا التعريف أنه لا يقتصر على لون أو نوع من المعرفة دون آخر، بل يصدق على كل ما

---

(١) انظر: وحيد الدين خان «الدين في مواجهة العلم» ص٣٦، ود. صديقي «الأسس الإسلامية للعلم» «مجلة المسلم المعاصر» ص١٥، العدد السابع (١٩٧٩م).

(٢) انظر: د. أحمد عبد الحميد غراب «الإسلام والعلم» ص١٥، ١٦.

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» ص٥٢ ـ ٥٥، والإيجي «المواقف» ص٩ ـ ١١، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/٢٠٧ ـ ٢١٧)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٣ ـ ٥، ود. علي جمعة «مفهوم العلم» ص٢٩١، ٢٩٢.

(٤) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص١٧٧.

يصح أن يسمى علماً إذا توافرت فيه الشروط المذكورة.

وأما الباحثون المحدثون من المسلمين، فالغالب عليهم استعمال مصطلح العلم بالمعنى الذي شاع حديثاً؛ أي: العلم التجريبي، ونجد أمثلة لذلك عند رشيد رضا[١]، ومحمد فريد وجدي[٢]، ود. محمد أحمد الغمراوي[٣]، ومحب الدين الخطيب[٤]، وعبد العزيز جاويش[٥]، ود. سليمان دنيا[٦]، وغيرهم، وإن كان هناك من وسع من هذا المعنى وأطلق العلم على كل ما توصل إليه الإنسان من معرفة عقلية أو تجريبية، ومن أبرز من أكد على هذا المفهوم الشيخ مصطفى صبري، الذي عرَّف العلم بأنه «المعرفة الجازمة، سواء كانت مبنية على البداهة أو المشاهدة، أو على معرفة سببها»[٧]، أو هو «صفة توجب تمييزاً لا يتحمل النقيض»[٨]، ومع أن التعريف الأول يدخل فيه كل ما ثبت بالدليل العقلي أو التجريبي، إلا أن التعريف الثاني يقتصر على ما ثبت بالدليل العقلي وحده عند مصطفى صبري، وهو يعلل ذلك بأن المعرفة التجريبية مهما كانت الثقة بها يبقى فيها احتمال النقيض؛ لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلة التي لا نهاية لها[٩].

وقد هاجم مصطفى صبري بشدة المفهوم الغربي الحديث للعلم، والذي يقصره على ما ثبت بالدليل التجريبي وحده، واصفاً ذلك بأنه بدعة وخطأ فاحش ابتدعه الغرب، وقلده كُتَّاب الشرق الغافلون والمضيعون لاستقلالهم الفكري، وكان هدف الغرب من وراء هذا المفهوم إعلان الحرب على الدين وتنحيته بالكلية، وأول خطوة في سبيل ذلك سلب وصف العلم عما جاء به الدين من حقائق، وحصرها في المعرفة الحسية، ثم تؤول المسألة إلى تعارض العلم مع ما لا يسمى علماً، والنتيجة

---

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٦٤٤).

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٤٥، ٤٦، و«الإسلام في عصر العلم» ص٨٠، ومقاله في «دعوة التقريب من خلال رسالة الإسلام» ص٩٨.

(٣) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «التعليق على كتاب الشواهد والنصوص لعبد الرازق حمزة» ص١١.

(٤) «مجلة الأزهر» السَّنَة الحادية والخمسون، عدد (محرم ١٣٩٩هـ).

(٥) انظر: عبد العزيز جاويش «الإسلام دين الفطرة» ص١٧٧ ـ ١٨٠.

(٦) انظر: د. سليمان دنيا «التفكير الفلسفي الإسلامي» ص١٧٩.

(٧) مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٢٧٦).

(٨) المصدر السابق (٢/ ١٠٧).

(٩) المصدر السابق (٢/ ٢٠٧).

بالطبع هي تقديم العلم والتعويل عليه وحده، وإهمال الدين ونبذه بالكلية[(١)].

وبعد أن عرضنا لمفهوم العلم في الاصطلاح، سواء بمفهومه العام أم ما استقر عليه العرف الحديث، يجدر بنا أن نقف عند مفهومه في الإسلام؛ لنرى مدى التطابق أو الاختلاف بين المفهومين، لا سيما وأن كثيراً من الباحثين المحدثين قد عُنوا بهذه المسألة وكتبوا حولها كلاماً كثيراً، والسمة الغالبة على أقوالهم هي أن العلم في الإسلام ذو مفهوم واسع، يشمل كل أنواع المعارف الصحيحة والنافعة، ولا يقتصر على العلوم الدينية وحدها.

فالعلم الذي أمر به القرآن في رأي العقاد هو «جملة المعارف التي يدركها الإنسان بالنظر في ملكوت السمٰوات والأرض، وما خلق الله من شيء، ويشمل الخلق هنا كل موجود في هذا الكون»[(٢)]، وبناء على ذلك فإن العلم الإسلامي يتناول كل موجود وكل ما لم يوجد، وكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية[(٣)]، وقريب من هذا المفهوم تعريف الدكتور محمد البهي للعلم الذي حث عليه الإسلام بأنه «ما يوصل إلى الحق، وهو الله سبحانه، وإلى الصراط المستقيم في السلوك»[(٤)]، ويدخل في ذلك علوم الكون؛ لأنها رافد مهم يوصل إلى الإيمان بالله.

وينبه الشيخ شلتوت إلى أن العلم في نظر القرآن ليس خاصّاً بعلم الشرائع والأحكام، وإنما يراد به «كل إدراك يفيد الإنسان توفيقاً في القيام بمهمته العظمى التي ألقيت على كاهله منذ قُدِّر خلقه، وجُعل خليفة في الأرض، وهي عمارتها واستخراج كنوزها وإظهار أسرار الله فيها»[(٥)]، ويترتب على هذا المفهوم الواسع أن إدراك ما يصلح به النبات، وتُستصلح به الأرض علم، وإدراك ما يصلح به الحيوان ويستمر به نسله علم، وإدراك الطرق المشروعة لتحصيل الأموال وتنظيم مواردها علم، وإدراك الأمراض وعللها وكيفية علاجها علم[(٦)].

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٩٢، ١٠٧، ٢٧٦، ٢٧٧، ٣١٢، ٣١٣).
(٢) العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٨٥.
(٣) المصدر السابق ص٨٥، ٨٦.
(٤) د. محمد البهي «رأي الدين بين السائل والمجيب» ص٣٠٩.
(٥) محمود شلتوت «من توجيهات الإسلام» ص١٤٨.
(٦) انظر محمود شلتوت «من توجيهات الإسلام» ص١٤٨، ١٤٩، ١٨٢.

كما يلح سيد قطب على ارتباط مفهوم العلم بالقاعدة الإيمانية التي يتكئ عليها واتصاله الوثيق بها، فالعلم في الإسلام ليس مقصوراً على علم العقيدة والفرائض والشرائع وحدها، بل يمتد ليشمل كل شيء متعلق بقوانين الطبيعة وتسخيرها في خلافة الأرض، لكن العلم الذي ينقطع عن قاعدته الإيمانية ليس هو العلم الذي قصده القرآن ومدح أهله، وكل العلوم الطبيعية تؤدي إلى العلم بالله وتدل عليه، حين لا يتدخل الهوى في نتائجها، كما فعلت أوروبا في نهضتها الحديثة، وهؤلاء لا يعلمون إلا العلم الظاهر فحسب، أما العلم الحقيقي فهو الذي يهدي إلى خشية الله وتقواه، لا العلم الذي يفسد الفطر فتلحد في الله[١].

كذلك يُخطِّئ د. عبد الحليم محمود من ظن أن العلم الذي يدعو إليه الإسلام هو العلم الديني عقيدة وأخلاقاً وتشريعاً فقط، فهذا الفهم غير صحيح، والقرآن يبين لنا أن الكون كله كتاب للعلم بالله؛ لأنه مجموعة النواميس الإلهية التي يؤدي اكتشافها إلى زيادة المعرفة بالله وزيادة الخشية منه[٢]، وإذا كانت أوروبا قد اقتصرت على العلم المادي، فالإسلام لا يقف عند هذا المفهوم الضيق، بل يوجه الإنسانية إلى آفاق أرحب ومصادر أخرى للعلم والمعرفة، وهي القلب أو الروح والبصيرة، وبذلك يكون الإسلام أوسع نظرة في الجانب العلمي من الحضارة الحديثة، كما يختلف معها اختلافاً جذرياً في قضية الإرادات، وأمر الأسباب البواعث، واتجاه الغايات والأهداف، فالحضارة الحديثة تجعل العلم مُنبتَّ الصلة بالأخلاق، ولا علاقة له بالخير والشر، بينما الإسلام على النقيض من ذلك، حيث يجعل أسس العلم متسمة بالخير، وغايته تحصيل الخير وعبادة الله والتقرب إليه، فالعلم في الجو الإسلامي قراءة باسم الله[٣].

ونخلص من العرض السابق إلى أن مفهوم العلم في الإسلام أعم كثيراً من المفهوم الذي يقصره على المعرفة التجريبية وحدها، وهو مفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقة الإنسان نفسه، وعلاقته بالله، وحياته على الأرض، وغايته التي خُلق من

---

(١) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٦/ ٣٣٦٠)، و«معالم في الطريق» ص١٤٦ ـ ١٤٨.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص٦٨، والفتاوى (٢/ ٣٢٢).

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢١٦، و«الإسلام والإيمان» ص٩٢، و«الرسول ﷺ» ص٨٠.

أجلها وهي العبادة، ومن لوازمها إعمار الكون في ضوء الوسائل المعرفية التي وهبها الله له؛ إضافة لنور الوحي الذي زوَّده بنوع آخر من المعرفة لم يكن في استطاعته الوصول إليه بحال، ومن ثم نستطيع أن نقول: إن العلم في الإسلام يراد به كل معرفة مستندة إلى استدلال وبرهان، ولهذا لا يعد علماء المسلمين التقليد علماً؛ لأنه اتباع لقول الغير بلا حجة(١)، وقد ترتب على هذا المفهوم المتكامل عدة نتائج مهمة، من أبرزها ما يلي(٢):

(أ) الهدف الأساسي من العلم في الإسلام هو تعريف الإنسان بخالقه، وأداؤه للغاية التي خلق من أجلها وهي العبادة، بما في ذلك إعمار الأرض والسير فيها، واستغلال كل ما خلقه الله من نعم في عبادته وامتثال أوامره، كما يتميز العلم في الإسلام بأنه ذو غاية عملية، فالعلم إنما يراد للعمل والاستفادة من ورائه، وكل علم لا يؤدي إلى عمل فهو حجة على صاحبه، وربما كان وبالاً عليه(٣).

(ب) مفهوم العلم في الإسلام مفهوم إنساني، خالٍ تماماً من النزعة العنصرية التي آل إليها العلم الغربي الحديث، فلا يصح أن تحتكر العلم ومنجزاته طائفة من البشر، ويُحرم منها آخرون، وحينما كان المسلمون هم رواد الحضارة وسادة الأمم، شارك في مسيرة العلم سائر الأجناس والشعوب التي كانت تعيش تحت ظل دولة الإسلام.

(ج) تترابط العلوم المختلفة في الإسلام بروابط وصلات وثيقة تجعل منها وحدة متكاملة، ولا مجال فيها للتوتر الحاد والمفتعل بين علوم الدنيا وعلوم الدين، أو بين علوم الدنيا بأقسامها المختلفة.

موقف الباحثين المحدثين من قضية العلاقة بين النقل والعلم:

تقدم معنا فيما مضى أن مشكلة التعارض بين الدين والعلم مشكلة مستوردة من الغرب، نشأت هناك لظروف وملابسات معينة، ثم انتقلت إلينا ضمن ما وفد من مذاهب وأفكار، مع عدم الحاجة إليها أصلاً مع دين الإسلام الذي عُني من خلال مصدريه الأساسيين ـ وهما القرآن والسُّنَّة ـ بالعلم أبلغ العناية، واستفاض في الحث عليه، والأمر بتحصيله وطلبه، لكن المشكلة على أية حال صارت مطروحة بالفعل

(١) انظر: د. أحمد عبد الحميد غراب «الإسلام والعلم» ص٤١ ـ ٤٣.
(٢) المصدر السابق ٤٣ ـ ٥٢.
(٣) وكان من دعاء النبي ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع» رواه مسلم (٢٧٢٢).

على الساحة الفكرية، ووجد الباحثون المحدثون لزاماً عليهم أن يناقشوها، ويبدوا رأيهم تجاهها.

وأعتقد أن هناك سؤالين أساسيين يتحدد في ضوء الإجابة عليهما موقف كل اتجاه أو باحث من قضية العلاقة بين النقل ـ ممثلاً في نصوص القرآن والسُّنَّة ـ وبين حقائق العلم التجريبي، وهذان السؤالان هما:

أولاً: هل يمكن أن يحدث أي نوع من التعارض بين مضمون نص شرعي صحيح وحقيقة علمية تجريبية ثابتة؟

ثانياً: إذا افترض وحدث تعارض ما، ولو كان ظاهرياً، فكيف نتعامل معه حينئذ؟ وأي الدليلين نقدم: النص الشرعي أم العلم التجريبي؟ وهل هناك قانون ما للتعارض ـ كما رأينا في العلاقة بين النقل والعقل ـ يمكن أن نسير عليه، ونحل به الإشكال القائم بين الدليلين؟

وسوف نحاول فيما يلي أن نستعرض آراء الاتجاهات الفكرية المختلفة من الإجابة عن السؤالين السابقين؛ كي نستخلص صورة واضحة لحقيقة موقفهم من قضية العلاقة بين النقل والعلم التجريبي، ثم نعرض بعد ذلك لعدد من النماذج التطبيقية التي تفرعت عن هذه القضية.

وأول ما نلاحظه في هذا الصدد تتابع كتابات الباحثين المحدثين، وتأكيدها على بيان المكانة العظيمة التي حظي بها العلم في الإسلام، والأمر بطلبه وتحصيله ونشره وتعليمه، والثناء على أهله ومدحهم، وإنزالهم أرفع المراتب وأجلها، ومن الواضح أن ثمة أسباباً وعوامل كثيرة دفعتهم إلى الإلحاح على هذا الأمر، يهمنا منها أمور ثلاثة، وهي:

(أ) الحالة المزرية من الجمود والتخلف العلمي، وشيوع الجهل والأمية، والتي آل إليها أمر المسلمين في القرون الثلاثة الأخيرة، بينما وصل الغرب إلى درجة مذهلة من التقدم العلمي، واستطاع من خلالها أن يسيطر على الشطر الأكبر من أراضي المسلمين وثرواتهم، وصار المسلمون في مؤخرة القافلة وذيلها بعد أن كانوا رواد الحضارة وسادة الأمم، وفي ظل هذا الوضع ترسخ الشعور بأن العلم هو سر تقدم الغرب ونهضته، ولا بد من احتذاء طريق العلم والخوض في مضماره الواسع والفسيح.

(ب) ادعاء بعض المستشرقين وغيرهم من أعداء الإسلام أن سبب تخلف

المسلمين وجهلهم يرجع إلى طبيعة دين الإسلام، الذي يعادي العلم ويقيد من حركته، وينحصر مفهوم العلم لديه في المعارف الشرعية من عقيدة وفقه وتفسير، ولا يهتم مطلقاً بالعلوم الطبيعية أو التجريبية، وهو زعم مجافٍ للواقع تماماً، والحامل عليه هو الجهل بطبيعة الإسلام من جهة، وإضمار الحقد والغل والكيد له ولأبنائه من جهة أخرى.

(ج) شيوع فكرة تعارض الدين والعلم التي نشأت في الغرب، ثم تسربت إلى ديار المسلمين، وتبناها نفر ممن يتسمون بأسماء إسلامية، فكان من أقوى الردود عليها بيان أن ديناً كالإسلام عُني بالعلم وأعلى من شأنه، لا يمكن أن يتعارض معه، أو ينطوي على حقيقة أو أصل يتناقض مع المعرفة العلمية اليقينية.

وقد تكررت الدعوة إلى الاهتمام بالعلم وإبراز عناية الإسلام به عند الكثيرين ابتداءً من جمال الدين الأفغاني الذي انتقد إحجام المسلمين عن الاستفادة من علوم العصر التي ازدهرت في أوروبا، بل وصل الأمر لدى طائفة منهم إلى تحريم العلم والمعرفة التجريبية، معتقدين بذلك أنهم يصونون الإسلام ويحفظونه، وهم في الواقع أعداء ذلك الدين، فالإسلام هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة، وليس هناك أي تعارض بين العلم والمعرفة، وبين أسس العقيدة الإسلامية(١)، ومن أهم أركان الديانة الإسلامية والذي فاقت به سائر الأديان وجوب نصب المعلمين المشتغلين بتعليم أبناء الأمة وتنوير عقولهم بالمعارف الحقة(٢).

وتحتل الدعوة إلى العلم وحث المسلمين على الأخذ به مكانة بارزة في فكر محمد عبده؛ بحيث تكاد تكون أساس إصلاحه في شتى المجالات التي عُني بها وكرس حياته من أجلها(٣)، فالعلم عنده هو مصدر الأعمال كلها، دنيوية وأخروية؛ لأن سعادة الناس في دنياهم وأخراهم إنما تكون بالكسب والعلم، والكسب مهما تعددت وجوهه فهو يعود إلى كسب العلم؛ لأن أعمال الإنسان تصدر عن إرادته، وإرادته تنبعث عن آرائه، وآراؤه خلاصة ونتيجة لعلمه(٤).

---

(١) انظر: السيد يوسف «جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة» ص٧٤، ٧٥.

(٢) انظر: جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ص١٧٧، ١٧٨.

(٣) انظر: د. حامد طاهر «محمد عبده وأفكاره المستقبلية» ضمن الكتاب التذكاري عن محمد عبده ص٩٢، ود. عبد القادر محمود «الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة» ص٣٦٥.

(٤) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٣/ ٥٣٤).

وفي سبيل تأييد دعوته المشار إليها اعتمد محمد عبده على إبراز اهتمام الإسلام الكبير بالعلم وحثه الشديد عليه، وقد أفرد جانباً كبيراً من كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» لهذه القضية، عاقداً مقارنة بين موقف الإسلام والنصرانية وأتباع الديانتين من العلم والتمدن[١]، ويظهر حث الإسلام على العلم في رأي محمد عبده من وجوه عديدة، أهمها أن معجزة الإسلام الكبرى ـ وهي القرآن ـ معجزة «جامعة بين القول والعلم، وكلٌّ منهما مما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في أنحائها، ونشر ما انطوى في أثنائها، وله منها حظه الذي لا ينتقض»[٢].

ومن الأوجه الأخرى أن شكر المنعم، وهو أحد الواجبات الكبرى، لا يتسنى للمسلم تحقيقه إلا إذا وضع العالم بأسره تحت نظر فكره، ووقف على قوانينه وسننه، وفي قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢] دليل واضح على أن أهل العلم هم الذين يعرفون مقدار نعم الله تعالى فيما يرفه به معيشتهم، ويجمل به هيئتهم، ويجلي به زينتهم[٣]، ومن ذلك يتضح أن طبيعة الإسلام تدفع أتباعه إلى العلم دفعاً؛ كي يُحصّلوا ما فيه من الرفعة والسؤدد، والعزة والمجد، وقد استجاب المسلمون لتلك الأوامر فانشغلوا بسائر أنواع العلوم والمعارف.

وقد استعرض محمد عبده المسيرة العلمية للمسلمين بصورة موجزة منذ عصور الإسلام الأولى مركزاً على النماذج الباهرة للحضارة الإسلامية، والتي اعترف الغربيون بفضلها، ومنبهاً إلى أن جمود المسلمين في العصور المتأخرة وتخلفهم عن طلب العلم لا يمكن بحال أن يُنسب إلى الإسلام، أو أن يُرجع إلى أصل من أصوله، وإنما هو تفريط المسلمين، وإعراضهم عن أوامر شرعهم وتعاليم دينهم[٤].

وفي كتابه «التفكير فريضة إسلامية» عقد العقاد فصلاً لبيان موقف الإسلام من العلم، والذي يتجلى من خلال العديد من الآيات القرآنية التي تأمر بالنظر والفكر في ملكوت السمٰوات والأرض، وما خلق الله فيها من عجائب وآيات تحض على

(١) see: Gassick: Major themes in modern arabic thought, p. 33.
(٢) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٥٧.
(٣) المصدر السابق ص٨٢، ٨٣.
(٤) المصدر السابق ص٨٥ ـ ١١٥.

البحث والتعلم والإحاطة بكل ما فيه علم نافع، وكذا في كثير من نصوص السُّنَّة التي توجب طلب العلم وتعده فريضة واجبة على كل مسلم، وتفضل العالم على العابد[١].

كذلك يتبين موقف الإسلام من العلم من خلال تتبع موقف علمائه المجتهدين في سائر الأعصر، وعلى الرغم من أن المسلمين مروا بعصور ضعف وانهيار، جُهلت فيها أحكام الإسلام وما أمر به من طلب العلم وتحصيله، لكن العالم الإسلامي لم يخل تاريخه قط من «أئمة مجتهدين استمدوا حرية الفكر من ينبوع تلك القوة الحيوية التي لا تستنزفها المحن والطوارق، فحفظوا رسالة هذا الدين، ولا فرق بينها وبين رسالة العلم في مقصد من مقاصده، وأوجبوا على المسلم أن يتعلم حيث وجد العلم، وأن ينظر إلى الحكمة كأنها هي ضالته، يعنيه أن يبحث عنها ويجدها» وهم في صنيعهم هذا كانوا يعتقدون أنهم يؤدون أمانة الكتاب، حينما يحثون المسلمين على طلب المعرفة أينما وجدوها «فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية»[٢].

ومن الأدلة الواضحة على المكانة الكبرى التي أولاها الإسلام للعلم عند العقاد ما يمكن تلمسه في الروح العامة للإسلام، وروح كل دين هي تيار عام ينبث في الأخلاق والتقاليد إلى جانب النصوص والأحكام، وبها يظهر عمل الدين في الواقع، وتؤثر تأثيراً ملموساً على أتباع هذا الدين، وروح الإسلام التي بثها بين أتباعه تدل بوضوح على سماحتهم مع سائر العلوم والمعارف، في الوقت الذي صب أتباع الأديان الأخرى جام غضبهم ونقمتهم على العلوم التي رأوها مخالفة لمعتقداتهم، وقد ظهرت الروح الإسلامية أيضاً في العصور الأخيرة من خلال موقف المفكرين المسلمين من العلوم الحديثة، فقد تعالت الدعوات للإقبال عليها وتحصيلها، واعتبار العمل بها أمراً من أوامر القرآن، مع أن هذه العلوم إنما جاءت من قبل الغرب، العدو اللدود للإسلام والمسلمين[٣].

ويعد أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي من أكثر الشخصيات اهتماماً بإبراز عناية الإسلام بالعلم، والحرص على طلبه وتحصيله ونشره؛ نظراً لما في تأكيد هذا المعنى من تأييد واضح لمسلكهم الداعي إلى الاشتغال بالعلوم التجريبية وتوظيفها

---

(١) انظر: العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٨٥ ـ ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص٨٧.

(٣) المصدر السابق ص٨٨، ٨٩.

لخدمة الإسلام، ومن اللافت للنظر أنه يندر وجود أحد منهم لم يؤلف كتاباً يعرض بصورة ما لعلاقة الإسلام عموماً، أو القرآن على وجه الخصوص، بالعلم الحديث[١].

وإذا استعرضنا بإيجاز طرفاً من آرائهم في هذا الصدد، فسوف نجد فريد وجدي يستفيض في ذكر نصوص القرآن والسُّنَّة وأقوال العلماء الغربيين الدالة على أنه «لا يوجد دين من الأديان، ولا نظام اجتماعي من النظم المعروفة قديماً وحديثاً، يبلغ شأو الإسلام في رفع شأن العلم، والتنويه بقيمته، وفي الدعوة إليه والتعويل عليه»[٢]، وقد أضحى الإسلام في عصرنا هذا ديناً تخدمه العلوم الطبيعية على غير علم وقصد من أربابها «حتى صارت نصوصه في هذا القرن أوضح من الضياء، وأسهل جولاناً في العقل من شعاع الماء، فلا قاعدة دلت عليها التجارب، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر، يكون لها أثر في ترقية الإنسان وتحسين العمران، إلا وهي صدى صوت آية قرآنية، أو حديث من الأحاديث النبوية، وبدا الأمر كما لو كان كل نشاط علمي يستجد على سطح الكرة الأرضية، لا يقصد منه سوى إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الإسلامية»[٣].

ويلفت طنطاوي جوهري الانتباه إلى دليل يعتبره من الأدلة القاطعة التي تثبت بوضوح أن الإسلام دين علم وعمل، وهو أن الآيات التي تتحدث عن العلم، وتوجب النظر والتفكر، وتصف عجائب المخلوقات لا تقل عن سبعمائة وخمسين آية، بينما لا تزيد آيات الأحكام الشرعية على مائة وخمسين آية، مما يبين عظم عناية القرآن بالعلم، ثم مدى تفريط المسلمين في الأعصر الأخيرة إزاء ذلك التكليف اللازم حينما جهلوا مقصود القرآن وفحواه؛ لقصورهم واقتصارهم على علم الفقه؛ إذ ظنوا أن ذلك وحده ينجي في الحياة الدنيا والآخرة[٤]، وهو ينادي المسلمين

(١) ومن نماذج تلك الكتب: «الإسلام في عصر العلم» لفريد وجدي، و«القرآن والعلوم العصرية» لطنطاوي جوهري، وله أيضاً: «جواهر العلوم»، و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر»، وللدكتور محمد أحمد الغمراوي كتاب «الإسلام في عصر العلم»، ولعبد الرزاق نوفل عدة كتب في هذا الموضوع منها: «الله والعلم الحديث»، و«القرآن والعلم الحديث»، و«السُّنَّة والعلم الحديث»، و«المسلمون والعلم الحديث».

(٢) فريد وجدي «مهمة الإسلام في العالم» ص١٠٦.

(٣) فريد وجدي «المدنية والإسلام» ص٤٠، ٤١.

(٤) انظر: طنطاوي جوهري «الحكمة والحكماء» ص٦٨، و«القرآن والعلوم العصرية» ص٧، ٣٤.

صائحاً ومحذراً: «يا أيها المسلمون، عليكم أن تتغلغلوا في العلوم كما أمركم الله، وكيف يقول سبحانه: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] أيها المسلمون هذا كلام ربكم، وهذا صنع ربكم فأين المفر؟! ولا مفر لهارب، فإما أن تعلموا، وإما أن تتأهبوا للرحيل من العالم»[1].

وهو يتعجب من إعراض المسلمين عن العلوم الطبيعية، مع أن الحث على تحصيلها قد توالى في القرآن والسُّنَّة، ويكفي أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨] ذُكر في سياق الحديث عن عجائب الدنيا ونظام السمٰوات والأرض، ومن أوجه تفضيل أمة الإسلام أن الله جعلهم شهوداً على سائر الأمم يوم القيامة، فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وكيف يشهدون على الناس وهم يجهلون علومهم ولا يدركون كنههم، والشاهد يكون خبيراً بالمشهود عليه.

وقد أجمع علماء الإسلام على أن العلوم جميعها وسائر الصناعات فرض كفاية يجب أن يقوم بها جماعة من المسلمين بحيث لا يحتاجون إلى غيرهم في علم أو صناعة، وبناء على ذلك يجزم طنطاوي جوهري بأن من عرف تفسير القرآن والعلوم العصرية، ولم يبين للناس اتحادهما، ولم يفهمهم تلك الحقيقة؛ فذلك آثم أشد الإثم لشدة حاجة المسلمين لذلك، كما يرى أنه يحرم على المسلمين أن يكون في الأرض علم وهم ناقصون فيه، والواجب عليهم معرفة كل شيء حتى لا يفوقهم في الأرض أحد[2].

ورغم أن الاتجاه الصوفي قد تبنى رأياً خاصّاً تجاه العقل، والتعويل عليه في مسائل العقيدة والغيبيات، وآثر مصادر معرفية أخرى كالبصيرة والكشف، فإن موقفه من القضية التي معنا الآن لم يختلف عن الوجهة العامة لسائر الاتجاهات الأخرى، ونسوق هنا رأي الدكتور عبد الحليم محمود كواحد من المعبرين عن الاتجاه الصوفي، وهو يرى أن موقف الإسلام من العلم واضح تمام الوضوح، فقد أمر الله المسلمين بالعلم والتعلم إلى أقصى ما يستطيعون، وأول كلمة في الدستور الإسلامي هي ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [الإسراء: ١٤]، والآيات والأحاديث التي تحث على العلم وتبين فضل العلماء كثيرة ومتعددة، وكلها تُعلي من قيمة العلم وتحث عليه، وتجعله فريضة على

---

(١) طنطاوي جوهري «القرآن والعلوم العصرية» ص٥٢، ٥٣.

(٢) انظر: طنطاوي جوهري «الحكمة والحكماء» ص٦٨، ٦٩، و«القرآن والعلوم العصرية» ص٢٤، ٢٥، ٢٨، ٧٦.

كل مسلم ومسلمة، كما تعظم من شأن العلماء المخلصين، وهدف الرسالة المحمدية يتمثل في أمرين وهما العلم والتزكية، وبذلك يكون العلم هو شطر الرسالة، بل شطرها الأساسي الذي تقوم عليه التزكية؛ إذ لا يمكن أبداً لتزكية أن تقوم على الجهل(١).

والإسلام في دعوته إلى طلب العلم والحث عليه لم يُفرِّق بين علم نظري وعلم عملي، بل جاءت دعوته عامة تشمل كل ما فيه عز المسلمين ورفعتهم، وخير البشرية ونفع الإنسانية، ويضاف إلى ذلك أن كشوفات العلم الحديث من أفضل ما يستعان به في توثيق صلة العبد بربه وإقراره بوحدانيته، وبمقدار تعمق الإنسان في حقائق العلم بصدق وإخلاص، بمقدار ما تزداد خشيته من الله ومعرفته به، حيث يرى من نواميس الكون، ومن الإتقان في الصنع، ومن الحكمة والتدبير ما يجعله ساجداً لخالقه سبحانه، ولما كانت خشية الله هي ثمرة العلم، والخشية في الوقت ذاته من أهم أسس إسلام الوجه لله، كان العلم في الإسلام ضرورة، وليس مجرد فضل أو نافلة(٢).

ولعل آراء الشخصيات السابقة التي عرضنا لها آنفاً ـ وهناك غيرها الكثير(٣) ـ تكفي للدلالة على وجود اتفاق تام بين كافة الباحثين المحدثين ـ أيّاً كانت اتجاهاتهم الفكرية ـ على أن الإسلام عُني بالعلم، وحث على طلبه، ومدح أهله وأصحابه، وأن العلم الممدوح يشمل كل علم نافع يزيد العبد قرباً من ربه، ومعرفة به، ويُسهم في إعمار الأرض، وتحقيق مقصد الاستخلاف فيها، ويترتب على ذلك أن الدين الذي يتخذ مثل هذا الموقف من العلم لا يمكن أن يتعارض معه بحال من الأحوال، وبذلك تنهار فكرة إمكانية وقوع التعارض بين النقل والعلم، والبحث عن أي الدليلين أولى بالتقديم حينئذ.

وإذا ما انتقلنا إلى موقف الباحثين المحدثين الصريح من قضية العلاقة بين النقل

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٢١٢ ـ ٢١٤، و«موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص٥٧ ـ ٨٤، و«الفتاوى» (٢/٣٠٩، ٣١٠، ٣١٥).

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص٦١، ٦٢، و«الفتاوى» (٢/٣٠٩، ٣١٥، ٣١٨).

(٣) انظر: محمود شلتوت «من توجيهات الإسلام» ص٦٧، ١٤٠ ـ ١٥٠، ١٨٠ ـ ١٨٢، و«الفتاوى» ص٢٨، ٢٩، وحسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٢٨٢، ٢٨٣، ٣٥٨، ود. محمد غلاب «حول مبادئ إسلامية» ص٧ ـ ١٤.

والعلم، فسوف نلاحظ تفاوتاً في الرأي بين الاتجاهات المختلفة، تماماً مثلما كان عليه الحال في قضية العلاقة بين النقل والعقل:

- فهناك من رفض ابتداءً أي إمكانية لحدوث تعارض بين النقل والعلم، ومن ثم لم ير أدنى حاجة للبحث عن قانون للتعارض.

- وهناك من أكد نظرياً على استحالة وقوع التعارض، ولكن رأيه هذا لم يكن مانعاً دون تبني قانون للتعارض يضع النقل في جانب والعلم في جانب، وينص على أنه إذا حدث تعارض ما بين الدليلين قُدِّم العلم، وبقي في التعامل مع النقل أحد طريقين: فإما التأويل، وإما التفويض.

- وهناك من جعل جهة التقديم عند افتراض التعارض هي القطعية والظنية، وليس كون أحد الدليلين علمياً والآخر نقلياً.

١ - وإذا بدأنا **بالاتجاه العقلي** ورائده الشيخ محمد عبده، فسوف نلاحظ أن قضية العلاقة بين الدين والعلم والتوفيق بينهما، قد شغلت جانباً كبيراً من دعوته وجهوده الفكرية، وأشاد كثير من معاصريه ودارسي فكره ونفر من المستشرقين بما قام به من جهد في هذا الأمر(١).

ومن بين الأسس التي ارتفع صوت محمد عبده بالدعوة إليها اعتبار الدين «صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس، وإصلاح العمل»(٢)، ولم ينشأ الادعاء بوقوع العداوة بين الدين والعلم إلا حينما انحرف أقوام عن دينهم، وعن الامتثال لأحكامه، وانتهى الحال إلى أنهم كلما بعدوا عن دينهم بَعُدَ عنهم علم الدنيا، وحُرموا ثمار العقل(٣).

ومما يؤكد انتفاء التعارض بين الدليلين عنده أن وظيفة الدين غير وظيفة العلم، فلا موضع لتصادمهما، وكلٌّ منهما يمثل حاجة من حاجات البشر لا تغني عما

---

(١) see: Trevor J. LE Gassick: Major themse in modern arabic thought, p. 31.
وانظر أيضاً: مصطفى عبد الرازق «الشيخ محمد عبده وجبهته في الإصلاح الديني» ص٩٧، ٩٨، ١١٥ - ١١٧، ود. محمد البهي «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ص١٥٦، ١٥٧، وعبد العاطي محمد «الفكر السياسي للإمام محمد عبده» ص٢٣٥ - ٢٣٩، وهنري ماسيه «الإسلام» ص٢٧٤، ترجمة: بهيج شعبان.

(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١١).

(٣) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص١٥٤، ومحمد عبد الجواد «الشيخ محمد عبده إمام المجددين في الإسلام» ص٣٧ - ٣٩.

سواها، ثم إن الدين لا يعنيه تمحيص الحقائق العلمية والتعرض لما هو من أبحاث الفنون[١]، ويُفهم من هذا الكلام أن للدين دوره عند محمد عبده وللعلم دوره، ولكلٍّ مجاله ورسالته ولا يعارض أحدهما الآخر، بل يعاونه، وهو ليس من أنصار فصل الدين والاكتفاء بالعلم سبيلاً للتقدم، أو رفض الأخذ بالعلم وحقائقه اكتفاء بالدين وحده[٢]، بل «العلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم، والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان»[٣].

وفي نهاية المطاف، فإن محمد عبده يتوقع أنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى حدوث التآخي بين العلم والدين على سُنَّة القرآن والذكر الحكيم[٤]، وينتج عن ذلك أن «يأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معاً على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين»[٥].

لكن مع هذا التصريح النظري بالتوافق التام بين العلم والدين وعدم التعارض بينهما، فقد لجأ محمد عبده إلى تأويل النقل في عدد من المسائل التي ظن أن ما جاء به يتعارض مع حقائق العلم، وسوف نرى نماذج لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما تلميذه رشيد رضا، فقد انطلق في إثباته للتوافق بين الدين والعلم، وعدم التعارض بينهما بحال، من خلال عدة أسس، وهي[٦]:

أولاً: أن لله خليقة، وهي جميع ما نعرفه من الأكوان والمخلوقات، وشريعة وهي الواردة في القرآن والسُّنَّة، ولولا وجود الخليقة لم توجد الشريعة، ولما كان الأمران من الله، وكل ما كان من الحق فهو حق، فلا يمكن أن يكون في الدين أو الشريعة شيء مخالف لما في الخلق والطبيعة؛ لأن الكل من عند الله، وحاشا أن يصدر عن الذات العليا تناقض أو اختلال، أو أمر ينافي الكمال.

---

(١) انظر: مصطفى عبد الرازق «الشيخ محمد عبده وجبهته في الإصلاح الديني» ص١١٥، ١١٦.
(٢) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي «الفكر الاجتماعي عند الإمام محمد عبده» ضمن الكتاب التذكاري «الإمام محمد عبده» ص١٤٢.
(٣) محمد عبده «الإسلام والنصرانية» ص١٣٨.
(٤) المصدر السابق ص١٣٨.
(٥) المصدر السابق ص١٣٦.
(٦) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/٦٤١ ـ ٦٤٨) (٢٧/٤٤٢).

ثانياً: أن العلم وليد العقل، وثمرة من ثماره، ومن غير المتصور أن يعاديه الإسلام مع صداقته للعقل واعتنائه به، ولا معنى لصداقة العقل إلا بالتوافق مع كل ما يستنبطه من حكم صحيح وعلم نافع.

ثالثاً: أن ما يظنه البعض أحياناً من تعارض بين الأمرين، فسببه إما أخطاء المنتسبين إلى الدين، وتقولهم على الأديان بغير الحق، وإما لأن الآراء العلمية بنيت على الظن والتخمين، وليس على اليقين والبرهان.

وينبني قانون التعارض بين النقل والعلم عند رشيد رضا على مسألة القطعية والظنية، فهناك من مسائل الدين ما هو قطعي ويقيني، ومنها ما هو ظني، وكذا الحال في مسائل العلم، والقاعدة هي أنه لا يوجد نص قطعي الدلالة يمكن أن ينقضه دليل عقلي أو علمي قطعي «والمسائل اليقينية لا ينافي شرعيها طبيعيها أبداً، ومتى نافى قطعي من قسم منها ظنياً من القسم الآخر يُترك الظني للقطعي، إلا إذا أمكن الجمع بينهما، وإذا تعارضت الظنيات ترجح الشرعي على غيره»[(١)].

وطبقاً لهذا القانون يرى رشيد رضا أنه إذا توصل الباحثون في أمور الكون إلى حقيقة علمية قطعية مخالفة لظاهر الوحي، وجب تأويل عبارة الوحي فيها بحملها على التجوز أو الكناية أو مراعاة العرف، أما ما لم يصل إلى درجة القطعية، فهو ينتقد بشدة تأويلات بعض المعاصرين لكل ما ظنوه مخالفاً للعلوم الحديثة من حقائق الشرع، وتوسعهم في هذا الأمر حتى أولوا أكثر الغيبيات الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وكل ما لا يوافق عقليتهم أو هواهم[(٢)].

وبعد محمد عبده وتلميذه رشيد رضا نجد اهتماماً واضحاً بقضية العلاقة بين الدين والعلم من تلاميذ المدرسة العقلية أو المتأثرين بها، فالشيخ مصطفى عبد الرازق يؤكد أن الدين لا يعارض العلم، بل يدعو إليه ويشجع عليه، والدين صديق للعقل والعلم معاً[(٣)].

وينفي أحمد أمين وجود أي تصادم بين العلم والدين، كما لا تصادم بين حاستي السمع والبصر، فلكلٍّ مجاله واختصاصه، والحل الصحيح عنده لضبط العلاقة بين

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/ ٦٤٤، ٦٤٥).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١١/ ٤٤٦)، و«مجلة المنار» (٣٢/ ٣٣ ـ ٤٨).

(٣) انظر: د. على عبد الفتاح المغربي «المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق» ص٣٦، ٧٠ ـ ٧٢، ٧٧ ـ ٧٩.

الدين والعلم هو التفرقة بين دائرة اختصاص كلٍّ منهما، والإسلام لا يناهض العلم أبداً، بل يؤمن به، ويترك له حريته في دائرته، ثم هو يدعو إلى الدين والإيمان في دائرته، والاكتفاء بأحدهما تقصير ضار، ولا نجاة إلا في الجمع بين الإيمان كحياة للقلب، والعلم كحياة للعقل[(١)].

كما يُرجع أحمد أمين العراك العنيف الذي حدث بين الدين والعلم في أوروبا إلى تراكم عوامل مختلفة، يشترك في تحمل وزرها رجال الدين ورجال العلم معاً، فأما رجال الدين فقد كابر بعضهم في التسليم بحقائق العلم، ولم يفرقوا بين ما هو من أساس الدين وما هو على هامشه، كما جمدوا على أقوال الأقدمين كأنها وحي منزل.

وأما رجال العلم فقد بالغوا في التعصب للعلم والاغترار به، فظنوا أن المنهج العلمي التجريبي هو المنهج الوحيد لكل شيء، ولا يوجد منهج صالح غيره، وليس وراء العلم مطلب أو تحصيل يقين[(٢)]، ويخلص أحمد أمين إلى أن انتفاء العوامل السابقة كفيل بزوال الصراع بين الدين والعلم، وحلول التعاون والتكامل بينهما «فالعلم يكمل الدين، والدين يكمل العلم، وكلاهما يكشف عن قسم من حقائق هذا العالم، وكلاهما غذاء صالح لملكات الإنسان المختلفة المتنوعة، حتى تتعادل ملكاته كلها، وتتوازن وتسير إلى غايتها»[(٣)].

ويظهر قانون التعارض، وتقديم العلم على النقل عند نفر من أصحاب الاتجاه العقلي منهم عبد الوهاب النجار الذي ينص على أن العلماء إذا أثبتوا نظرية علمية إثباتاً قاطعاً يبلغ حد البديهة وجب التسليم بها، وتأويل ظاهر القرآن تأويلاً يتفق مع ما أثبته العلم، وهو يعد هذا القانون أثراً من اعتماد الدين على العقل، وعناية المسلمين به، وتعويلهم في عقائدهم عليه، فهم يوجبون ما أوجبه، ويحيلون ما أحاله، ويجيزون ما أجازه، وليس العلم إلا ثمرة من ثمار العقل، وفرعاً من فروعه[(٤)].

---

(١) انظر: أحمد أمين «يوم الإسلام» ص١٨٩، ٢٠٨ ـ ٢١٠.
(٢) انظر: أحمد أمين «فيض الخاطر» (٤/ ١٥١ ـ ١٥٥).
(٣) المصدر السابق (٤/ ١٥٥)، وانظر مقالاً له أيضاً بعنوان: «وظيفة الدين في المجتمع» ضمن «دعوة التقريب من خلال رسالة الإسلام» ص٩٤ ـ ٩٧.
(٤) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص١٣، ١٤.

ويتكرر نفس القانون عند عبد المتعال الصعيدي، رغم تأكيده أن الدين والعلم أخوان، وهما متعاونان معاً على محاربة الجهل بمختلف صوره، سواء أكان جهلاً دينياً أم علمياً، كما أن غرضهما في الأساس هو الوصول إلى الحقيقة وإن اختلفت الوسيلة إليها، فهي الوحي بالنسبة للدين، والنظر والتجربة بالنسبة للعلم، والاختلاف في الوسيلة لا يؤدي مطلقاً إلى العداء أو التعارض؛ لأن الغاية الواحدة قد يوصل إليها بأكثر من وسيلة(١).

لكنه يعود فيقرر أنه إذا حدث خلاف بين الدين والعلم، فالمخرج حينئذ هو التوفيق بينهما؛ بأن نؤول دليل النقل بما يوافق دليل العلم، قياساً على ما فعله المتقدمون من تأويل النقل بما يوافق العقل؛ لأنه ليس من مصلحة الدين أن يعادي العلم، وهو يصف هذه الطريقة في التعامل مع الدليلين بأنها «قاعدة عظيمة توفق دائماً بين العلم والدين، ويجب أن نجعلها دائماً نصب أعيننا؛ حتى لا نحيد عنها في كل ما يعرض من الخلاف بين الدين والعلم»(٢).

وخلافاً لهذا المسلك الذي يقدم الدليل العلمي على الدليل النقلي عند التعارض بغض النظر عن قطعية أو ظنية كلا الدليلين، يسوق حسن البنا قانوناً لضبط العلاقة بين حقائق العلم والشرع، ويتلخص في عدة أسس، وهي(٣):

(أ) انتفاء التعارض أو الاصطدام بين حقيقة علمية صحيحة، وقاعدة شرعية ثابتة إذا توافرت في الحقيقتين سمة القطعية واليقين.

(ب) إذا حدث تعارض بين الظني والقطعي منهما أُوِّل الظني ليتفق مع القطعي.

(ج) إذا كان كلٌّ منهما ظنياً فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي، أو نتأكد من انهياره وعدم صحته.

وينكر سيد قطب بشدة دعوى التعارض بين الدين والعلم، أو الفصل بين حقائقهما، وتصوير العلاقة بينهما كما لو أن المنهج الإلهي موضوع في كفة، والإبداع الإنساني في كفة أخرى، ثم تخير البشرية بين الأخذ بالمنهج الإلهي والتخلي عن كل ما ابتكرته يد الإنسان في عالم المادة، أو الأخذ بثمار المعرفة الإنسانية والتخلي عن منهج الله «وهذا خداع لئيم خبيث؛ فوضع المسألة ليس هكذا

---

(١) انظر: عبد المتعال الصعيدي «لماذا أنا مسلم» ص٩٦، و«دراسات قرآنية» ص٣.
(٢) عبد المتعال الصعيدي «في ميدان الاجتهاد» ص٦٥.
(٣) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٩.

أبداً، إن المنهج الإلهي ليس عدواً للإبداع الإنساني، إنما هو منشئ لهذا الإبداع، وموجه له الوجهة الصحيحة... ذلك لكي ينهض الإنسان بمقام الخلافة في الأرض»(١).

وهذا التعارض المزعوم بين الدين والعلم يرجع في جانب كبير منه إلى ما يسميه بالفصام النكد الذي وقع بين الدين والعلم في أوروبا، ونتج عنه الفصل المتعمد بين الله وبين العالم في الفكر العلمي الحديث، وبقيت إيحاءاته وظلاله كامنة ومترسبة في بنية هذا العلم ومناهجه، مما أدى إلى إغفال كل أثر أو شاهد يدل على وجود قوة مؤثرة وراء عالم المادة المحسوس(٢).

ومما يؤكد استحالة وقوع أي تناقض أو تعارض بين الأدلة الشرعية، وحقائق العلم، فضلاً عن القول بتقديم الدليل العلمي على الدليل النقلي أمران، يشير إليهما سيد قطب:

الأول: أنه لا يوجد علم يقيني قطعي يستحق أن يطلق عليه هذا الوصف سوى العلم المتلقى من الوحي؛ فالنصوص القرآنية ـ في رأيه ـ قطعية الدلالة، ومطلقة الدلالة، ونهائية في تقرير الحقيقة التي تسوقها، أما المعرفة العلمية التجريبية فلا تتعدى مرتبة الظن؛ لأن قيامها في الأساس على القياس، وليس على الاستقراء والاستقصاء التامين، والنظريات العلمية ليست سوى فروض راجحة لتفسير ظاهرة أو ظواهر كونية، وهي عُرضة دائماً للتبديل والتغيير والتعديل، وحتى الحقائق العلمية لا تعدو كونها حقائق ظنية، وليست قطعية الدلالة؛ لأن طبيعة المنهج التجريبي بأكمله لا تسمح بغير هذا، والحقائق القطعية المطلقة لا يملكها إلا الله سبحانه(٣).

الآخر: أن هناك فرقاً واضحاً بين الميدان الذي يعمل فيه كلٌّ من الدين والعلم، وإذا ثبت اختلاف الميدان فلا مجال للقول بالتعارض، فميدان الدين يمتد ليشمل العقائد والغيبيات والأخلاق والشرائع والنظم، أما العلم فهو بطبيعة منهجه وأدواته يقتصر على الظواهر المحسوسة، ولا يستطيع بحال أن يتصدى لعالم الغيب، والحقائق الكلية والمطلقة(٤).

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/١٦).
(٢) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٥٦.
(٣) المصدر السابق ص٦٦، ٣٢٢، ٣٢٣.
(٤) المصدر السابق ص٥٥، ٥٦.

وفي عرض الدكتور محمد عبد الله دراز لقضية العلاقة بين الدين والعلم نبه على أن ثمة اختلافاً واضحاً بينهما في الموضوع والأهداف، ومهما عالجت العلوم من مشاكل فليس من بينها ما يتصدى لعلاج المشكلة الكبرى، والإجابة عن الأسئلة المصيرية التي جاء الدين ليجيب عنها، وإن كان ذلك لا ينفي بحال أن العلوم تعد بمثابة وسائل ومقدمات تؤيد الدين وتعضده، ويكفي أنها تبدد ظلمات الأوهام في النفوس، وتهيئها لجو عقلي صالح لاعتناق العقائد السليمة عن برهنة واقتناع، لا عن تقليد وتخمين.

والمهم هو أن العلم والدين إن لم يكن بينهما لون من التعاون، فعلى الأقل يوجد تفاهم وحسن جوار، ومن باب أولى فلا يعقل أن يكون هناك تعارض أو تناقض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد[(١)].

أما المصادمات العنيفة التي ظهرت في التاريخ غير مرة، وظن البعض أنها بين الدين والعلم فمردها إلى واحد من أمرين[(٢)]:

الأول: أن يعارض أحد الطرفين ما عند الطرف الآخر من حقائق ومعارف لمجرد جهله بها، وبدون برهان أو مستند، وظنّاً منه أن كل ما لم يدخل في دائرة علمه فليس له حقيقة ثابتة، مع أن التكذيب بما لم يحط الإنسان بعلمه خصلة ذميمة، لا يصح أن يرتكبها الراسخون في العلم أو الدين.

الآخر: أن توجد مسائل معينة يأتي كل من العلم والدين فيها بحكمين متناقضين، وإنما يحدث ذلك حينما تتناول الأديان شيئاً من موضوعات العلم والحقائق المشاهدة، ومع أن هذه الحالة تأتي بصورة عرضية لا دائمة، وفي مجال الوسائل لا المقاصد، إلا أنها تعتبر ـ في رأي الدكتور دراز ـ معياراً يقاس من خلاله ما في كل دين من صحة أو فساد بناء على اتفاقه أو مخالفته لمقررات العلم وقضايا العقل السليم، والقانون الواجب اتباعه حينئذ هو أنه «إذا كان الدين حقّاً والعلم حقّاً وجب أن يتصادقا ويتناصرا، أما إذا تكاذبا وتخالفا فإن أحدهما لا محالة يكون باطلاً وضلالاً»[(٣)].

٢ ـ وإذا تركنا الاتجاه العقلي وذهبنا إلى اتجاه آخر؛ وهو **الاتجاه العلمي**

(١) انظر: د. محمد عبد الله دراز «الدين» ص٦٦ ـ ٦٨.
(٢) المصدر السابق ص٦٨ ـ ٧٠.
(٣) المصدر السابق ص٧٠.

التجريبي، فسوف نرى أن قضية العلاقة بين الدين والعلم قد حظيت بعناية واضحة من أصحاب هذا الاتجاه، وألف بعضهم كتباً مستقلة لمناقشتها، وبيان الأسباب التي دعت إلى ظهورها(١)، والقدر المشترك بين أصحاب هذا الاتجاه هو نفي التعارض ابتداء بين الدين والعلم، لكن إذا فُرض وحدث شيء من ذلك أُوِّل النص ليوافق ما قرره العلم.

وقد عرض محمد فريد وجدي لهذه القضية في العديد من كتبه، مشيراً إلى فشل أكثر أصحاب الأديان في التوفيق بين الدين والعلم، أما الإسلام فالأمر فيه خلاف ذلك تماماً؛ لأن العلم في كل عصر كان ظهير الإسلام ومؤيده وناصر تعاليمه(٢)، ويدل على ذلك عدة أمور تميز بها الإسلام ومنها(٣):

(أ) أن الإسلام دينٌ يأمر ذويه بطلب الحكمة أنَّى وجدوها، ولا يضيرهم من أي وعاء خرجت، وهو يأمر بطلب العلم من المهد إلى اللحد، ولا يعقل في دين كهذا أن يعارض علماً، أو أن يصادم حكمة.

(ب) لم يأت الإسلام ليعلم ذويه نواميس الجذب والتنافر والامتصاص، ولا قوانين الزوايا والقطاعات وما أشبهها، وإنما أتى بالدعوة إلى تعلمها، وتبكيت الغافلين عنها.

(ج) لو تأملنا في كل منابع العلوم الطبيعية، وهي العقل والحس، ومنزلتهما الكبيرة في الإسلام لعلمنا أنه لا يعقل أن يعارض الإسلام العلم الطبيعي، أو يجافيه بوجه من الوجوه.

(د) ما المانع أن يتفق الدين والعلم، ويكون الأول مؤيداً للثاني وناصراً له، ما دام العلم منتزعاً من حقائق الكون، والدين وحي من خالق الكون؟! ولا يتصور مطلقاً أن يخالف الوحي السماوي الوضع الطبيعي، مع أن كلّاً منهما مستمد من خالق واحد تتنزه أفعاله عن التناقض والتعارض.

لكن مع كل هذا التفصيل في بيان استحالة تناقض الدين والعلم، فإن فريد وجدي يتبنى فكرة تقديم العلم على النقل عند التعارض، ويرى تأويل ظواهر النصوص

---

(١) انظر: كتاب «بين الدين والعلم» لعبد الرزاق نوفل، دار الشعب، بدون تاريخ.

(٢) انظر: فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص١٢.

(٣) انظر: فريد وجدي «الحديقة الفكرية» ص٨٤ ـ ٨٦، و«الإسلام في عصر العلم» ص١٢.

لتوافق مقررات العلم؛ معللاً ذلك بتعليل لا يمكن قبوله، وهو أن الإسلام جعل للعقل والعلم السلطان المطلق والحكم الفيصل حتى لو عارضا نصوص الكتاب والسُّنَّة، فجعل في تأويلها سبيلاً لموافقة المبتكرات العلمية والعقلية؛ لأنه دين مرن يسع كل ما يجدُّ من الآراء والمذاهب العلمية والفلسفية[١].

ومن أصحاب الاتجاه العلمي أيضاً عرض د. محمد أحمد الغمراوي لهذه القضية في مواضع متعددة من كتابه «الإسلام في عصر العلم» وهو يرى أن الغرب حينما فشل في التوفيق بين دينه وبين العلم، لم يكن مرد ذلك إلى جمود رجال الدين فحسب، ولكن لوجود نصوص في كتبهم المقدسة تتناقض مع ما أثبته العلم، وتستعصي على التأويل، كالنص على عمر محدود للأرض لا يتجاوز عدة آلاف من السنين.

أما الإسلام فمن العجيب أن ينسبه أحد إلى معاداة العلم أو التعارض معه، وهو الذي احتضن العلم وتحاكم إلى العقل، ولم يقتصر التوافق بينه وبين العلم على مجرد الإجمال، بل جاوز ذلك إلى التفصيل، وروح العلم وطريقته منطبقة تماماً على ما جاء في القرآن، وتتمثل في التجرد للحق والصدق فيه والاستمساك به، وهي روح الإسلام والقرآن[٢].

ومع أن الدكتور الغمراوي يُقر نظرياً بقانون التعارض الذي سبقه إليه كثيرون، وينص على أنه إذا حدث تعارض بين الدين والعلم أُولت النصوص الشرعية لتتوافق مع ما أثبته العلم، لكنه يُقيد ذلك بعدة قيود تزيل ما قد يُفهم من التقديم المطلق للعلم أو العقل؛ فاللجوء للتأويل عنده إنما يكون في حالة ثبوت العلم قطعياً، ولا يجوز من أجل ما هو راجح فقط، ثم إن هذه الحالة مجرد فرض نظري، أما الأصل العام فهو أن الدين من عند خالق الفطرة، واليقيني من العلم الطبيعي هو جزء من الفطرة؛ بمعنى أنه وصف حقيقي صادق لجزء منها، ولما كانت الفطرة متجانسة ومتساندة، ولا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً، فكذلك العلم والدين[٣].

٣ ـ وأما أصحاب **الاتجاه الكلامي** فثمة اتفاق بينهم على النفي التام لوقوع أي نوع من أنواع التعارض بين الدين والعلم، وإن كانت تبرز عند كثير منهم فكرة تقديم

---

(١) انظر: فريد وجدي «الإسلام دين عام خالد» ص٥٩، ١٣٠.

(٢) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص٨، ٩، ٣٣، ٢٤٦.

(٣) المصدر السابق ص٣٦، ١٠٩، ١١٠، ٢٥٨.

حقائق العلم على النقل عند التعارض، وتأويل النصوص كي تتوافق معها.

وقد ألف محمد بخيت المطيعي كتاباً عنوانه «توفيق الرحمٰن بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن» وسبب تأليفه هو ظن البعض مصادمة ما جاء في نصوص القرآن والسُّنَّة لما قرره علماء الهيئة، فألَّف الكتاب لدفع هذا التوهّم، وتعرض لمسائل كثيرة، ككروية الأرض، ودورانها حول نفسها وحول الشمس، وظاهرة الرعد والبرق، وغير ذلك من قضايا.

ويعنينا هنا على وجه خاص القانون الذي بنى عليه طريقة تعامله مع تلك المسائل، وخلاصته: وجوب الاعتقاد الجازم بأن ما تضمنه الكتاب والسُّنَّة حق وصدق لا ريب فيه، ولا يمكن أن يخالف شيء منه ما ثبت بطريق العيان أو البرهان العقلي القاطع، وإذا ورد شيء من النصوص ظاهره يخالف ذلك وجب فيه أحد أمرين: إما التأويل وصرفه عن ظاهره، وإما تفويض معناه إلى الله ﷻ[1].

وينتقد كلٌّ من محمد الخضر حسين[2] ومحمد أحمد عرفة[3] ما ذهب إليه طه حسين من القول بوجود تعارض بين الدين والعلم، مع أن القرآن يصرح بخلاف ذلك، والمسلمون جميعاً يعتقدون انتفاء التعارض، والغرض من الزعم باشتمال القرآن على ما يخالف العلم الصحيح ـ في رأي محمد الخضر حسين ـ هو العبث بالدين، واختلاس العقيدة السليمة من قلوب أبناء المسلمين، ولا يوجد فيما يصدق عليه وصف العلم ـ أو حتى الظن الغالب ـ ما يتعارض مع نصوص الدين في قليل ولا كثير، وإذا وُجد في الظنيات ما يعارض النصوص آثرنا العمل بالقرآن والسُّنَّة، وتركنا أمثال تلك الظنون، أما المخرج من التعارض ـ عند محمد عرفة ـ فهو تأويل الدين ليتفق مع العلم؛ لأنه لا يمكن التصديق بالنقيضين معاً[4].

ويتكرر نفي أي وجه للتعارض بين الدين والعلم عند كثير من أصحاب هذا الاتجاه، مثل: محمد زاهد الكوثري[5]، وفي الكتاب المعبر عن رأي

---

(١) انظر: محمد بخيت المطيعي «توفيق الرحمٰن» ص١٠، ١١، ٦٧.

(٢) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب: في الشعر الجاهلي» ص٣٥، ٥٤، و«بلاغة القرآن» ص٩٢، ٩٣.

(٣) انظر: محمد أحمد عرفة «نقض مطاعن في القرآن الكريم» ص١١٣، ١١٤، ١٢٤، ١٢٥.

(٤) انظر: محمد الخضر حسين «نقض كتاب: في الشعر الجاهلي» ص٣٥، ومحمد أحمد عرفة «نقض مطاعن في القرآن الكريم» ص١١٤، ١١٥.

(٥) انظر: محمد زاهد الكوثري، مقدمة تحقيق كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر ص٢١.

الأزهر[١]، وعند مصطفى صبري الذي عُني بهذه المسألة عناية بالغة، وجعلها أحد العناصر الأساسية التي بنى عليها كتابه «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» وخصص لها فصلاً كاملاً تحت عنوان «موقف العلم من الدين»[٢] كذلك أكد يوسف الدجوي أن الدين لا يمكن أن يخالف حقيقة علمية قررها العلم وقام عليها البرهان[٣]، والواجب على من رأى شيئاً من الآراء العلمية مخالفاً في ظاهره للدين أن يعلم أن ذلك بحسب الظاهر، وليس في الواقع ونفس الأمر، والصحيح ما قرره الدين، والرأي العلمي مجرد ظن.

أما إذا بلغت حقائق العلم مبلغ البرهان، أو أشبهت الدليل العقلي أو الحسي القطعي فالقاعدة حينئذ ـ في رأي يوسف الدجوي ـ هي تأويل النقل وصرفه عن ظاهره[٤]، وباب التأويل أوسع من السماوات[٥].

٤ ـ ونختم استعراضنا للمواقف النظرية للباحثين المحدثين من العلاقة بين النقل والعلم برأي **الاتجاه السلفي**، الذي رفض تماماً فكرة تقديم العلم على النقل أو تأويل النصوص لتتوافق مع مكتشفات العلم، ونمثل هنا بواحد من أصحاب هذا الاتجاه؛ وهو الشيخ أحمد شاكر، الذي هاجم بشدة موقف بعض معاصريه ممن فُتنوا بالعلم غاية الافتتان، وجعلوه الأصل والمرجع الذي يحاكم إليه غيره، ووضعوا في ضوء ذلك قانوناً للتعامل مع نصوص الشرع ونتائج العلم الحديث، وإذا ما خالفت آيات القرآن شيئاً مما يسمونه بالحقائق العلمية ذهبوا في تأويلها كل مذهب، حتى لو خرجت تماماً عن معنى الكلام العربي، وأما نصوص السُّنَّة فالأمر عندهم أيسر؛ حيث يمكن ردها بالكلية[٦].

وقد ترتب على صنيعهم هذا التشكيك في كثير من أمور الغيب، كالملائكة، والجن، وتأويل معجزات الأنبياء السابقين الثابتة في القرآن، وكذا بعض معجزات النبي ﷺ، كحنين الجذع، وانشقاق القمر، وغير ذلك؛ خشية أن يهزأ بهم

---

(١) انظر: «بيان للناس من الأزهر الشريف» ص٧٦.
(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٢٧٥ ـ ٣٠٢).
(٣) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٢٩٦) (٢/ ٣١، ٥٠٤)، و«رسائل السلام ورسل الإسلام» ص٣٠.
(٤) المصدر السابق (١/ ٢٩٦) (٢/ ٣١، ٥٠٤).
(٥) المصدر السابق (٢/ ٣١).
(٦) انظر: أحمد شاكر «التعليق على المسند» (٦/ ٥٥٣، ٥٥٤)، و«كلمة الحق» ص٥، ٦.

الأوروبيون ويصفوهم بالجامدين المؤمنين بما لا يوافق عقولهم، وصحيح أن منهم من قصد الدفاع عن الإسلام، لكنه لم يحسن الدفاع، وحرَّف كثيراً من نصوص الشرع، ويتعجب أحمد شاكر من أنهم في الوقت الذي يسلكون فيه هذا المسلك مع نصوص الشرع إذا بهم يؤمنون بخرافات استحضار الأرواح، وغيرها من الغرائب المتلقاة عن أوروبا وأهلها(١).

وهكذا يظهر لنا من خلال التتبع السابق لآراء الباحثين المحدثين أنهم وإن اتفقوا(٢) نظريّاً على امتناع وقوع التعارض بين النقل والعلم، فقد تبنى عدد غير قليل منهم قانوناً للتعارض يشبه تماماً قانون التعارض بين النقل والعقل، ويقضي بتأويل النصوص الشرعية لتتوافق مع ما قررته النظريات والمقررات العلمية.

ومثلما ذكرنا في الكلام عن قانون التعارض بين النقل والعقل، فكذلك نقول هنا: إن من المستغرب جدّاً أن يُطلَق القول بتقديم العلم على النقل وتأويل النقل دون الوقوف بتعمق أمام تحليل طرفي العلاقة؛ فالنقل منه الثابت ومنه غير الثابت،

---

(١) انظر: أحمد شاكر «كلمة الحق» ص٥، ٦، ٣٦، و«حكم الجاهلية» ص٧٠، و«التعليق على المسند» (٢/ ٢٩، ٤٩٩).

(٢) ومن المهم أن نشير إلى وجود بعض استثناءات يسيرة وآراء شاذة لا يُلتفت إليها، ولا أظن أنها تخدش في الاتفاق الذي حكيناه حول امتناع وقوع تعارض حقيقي بين الدين والعلم، ومن هذه الاستثناءات:

(أ) ما زعمه نفر من نصارى الشام من أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون أن هناك تعارضاً وصداماً حقيقيّاً بين الدين والعلم، وضرورة الفصل بينهما.

انظر في تفصيل آرائهم: د. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري» (٢/ ٦٠٥ ـ ٦٠٨).

(ب) وقد تكرر هذا الرأي عند جورجي زيدان في «مجلة الهلال» حيث قال: «والحال أن في كل دين من الأديان ـ اليهودية والنصرانية والإسلام ـ تتناقض الحقائق الطبيعية مع الدين على خط مستقيم».

«مجلة الهلال» عدد (١/ ٣/ ١٩٠٠م)، وانظر: محمود عبد الرحيم «مجلة الهلال وموقفها من الثقافة الإسلامية» ص١٨٨.

(ج) وإذا كانت الشخصيات السابقة من غير المسلمين فمن المؤسف أن نجد واحداً من المنتسبين إلى الإسلام، وهو طه حسين، ينص صراحة على وقوع الخصومة والتعارض بين الدين والعلم، فيقول في كتابه «من بعيد» بالحرف الواحد: «الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية، لا سبيل إلى اتقائها، ولا إلى التخلص منها» ثم أخذ يسوق حججاً متهافتة لإثبات ذلك، انظر: كتابه «من بعيد» ص١٦٩، ١٧٠، وانظر أيضاً: محمد أحمد عرفة «نقض مطاعن في القرآن الكريم» ص١١٣، ١١٤، ١٢٤، ١٢٥، وغازي التوبة «الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم» ص٩٧ ـ ١٠١.

والثابت منه ما دلالته ظنية ومنه ما دلالته قطعية، أما العلم فالخطب فيه أشد؛ فهناك مراحل متعددة تمر بها الحقيقة العلمية حتى تصل إلى استحقاق وصفها بالحقيقة العلمية، وتبدأ بالفرض، فالملاحظة، فالتجربة، فالقانون أو النظرية، فالحقيقة العلمية، وقد يكتشف العلم في مرحلة ما يثبت خطأ ما كان شائعاً من قبل، وتاريخ الفكر العلمي حافل بأمثلة كثيرة من هذا القبيل.

ويُضاف إلى ما سبق الاختلاف التام في المجال وميدان العمل بين الدين والعلم بحيث لا يُتصور اصطدامهما أو تعارضهما إلا بسبب سوء الفهم، أو إقحام شيء في غير ميدانه، وأظن أنه لا يوجد من يخالف في إمكان أن نسمع باصطدام قطار بقطار آخر أو بسيارة مثلاً، لكن من غير المعقول أن نسمع باصطدام قطار بباخرة أو قطار بسفينة؛ لأن القطار لا يستطيع السير في البحر، والسفينة لا تستطيع السير على القضبان[1]، وهكذا فإذا اختلف ميدان العمل انتفى إمكان التعارض أو التضارب.

نماذج تطبيقية لطريقة التعامل مع ما ظُنَّ فيه التعارض بين النقل والعلم:

وبعد أن عرضنا فيما مضى لمواقف الباحثين المحدثين النظرية من العلاقة بين النقل والعلم، وتبين لنا قبول الكثيرين منهم لفكرة تأويل النصوص الشرعية إذا تعارضت مع الحقائق العلمية، فلعل من المهم أن نسوق بعض النماذج التطبيقية التي تكشف عن كيفية تعاملهم مع المسائل التي توهموا أن ما جاء به الشرع بشأنها يتعارض مع ما توصل إليه العلم الحديث، وأي الدليلين كان أولى عندهم بالتقديم حينئذ، وكيف تعاملوا مع الدليل الآخر؟

١ ـ وأول مثال نسوقه في هذا الصدد الخلاف الذي أثاره البعض حول **أول المخلوقات من الجنس البشري**، وهل آدم عليه السلام هو أول البشر، وأب لهم جميعاً، ولم يسبقه أحد؟ أم يمكن أن يكون هناك بشر قبله، وليس آدم عليه السلام إلا والداً لأحد الأجناس البشرية، وليس والداً لسائر البشر على الإطلاق؟

ولا شك أن القارئ لآيات القرآن ـ بل القارئ لنصوص التوراة والإنجيل ـ يجدها صريحة في الدلالة على أن آدم عليه السلام هو أول المخلوقات من الجنس البشري خلقه الله بيده وأسكنه جنته، ثم أهبطه إلى الأرض ليكون خليفة فيها، وهو أب للبشر جميعاً، وقد ورد في القرآن وصفه بصفة الأبوة لسائر البشر، وأنهم أبناء له، فقال تعالى:

---

(١) انظر: عبد الباري الندوي «الدين والعلوم العقلية» ص٨، ٩.

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم﴾ [الأعراف: ٢٧] وتكرر نداء البشر بلفظ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٥، ويس: ٦٠] في مواضع كثيرة، كما ورد في السُّنَّة قوله ﷺ: **«والناس بنو آدم، وآدم من تراب»**(١).

وفي حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون آدم عليه السلام ليطلبوا منه الشفاعة العظمى، فيقولون: **«أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء، فاشفع لنا عند ربك»**(٢).

ومع وضوح الحقائق السابقة فقد استشكلها بعض الباحثين المحدثين؛ اعتماداً على ما ظنوه حقائق علمية تتعارض معها، **ويتخلص ذلك في أمرين**:

الأول: ما نصت عليه نظرية دارون من فكرة تطور الكائنات الحية وارتقائها من مرحلة لأخرى، ونشوء بعضها من البعض الآخر، ولا شك أن الجيل الأول من كل كائن يفترق كثيراً في الشكل والخصائص عن الأجيال التي تليه، وإذا طبقنا ذلك على الإنسان فسوف نجد أن النصوص الشرعية التي وصفت آدم تدل على أنه لا يفترق عن الإنسان الحالي، بل كان يفوقه جسماً وقوة، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك أجيال أخرى قبله، وأجناس من البشر سابقة عليه، مروا بكافة مراحل التطور المتتابعة.

الآخر: ما ذكره بعض العلماء الغربيين من أن الحقائق التاريخية والاجتماعية تفيد أن لكل صنف أو جنس من البشر أباً مستقلاً، كما اكتشف علماء الجيولوجيا وجود بقايا عظام لآدميين تخالف هيئة وتركيبة البشر الموجودين الآن، ويرجع تاريخها إلى مئات الآلاف من السنين، بينما تفيد نصوص التوراة مثلاً أن عمر البشر على الأرض لا يتجاوز سبعة آلاف سنة(٣).

وقد تباينت مواقف الباحثين المحدثين من دفع هذا التعارض المتوهم بين ما يقوله الدين وما يقوله العلم؛ فذهب البعض إلى تجويز وجود أكثر من آدم قبل آدم عليه السلام، وتردد البعض فجوَّز الإبقاء على ظاهر النصوص أو تأويلها، وتوقف آخرون فلم يقطعوا بشيء من هذا ولا ذاك.

---

(١) رواه الترمذي (٣٩٥٦)، وأبو داود (٥١١٦)، وأحمد (٨٥١٩، ١٠٤٠٢)، وحسنه الألباني في «صحيح الجامع» (٧٨٦٧).

(٢) رواه البخاري (٣٣٤٠، ٤٤٧٦)، ومسلم (١٩٥)، والترمذي (٣١٤٨)، وأحمد (١٣٥٠).

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٢٤، ٣٢٥)، وعبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص١١، ١٢، ود. عبد الرحمن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص٢١.

فالشيخ محمد عبده يرى أنه لا يوجد في القرآن نص قطعي يدل على أن جميع البشر من ذرية آدم ﷺ، وأما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] فليس المراد بالنفس الواحدة هنا آدم، لا بالنص، ولا بالظاهر المفهوم من الألفاظ[١]، وقد زاد رشيد رضا كلام أستاذه السابق توضيحاً وبياناً؛ فذكر أن سبب تبنيه لهذا القول هو رد الشبهات التي توجه إلى القرآن نتيجة لما أظهرته المباحث العلمية والتاريخية من أن لكل جنس وقوم أباً مستقلاً، فإذا ثبتت نظريات هذه العلوم فلا تناقض القرآن أو تعارضه، وهو وإن كان لا يمنع المعتقدين أن آدم أب للبشر كلهم من اعتقادهم، إلا أنه يرى أن القرآن لا يثبت هذا الاعتقاد إثباتاً قطعياً لا يحتمل التأويل، وكذلك لا ينفيه[٢].

وينقل رشيد رضا نصوصاً في غاية الغرابة عن بعض الصوفية، كابن عربي، وبعض الشيعة الإمامية تدل على وجود بشر كثيرين سموا بآدم قبل أبينا آدم ﷺ، ومن تلك النصوص: «إن الله خلق قبل أبينا آدم ثلاثين آدم، بين كل آدم وآدم ألف سنة، وإن الدنيا بقيت خراباً بعدهم ألف سنة، ثم عمرت خمسين ألف سنة، ثم خُلق أبونا آدم ﷺ. . . وذكر الشيخ الأكبر في فتوحاته ما يقتضي بظاهره أن قبل آدم بأربعين ألف سنة آدم غيره»[٣].

ولست أدري كيف استساغ رشيد رضا ـ وهو الذي عُرف عنه الاهتمام بالحديث والاشتغال بعلومه ـ أن يقبل أمثال تلك الروايات التي أقل ما توصف به أنها متهافتة السند ومنكرة المتن، وتندرج في عداد الخرافات والأساطير، وقد خلص رشيد رضا ـ بعد أن أورد النقول السابقة ـ إلى أن المتبادر من لفظ النفس الواحدة التي خُلق منها سائر البشر ـ إذا نحينا جانباً الروايات والمسلمات الشائعة ـ «هي الماهية أو الحقيقة التي كان بها الإنسان هو هذا الكائن الممتاز على الكائنات؛ أي: خلقكم من جنس واحد وحقيقة واحدة، ولا فرق في هذا أن تكون هذه الحقيقة بُدئت بآدم كما عليه أهل الكتاب وجمهور المسلمين، أو بُدئت بغيره وانقرضوا كما قاله بعض الشيعة والصوفية، أو بُدئت بعدة أصول انبثق منها عدة أصناف كما عليه بعض الباحثين، ولا بين أن تكون هذه الأصول أو الأصل ما ارتقى عن بعض الحيوانات،

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢١٥) (٤/ ٣٢٣ ـ ٣٢٧)، و«مجلة المنار» (١٣/ ٢٤ ـ ٢٦).

(٢) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/ ٣٢٦).

(٣) المصدر السابق (٤/ ٣٢٥).

أو خُلق مستقلاً على ما عليه الخلاف بين الناس»[(١)].

ومن أصحاب الاتجاه العقلي أيضاً تناول عبد الوهاب النجار هذه المسألة دون أن يقطع بشيء متعللاً بعدم وجود نص قطعي، وإن كان مع ذلك لا يمانع من وجود آدم آخر غير آدم المعروف، مستدلاً بما ذكره علماء الجيولوجيا من وجود بقايا عظام لآدميين تخالف عظام الآدميين الموجودين الآن، ويرجع تاريخ وجودها إلى أزمنة سحيقة تقدر بعشرات ومئات الآلاف من السنين، ويقولون: إن هناك أمة كانت موجودة قبل الجنس البشري المعروف بنحو ثلاثين ألف سنة، ولا يمت الجنس البشري الموجود اليوم بأدنى قرابة أو صلة إليها[(٢)].

وعلى نفس المنوال حاول محمد توفيق صدقي ـ انطلاقاً من إعجابه الشديد بنظرية دارون، واعتقاده أنها أسمى ما وصل إليه الفكر البشري في عصره ـ أن يثبت بتكلف وتعسف أن جميع ما ورد في القرآن بشأن قصة آدم يسهل تفسيره على مذهب دارون تماماً؛ وذلك لأن القرآن ـ في رأيه ـ لم يتضمن نصّاً قاطعاً يدل على أن آدم أول بشر خُلق على وجه الأرض، أو أنه خُلق مباشرة من التراب، بل تدل آية: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] على وجود خلق آخر قبل آدم، ولا مانع من أن يكون آدم وحواء أبوين للعرب وبعض الأمم الشرقية، وأما غيرهم فلهم آباء آخرون[(٣)].

وفي مسعى لاتخاذ موقف وسط في هذه المسألة خلص د. عبد الرحمٰن بيصار ـ بعد أن ذكر أدلة المجوِّزين لوجود بشر سابقين على آدم عليه السلام اعتماداً على اكتشافات الجيولوجيا وغيرها ـ إلى أن تجويز وجود بشر سابق لآدم عليه السلام «ليس محالاً من وجهة النظر العقلية، لكن الله تعالى لم يذكر في القرآن سوى آدم المعروف؛ فواجبنا بعد إلمام بوجهات النظر أن نكون حذرين في القطع بما لم يقم عليه برهان يقيني أو دليل بين، ويكفينا الإيمان بما جاء في القرآن الكريم، دون أن نضرب في متاهات لا قبل لنا بها»[(٤)].

وأقول تعقيباً على الآراء السابقة: إن من الواضح أن نظرية دارون وبعض

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (٤/٣٢٧).

(٢) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص١١، ١٢.

(٣) انظر: محمد توفيق صدقي «الدين في نظر العقل الصحيح» ص١١، ١٠٢، مطبعة المنار، الطبعة الثانية (١٣٤٦ هـ).

(٤) د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص٢١.

الاكتشافات الجيولوجية التي شاعت أخبارها في أوائل القرن العشرين كانت لها سطوة كبيرة وتأثير خطير على تفكير الكثير من الباحثين المحدثين، مما دفعهم لمحاولة التوفيق بينها وبين ما تدل عليه النصوص القرآنية والسُّنَّة، عن طريق تأويل هذه النصوص وادعاء أنها ليست قطعية الدلالة.

والغريب حقاً أنه لا يوجد في الإسلام نص واحد يحدد عمر الأرض أو تاريخ وجود آدم على ظهرها، وحتى لو اكتشف الجيولوجيون بقايا آدميين ترجع إلى آلاف أو ملايين السنين فليس في ذلك ما يتعارض مع القرآن أو السُّنَّة ألبتة، وإن كان يتعارض مع التوراة والإنجيل المحرفين، ولست أفهم كيف ينصرف أحد عن الإيمان بنصوص القرآن والسُّنَّة المصرحة بأن آدم أب للبشر جميعاً؛ اعتماداً على مثل تلك النظريات أو الآراء العلمية التي لا يجرؤ أحد أن يدعي قطعيتها؟! وإذا قيل: إن النصوص الشرعية ليست قطعية الدلالة في إثبات أبوة آدم للبشر جميعاً، فعلى فرض التسليم بذلك فلا شك أنها بمجموعها تصل إلى مرتبة القطع أو قريباً من القطع الذي لا يرد بمثل هذه الظنون المكسوة بثوب غير حقيقي من العلم والتجربة.

٢ ـ في ظل تنامي النزعة الحسية التجريبية التي لا تؤمن إلا بما يمكن إدراكه بالحواس وتشكك فيما سوى ذلك، ثار لدى البعض إشكال حول **وجود الملائكة** كعالم غيبي مستقل لا يمكن رؤيته، وتحديد طبيعتهم، وكيفية عملهم، وعلاقتهم بالبشر، وهل يمكن تقريب تلك الحقائق إلى عقلية أبناء العصر الحديث بالبحث عن معنى مفهوم لديهم، أو إيجاد شواهد علمية تدل على وجود الملائكة وتأثيرهم؟

ونبدأ أولاً فنقول: إن ما يستفاد من نصوص الشرع الصريحة التي تحدثت عن الملائكة هو وجوب الإيمان بهم، والتصديق بوجودهم، وأنهم خُلقوا من نور، ولهم وظائف عديدة، وهم في عبادة دائمة، لا يفترون ولا يملون، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ويجب الإيمان المجمل بالملائكة ككل، والإيمان المفصل بمن ورد ذكرهم على سبيل الخصوص، كجبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وملك الموت عليه السلام[1].

وقد نحا محمد عبده ـ وتابعه بصورة ما تلميذه رشيد رضا ـ في هذه القضية منحى في غاية الغرابة؛ حيث حاولا في تفسيرهما لقصة آدم عليه السلام المذكورة في سورة

---

(١) انظر في تفصيل الكلام عن الملائكة وما يتعلق بهم: د. عمر الأشقر «عالم الملائكة الأبرار» مكتبة الفلاح، ودار النفائس، الطبعة السادسة (١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١م).

البقرة، وما جرى فيها من إخبار آدم الملائكة بأسمائهم، ثم سجود الملائكة له ـ أن يقرِّبا معنى الحقائق الغيبية التي اشتملت عليها هذه القصة ـ ومنها ما يتعلق بالملائكة ـ إلى عقول الماديين الذين ينكرون ما وراء الحس وإقناعهم بها؛ قاصدين بذلك التوفيق بين معاني القرآن التي ربما بدت مستبعدة في نظر بعض الناس، وما ترسخ في نفوسهم من معارف ومسلمات[(١)].

ومن الملاحظ أن موقف محمد عبده يبدو متسماً بشيء من التردد، والتفريق بين الخاصة والعامة، وترك الباب مفتوحاً لسلوك مسلك الإثبات أو التأويل؛ فقد ذكر أولاً: «أن الملائكة خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن فيه بإخبار الله تعالى، الذي نقف عنده، ولا نزيد عليه» ثم أشار إلى أن ناساً بحثوا «في جوهر الملائكة، وحاولوا معرفتهم، ولكن من وقفهم الله تعالى على هذا السر قليلون، والدين إنما شُرع للناس كافة، فكان الصواب الاكتفاء بعالم الغيب من غير بحث عن حقيقته؛ لأن تكليف الناس هذا البحث أو العلم يكاد يكون من تكليف ما لا يُطاق، ومن خصه الله تعالى بزيادة في العلم، فذلك فضله يؤتيه من يشاء»[(٢)].

لكن محمد عبده لم يقتصر على هذا الرأي الذي يقف عند ما جاءت به النصوص، ولا يتكلف البحث في حقائق غيبية لا يمكن الخروج من ورائها بطائل، وإنما عاد فنسب إلى بعض المفسرين ـ الذين لم يسمهم، أو يذكر من هم تحديداً ـ تأويلاً غريباً في فهم معنى الملائكة، لا يدركه سوى الخاصة وحدهم، وخلاصته: «أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات، وخلقة حيوان، وحفظ إنسان، وغير ذلك فيه إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة؛ وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خاص نفخه الله في البذرة، فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة، وكذلك يقال في الحيوان والإنسان؛ فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص، تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده، فإنما قوامه بروح إلهي سُمِّي في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمي هذه المعاني بالقوى الطبيعية؛ إذ كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة، أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة، والأمر الثابت الذي لا يُنازع فيه هو أن في باطن الخلقة أمراً هو مناطها، وبه قوامها ونظامها، لا يمكن لعاقل أن ينكره، وإن أنكر

(١) انظر: جودة أحمد جودة «مجلة المنار وأثرها في قضايا الفكر الإسلامي» ص١٦٥.

(٢) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢١٢).

غير المؤمن بالوحي تسميته ملكاً، وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة، أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموساً طبيعياً؛ لأن هذه الأسماء لم ترد في الشرع، فالحقيقة واحدة، والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات»(١).

وقد يثار تساؤل عن الغرض من هذا التأويل البعيد، والذي يتصادم صراحة مع ما وصفت به النصوص الملائكة من أوصاف، ونسبته إليهم من كلام وأفعال تثبت كلها أنهم كائنات عاقلة مريدة عابدة لله، ولها مهام ووظائف كثيرة، ولا يمكن قصر معناها على القوى الطبيعية الكائنة داخل الإنسان والحيوان.

وإجابة عن هذا التساؤل ذكر رشيد رضا أن غرض أستاذه من ذلك التأويل هو محاولة «إقناع منكري الملائكة بوجودهم بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم»(٢)، وأن من مالت نفسه لقبول تأويل كهذا لم يجد في الدين ما يمنعه من ذلك، والمهم هو اطمئنان القلب وركون النفس إلى ما أبصرت من الحق.

كذلك أجاب محمد عبده نفسه عن الانتقاد الشديد الذي وجه إلى تأويله هذا بجواب لا يمكن التسليم به، لكن أهميته تكمن في كشفه عن كثير من العوامل المؤثرة في فكر عدد من الكُتَّاب والمؤلفين في تلك الفترة الزمنية، ولماذا لجئوا إلى هذه النوعية من التأويلات الغريبة والبعيدة، والتي تضر أكثر مما تنفع، وملخص ما قاله: إن الإيمان الواجب بالملائكة لا يسمى إيماناً حتى يكون إذعاناً، ولا يكون كذلك حتى يستسلم الوجدان ويلقي الوهم سلاحه، ويبلغ العقل فلاحه، وهذه الحالة لا يمكن أن يصل إليها من لا يفهم ما يؤمن به، ومن ثم كان تفسير حقيقة الملائكة على الوجه المذكور من أهم ما يعين العقلية الحديثة على الإيمان والتصديق بما ورد به الشرع، لا سيما وأن هذه العقلية قد يرد عليها العديد من الإشكالات بخصوص المفهوم الذي ذكره المتكلمون من أن الملائكة أجسام نورانية قابلة للتشكل، فما معنى نورانية الأجسام وقابلية التشكل؟ وهل للنور وحده قوام يكون به شخصاً متميزاً عن غيره، دون أن يكون بجرم آخر كثيف؟ إلى آخر تلك التساؤلات التي تثير الحيرة والتردد، ولا يعدُّ صاحبها مؤمناً بالملائكة إيماناً حقيقياً(٣).

وفيما يمثل تراجعاً واضحاً عن هذا التأويل نفى رشيد رضا عن نفسه وعن شيخه

---

(١) رشيد رضا «تفسير المنار» (١/ ٢٢٣).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٢٥ ـ ٢٢٧).

تهمة القول بأن المراد بالملائكة: القوى الطبيعية المبثوثة في الكون، مؤكداً أن عقيدته وعقيدة أستاذه في الملائكة هي عقيدة سلف الأمة القائلين بأنهم من عالم الغيب الذي نؤمن بكل ما ورد في النصوص بشأنه، وقد أيد ذلك بإيراد أكثر من نص في «تفسير المنار» يصرح بهذا الاعتقاد، ثم نبه إلى أن ما أورده من تأويل كان مجرد نقل عن بعض الخلف المتأولين الذين ذكروا هذا المعنى من باب الإيماء والإشارة، لا من باب التفسير للنص أو الظاهر من العبارة، والغرض من ذلك هو دفع تهمة الكفر عمن قال بهذا القول، لا سيما وأن علماء الكلام كثيراً ما تأولوا عدداً من الأمور الواردة في شأن الغيبيات، ولم ينقل عن علماء الأمة من السلف أو الخلف تكفيرهم[١].

ولعل هذا الاعتراف من رشيد بتبنيه قول سلف الأمة في معنى الملائكة كافٍ في بيان عدم صحة التأويل الذي ذكره هو وشيخه، والمعارض لما ورد في الأدلة الشرعية عن عالم الملائكة وأفعالهم وخصائصهم، وإن كان يبقى إشكال غير يسير في نسبتهما هذا التأويل إلى بعض المفسرين المتأخرين، مع عدم تسميتهم أو تحديد الكتب التي ورد فيها هذا الكلام؛ مما يقوي الظن بأن هذا الرأي من بنات أفكار الشيخ محمد عبده خصوصاً وأن العبارات والألفاظ والمعاني تنسجم تماماً مع أسلوبه، وطريقته،ومشربه الفكري العام.

وقبل أن نترك هذه المسألة نشير إلى أن التأويل السابق لمفهوم الملائكة ولقصة آدم معهم وسجودهم له ـ قد أثار ردود فعل مختلفة من قبل الباحثين المحدثين؛ فهناك من وجه إليه هجوماً شديداً وانتقاداً لاذعاً، مثل يوسف الدجوي الذي شن على رشيد رضا حملة شعواء، وألف كتاباً أسماه: «صواعق من نار في الرد على صاحب المنار» يرد عليه في هذه المسألة ومسائل أخرى مختلفة، كما كتب عدة مقالات في «مجلة نور الإسلام» التي كانت تصدر عن الأزهر، وتحول اسمها فيما بعد إلى «مجلة الأزهر»، مما اضطر رشيداً لأن يؤلف ردّاً عليه سماه: «المنار والأزهر» ومن المنتقدين أيضاً: حسن البنا، ود. عبد الحليم محمود، ومحمد الغزالي، وغيرهم[٢].

---

(١) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٤٩ ـ ٦٣.

(٢) انظر أقوالهم تفصيلاً عند: جودة أحمد جودة «مجلة المنار وأثرها في قضايا الفكر الإسلامي» ص١٧١ ـ ١٧٤.

٣ ـ ومن المسائل التي استشكلها البعض أيضاً وجود الجن، بكل ما في عالمهم من غموض وخفاء، وعدم استطاعة البشر رؤيتهم، أو إدراكهم بالحواس المعروفة، وقد ساعد على إثارة هذا الإشكال انتشار النزعات الحسية التجريبية التي لا تعول إلا على ما يمكن إدراكه بالحواس من جهة، ثم كثرة ما أحاط بالجن ووجودهم من خرافات وأساطير من جهة أخرى، مما دفع نفراً من الباحثين المحدثين إلى تأويل معنى الجن الذي ورد في النصوص الشرعية بمعنى آخر يثبته العلم الحديث، ويلقى قبولاً لدى العقلية المعاصرة.

وأشهر التأويلات التي لجأ إليها بعض الباحثين المحدثين هو القول بأن المقصود بالجن: الميكروبات والجراثيم الدقيقة التي كشف عنها العلم الحديث، وقد تبنى هذا التأويل الغريب أكثر من شخصية، منهم طنطاوي جوهري، الذي ذهب في أحد كتبه إلى أن الميكروبات التي تؤدي إلى تحلل الأجسام الميتة، وتتسبب في نقل الأمراض وغير ذلك من الأفعال يمكن أن تكون آلات تحت تصرف عالم لا نراه، فإن كان فعلها خيراً سمَّينا هذا العالم ملائكة، وإن كان شرّاً سميناه جنّاً[(١)].

ولم يكتف طنطاوي جوهري بذلك، بل ارتقى خطوة أخرى؛ حيث قرر أن هذه الحيوانات الدقيقة نفسها هي الجن؛ مستدلاً على صحة تأويله هذا بحديث نقله عن الغزالي في «إحياء علوم الدين»، ولفظه: «خلق الله الجن ثلاثة أصناف: صنف حيات وعقارب وخشاش الأرض، وصنف كالريح في الهواء، وصنف عليهم الحساب والعقاب»[(٢)]، وهذا المشابه للريح ـ في رأيه ـ هو تلك الحيوانات الميكروسكوبية التي سماها الشرع جنّاً، كما أن الفقهاء ذكروا أن الجن يعيش في الأماكن الخربة والبرك والمستنقعات والمحال القذرة، وهي بعينها منشأ الحيوانات المذكورة عند علماء الميكروب[(٣)].

وأقول: إن الحديث الذي بنى عليه طنطاوي جوهري استدلاله لا يصح أصلاً،

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٣٢.

(٢) وقد روى هذا الحديث: الحكيم الترمذي، وابن أبي الدنيا في «مكايد الشيطان»، وأبو الشيخ في كتاب «العظمة» وابن مردويه عن أبي الدرداء، كما قال السيوطي في «الجامع الصغير»، وقد ضعَّفه كلٌّ من المناوي في «فيض القدير» والألباني في «ضعيف الجامع الصغير» (٢٨٣٩).

(٣) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٣٢، ١٣٣.

ومن الغريب حقاً أن كثيراً من الباحثين المحدثين ـ ومنهم طنطاوي جوهري ـ منعوا من الاحتجاج بالحديث الصحيح في العقائد حتى لو أخرجه الشيخان؛ بحجة أنه من أخبار الآحاد، ثم نفاجأ بأنه يستدل على مسألة كهذه بحديث متهافت السند وغريب المتن، وحتى على فرض صحته فقد تمسك بجزء من الحديث وأهمل بقيته؛ فالحديث تكلم عن أصناف ثلاثة من الجن، بينما جعلهم طنطاوي جوهري صنفاً واحداً؛ وهو تلك الجراثيم والميكروبات.

ولرشيد رضا عدة مواقف في هذه المسألة تراوحت ما بين إثبات حقيقة الجن كما جاء في النصوص، أو تأويل ذلك، وقد اتهمه يوسف الدجوي بتأويل معنى الجن وحمله على الميكروبات التي كشف الأطباء أمرها في العصر الحديث، لكن رشيد رضا نفى هذا الاتهام، ووصفه بأنه افتراء وبهتان، ثم عبر عن اعتقاده في هذه المسألة، فقال: «الجن خلق خفي مستتر من عالم الغيب، أثبتتهم جميع الأديان، وطريقتنا فيهم هي وجوب الإيمان بكل ما أخبر الله تعالى من أمرهم في كتابه، وبكل ما صح عن رسوله لمن علم به، وليس منه شيء قطعي يدخل في العقيدة، ولا نزيد على ما ثبت عندنا من خبر المعصوم شيئاً»[(١)].

ويبدو أن النص السابق يعبر عن الرأي الأخير الذي استقر عليه رشيد رضا[(٢)]، لكن المتتبع لكلامه في «التفسير» وفي «مجلة المنار» يجد له نصوصاً أخرى ينحو فيها منحى التأويل، وقد أجاز أن تندرج الميكروبات تحت مسمى الجن لغة واصطلاحاً، فقال: «وقد قلنا في المنار غير مرة: إنه يصح أن يقال: إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة وتسمى بالميكروبات، يصح أن تكون نوعاً من الجن، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض»[(٣)]، ومن ثم فإن «إدخالها ـ أي: الميكروبات ـ في مفهوم كلمة الجن ليس ببعيد لغة، ولا ممنوع شرعاً»[(٤)]، بل إنه يفاخر بذلك فيقول: «إننا لا نعلم أن أحداً سبقنا إلى إدخال ميكروبات الأمراض وغيرها في عموم كلمة الجن والجِنَّة بالكسر»[(٥)].

---

(١) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٦٣.

(٢) ويؤيد ذلك ما ذكره رشيد رضا في المجلد قبل الأخير من «مجلة المنار» فانظر: (٣٤/ ٥٣٤).

(٣) رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/ ٩٦).

(٤) رشيد رضا «مجلة المنار» (١٨/ ٦٠٤).

(٥) المصدر السابق (٢٩/ ٣٨١).

وفي موضع آخر لم يصرح باندراج الميكروبات في مفهوم الجن، وإنما اقتصر على إبراز التشابه بين فعل الجن وفعل الميكروبات، متخذاً من الثانية وسيلة لتقريب معنى الأولى في الأذهان، فقال: «وفعل جِنَّة الشياطين في أنفس البشر كفعل هذه الجِنَّة التي يسميها الأطباء الميكروبات في أجسادهم، وفي غيرهم من أجسام الأحياء، تؤثر فيها من حيث لا تُرى فتُتَّقى، وإنما ينبغي للعقلاء أن يأخذوا في اتقاء ضررها بنصائح أطباء الأبدان، ولا سيما في أوقات الأوبئة»(١).

ومن الشخصيات الأخرى التي تبنت تأويلات شاذة ومضطربة فيما بينها، وبعيدة كل البعد عن المعاني اللغوية والشرعية لحقيقة الجن ـ محمد أبو زيد الدمنهوري صاحب تفسير «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن» ففي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ [الأنعام: ٧١] ذكر أن لفظ الشياطين يطلق على الحيات والثعابين، تستهوي من يتبعها ليقتلها، فيهوي معها، وتضله بتعرجها(٢)، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧] ذهب إلى أن الآية تتكلم عن أنواع لإنسان، فمنه النوع الهادئ صاحب الطبع الطيني الذي تشكله كما تريد، ومنه الجان؛ أي: النوع المتشرد صاحب الطبع الناري إذا قاربته يؤذيك ويغويك، ولا تستطيع أن تمسكه وتعدله، والنوعان موجودان في كل أمة(٣).

وعلى هذا التأويل المنحرف يكون الجن نوعاً من أنواع الإنسان، وهو النوع الفاسد الضال، ومعنى ذلك أن الجن جميعاً عاصون هالكون، ولو قرأ الدمنهوري آية سورة الجن ـ وهو الذي زعم أن كتابه تفسير للقرآن بالقرآن ـ لوجدها تقطع بأن منهم الصالح ومنهم الطالح، حيث قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّـٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا﴾ [الجن: ١١] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ﴾ [الجن: ١٤].

وربما كان أخطر من التأويلات السابقة جميعاً، ما ذهب إليه د. محمد أحمد

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٣/٥٦٨).

(٢) انظر: أبو زيد الدمنهوري «الهداية والعرفان» ص٧، نقلاً عن «رسائل الإصلاح» لمحمد الخضر حسين (٣/١٥٤)، ود. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٢/٥٨١).

(٣) انظر: أبو زيد الدمنهوري «الهداية والعرفان» ص٢٠، نقلاً عن د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (٢/٥٨٢).

خلف الله في كلامه عن هذه القضية حيث زعم ـ وفقاً لنظريته في أخبار القرآن وقصصه ـ أن ما ورد في القرآن بشأن الملائكة والجن وإبليس، لا يستلزم بالضرورة أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي أو لحقيقة الأمر، وإنما خضع حديث القرآن عن هذه المخلوقات لأثر البيئة والظروف المحيطة والأزمات القائمة بين النبي ﷺ ومعاصريه، ثم إن كلام القرآن عن هذه المخلوقات مستقى أساساً من تصور العرب آنذاك عن تلك الأرواح الخفية، وقدرتها الكبيرة على الإتيان بالأعاجيب والخوارق، مما يخرجه عن إطار القصص الواقعي والمألوف، إلى إطار الخرافات والخيال الأسطوري[1].

وقد زعم أن حديث القرآن عن الجن في السورة التي سميت باسمهم، وهي سورة الجن جاء بنفس الطريقة التي تخيلها العربي ورسمها في ذهنه عنهم، بل حدثت المطابقة حتى في طريقة إثابة الجن الصالح؛ حيث ينعم الله عليهم بالماء الغدق الذي يهم البدوي ساكن الصحراء[2]، أما صورتهم الواردة في قصة سليمان وتسخير الله الجن لتعمل كل ما يريده سليمان ﷺ، فيعلق عليها خلف الله قائلاً: «وللجن صورة أخرى في قصة سليمان، هي الصورة التي نجد صداها في الشعر الجاهلي قبل النبي العربي وبخاصة شعر النابغة، والجن هنا ما بين غواص وبناء ومقرَّن في الأصفاد، وصورتهم مبهمة غامضة على كل حال»[3].

ولا نطيل هنا في بيان فساد الكلام المتقدم، وقد سبق أن عرضنا لذلك تفصيلاً في فصل سابق، وتكفي الإشارة إلى ما يلزم عنه من الطعن الصريح في مصدر القرآن، وعدم التصديق بعشرات الآيات التي تصف القرآن بالحق والصدق والعدل في الأوامر والأخبار، وتصف القصص القرآني بأنه حق ومن عند الله، وأنه أحسن القصص، ولا أظن أن كلام خلف الله هذا يختلف كثيراً عن مقالة من وصف قصص القرآن بالأساطير، وحكى الله مقالتهم تلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥].

وأما التأويلات السابقة للجن، ولا سيما تأويلهم بالميكروبات، فهي تأويلات مناقضة تماماً لمقتضى النصوص القرآنية الواضحة الصريحة التي تحدثت تفصيلاً عن

---

(١) انظر: د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» ص٢٦٧ ـ ٢٧٣.
(٢) المصدر السابق ص٢٧٠.
(٣) المصدر السابق ص٢٧٠.

الجن وأصل نشأتهم، وكونهم مكلفين كالإنس في الجملة، ومتوعدين بالحساب، والثواب أو العقاب، وأن منهم الصالح والطالح، والمقسط والقاسط، ولا خلاف بين المسلمين حول وجوب الإيمان بهم، والتصديق بوجودهم، مع الاقتصار على ما جاء به الخبر الصحيح، وعدم الاسترسال وراء الخرافات والأساطير التي راجت حولهم.

ويضاف لذلك أن تأويل الجن بالميكروبات يعارض ما حُكي عنهم في قصة سليمان عليه السلام، وما ورد أنهم مخلوقون من نار، كما يصادم قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] حيث نستطيع الآن بواسطة الميكروسكوب وما أشبهه من الآلات المكبرة أن نرى الملايين من الجراثيم والميكروبات، ونشير هنا إلى انتقاد كثرة من الباحثين المحدثين لهذه التأويلات، وردودهم على أصحابها، والتأكيد على أن عدم رؤية الشيء ليس مانعاً دون التصديق به، وكم من أشياء كنا نسمع عنها ولا نراها حتى جاءت الاكتشافات العلمية الحديثة وأظهرتها، وممن قال بذلك محمد الخضر حسين(١)، ومحمود شلتوت(٢)، وعبد الوهاب النجار(٣)، ويوسف الدجوي(٤) وغيرهم.

٤ ـ ومن النماذج الأخرى التي تُظهر كيفية تعامل الباحثين المحدثين مع ما ظنوا أن ثمة تعارضاً بين ما جاء الشرع بشأنه، وبين المقررات العلمية، مسألة **المعجزات الحسية** التي أيد الله بها الأنبياء والرسل، وتنطوي في ذاتها على خرق واضح للقوانين العادية والسنن المطردة التي يقوم عليها بنيان العلم، ويعجز العقل عن تقديم تفسير لها سوى أنها من فعل خالق العالم ومدبره سبحانه، والقادر وحده على إيقاف عمل السنن العادية أو تغييرها.

وقد عرض أحد أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي وهو د. محمد أحمد الغمراوي لمناقشة الإشكال الأساسي الذي اتخذه البعض ذريعة للإعراض عن المعجزات أو تأويلها، وهو الزعم بمخالفتها للسنن والنواميس الكونية المطردة، التي

---

(١) انظر: محمد الخضر حسين «رسائل الإصلاح» (٣/ ١٤٢ ـ ١٦٠)، وراجع مقالاً له في «مجلة لواء الإسلام» العدد الأول من السُّنَّة الرابعة (رمضان ١٣٦٩هـ).

(٢) انظر: محمود شلتوت «الفتاوى» ص٢٣.

(٣) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٢٠، ٢١.

(٤) انظر: ما نقله عنه رشيد رضا في «المنار والأزهر» ص٦٣.

يسير عليها نظام الكون وتضبط حركته، وردَّ على ذلك بأنه ليس بوسع أحد أن يزعم مهما كانت درجته في العلم، أنه اطلع على جميع السنن المتعلقة بالمادة والطاقة، والتي هي موضوع العلوم التجريبية، فضلاً عن أن يدعي ذلك في السنن المتعلقة بالروح والقوى الروحانية وطبيعة الصلة بينها وبين عالم المادة والطاقة(١).

لكن الغرور قد يسيطر على فئة من البشر؛ فيظنون أن ما لا يستطيعون إدراك سره أو فهمه لا يمكن أن يكون حقّاً، أو أن ما يبدو في أمر المعجزات من خرق النواميس الكونية لا بد أن يكون باطلاً، وكأن الحق والباطل متوقفان على ما يتصورون أو يدركون، أو كأنهم أحاطوا خُبْراً بسائر النواميس والسنن الكونية ما ظهر منها وما استتر.

الصواب أن يقال **بوجود احتمالين** في علاقة المعجزات بالنواميس الكونية، وكلا الاحتمالين يؤدي إلى نتيجة واحدة؛ وهي أن المعجزة دليل على صدق النبي، ولا يُتصور أن تكون إلا من فعل الله سبحانه(٢):

الاحتمال الأول: أن المعجزة خارقة للنواميس الكونية، وحينذاك تكون بالغة الوضوح في الدلالة على صدق الرسول؛ لأن خرق السُّنَّة الكونية لا يقدر عليه إلا الذي سنَّها ﷻ.

الاحتمال الآخر: ألا تكون خارقة للنواميس الكونية، وإنما وقعت طبق سُنَّة ما، والنبوة أو الرسالة شرط في تحقيقها، فإذا تخلف الشرط تخلفت النتيجة ولم تقع المعجزة، وهذا هو السبب في امتناع المعجزات على غير الأنبياء والمرسلين.

ومن المعجزات التي تناولها الباحثون المحدثون **معجزة خلق عيسى** عليه السلام من أم وبدون أب، وقد اختلفت مسالكهم في تفسيرها؛ فرشيد رضا بدأ تناوله لهذه المعجزة بالهجوم على من ينكرونها جموداً على العادات، وذهولاً عن كيفية ابتداء خلق جميع الكائنات، ولو كان لهم دليل عقلي على استحالة ذلك لكانوا معذورين، ولكن لا حجة لديهم إلا عدم الاعتياد مع أن الكون مليء بما لم يكن معتاداً من قبل، ومنه ما يعرف سببه، ومنه ما يحار العقل في تفسيره.

وإذا كان أبناء العصور السابقة أقرب إلى أن يُعذروا بإنكار غير المألوف، فأبناء

---

(١) انظر: د. محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص١٠٠.

(٢) المصدر السابق ص١٠٤.

هذا العصر الذي ظهرت فيه العجائب والغرائب لا عذر لهم مطلقاً، وهناك مثال مشابه يحدث في الكون دائماً، وقد تعددت البحوث العلمية حوله؛ وهو ما يعرف بالتولد الذاتي؛ أي: تولد الحيوان من غير حيوان أو من الجماد، وإذا كان تولد الحيوان من الجماد جائزاً، فتولد الحيوان من حيوان واحد أولى بالجواز وأقرب للصواب، وصحيح أن ذلك على خلاف الأصل، لكننا نستدل على وقوعه بخبر الوحي الذي قام الدليل على صدقه[(١)].

وبعد إثباته عدم الاستحالة أو تعذر وقوع تلك المعجزة، انتقل رشيد رضا إلى مرحلة أخرى ساق فيها ما يمكن أن يقرب معناها من القوانين والسنن المعتادة، معولاً في ذلك على أمرين:

الأول: ما هو مشاهد من أن الاعتقاد القوي الذي يستولي على القلب، ويستحوذ على المجموع العصبي، يُحدث آثاراً في عالم المادة تخالف المعتاد، فالشخص الصحيح قد يعتقد أنه مصاب بمرض ما، وتسيطر عليه هذه الفكرة حتى يصاب بالمرض فعلاً، والحوادث في هذا الباب كثيرة وأثبتتها التجارب؛ وبناء على ذلك يمكن القول: إن مريم لما بُشِّرت بأن الله سوف يهب لها ولداً، انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد الجازم «انفعالاً فعل في الرحم فعل التلقيح، كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم، فيمرض أو يموت، وفي مزاج المريض فيبرأ، وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة أخرى متمماً لهذا التأثير»[(٢)].

الآخر: وهو في نظر رشيد أقرب إلى الحق، وإن كان أخفى وأدق، ويقوم على تقسيم المخلوقات إلى قسمين: أجسام كثيفة، وأرواح لطيفة، وباستطاعة اللطيف أن يُحدث في الكثيف أموراً كثيرة؛ كالنمو والحركة والتوالد، فلولا الهواء لما عاشت الأحياء، وكذا الكهرباء وتأثيرها لا يخفى، والمهم أن ما حدث في قصة مريم أن الله أرسل إليها روحاً من عنده، فنفخ فيها، فأحدثت نفخته التلقيح في رحمها، فحملت بعيسى، والله وحده أعلم، هل حملت إليها تلك النفخة مادة أم لا؟[(٣)]

وثمة تفسير آخر في غاية البعد والغرابة لهذه المعجزة، تبناه طنطاوي جوهري، وحاول من خلاله أن يجعلها غير خارجة عن السُّنَن العادية، وخلاصة ما انتهى إليه:

---

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٣/٣٠٨، ٣٠٩).

(٢) المصدر السابق (٣/٣٠٩).

(٣) المصدر السابق (٣/٣١٠).

أن القانون المطرد في عملية التكاثر يقوم على ضرورة وجود الذكر والأنثى، لكن وجودهما لا يحدث دائماً على نمط واحد، ففي أغلبية عالم الحيوان يكون الذكر والأنثى منفصلين، وفي عالم النبات يكون الذكر والأنثى في زهرة واحدة، وهناك في المملكة الحيوانية حالات تقوم فيها الأنثى بالعملين معاً؛ عمل الذكر وعمل الأنثى.

وما حدث في قصة مريم وولادتها لعيسى لا يخرج عن هذه السُّنَّة الدائمة في رأيه، وقد يتساءل البعض عن كيفية ذلك، وهنا يجيب بكلام ننقله بنصه؛ حيث يقول: «عيسى ابن مريم وُلِدَ من أنثى، وقد أُنزل عليها نوع من الذكورة، وهو الذي تمثل لها بشراً سوياً، فهذه أنثى تمثل لها ذكر فحملت فولدت، فهنا أنثى وهنا ذكر لا يُرى، إذن القاعدة مطردة، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، فها نحن تذكرنا فوجدنا القاعدة مطردة، حتى إن مريم صاحبها ذكر من عالم المثال، ولولا هذا لم تلد»(١).

وأقول: إنه ما كان أغنى هؤلاء النفر من الباحثين المحدثين عن هذه الاحتمالات الطويلة العريضة، لو سلموا ابتداء بأن ما حدث في ولادة عيسى عليه السلام من غير أب كان معجزة خارقة للعادة، ومخالفة للقوانين والسنن المعتادة في عالم البشر، وإن كان مع ذلك لا يتضمن أي استحالة عقلية، أو مصادمة لقوانين العقل.

وصحيح أنه توجد شواهد مشابهة لها أو أبلغ في الإعجاز؛ كخلق آدم من غير أم ولا أب، وخلق حواء من أب بدون أم ـ إذا اعتبرنا أن خلقها من ضلع آدم المذكور في الحديث بمثابة الأب ـ أو صور التكاثر الموجودة في غير عالم البشر، لكن هذه الحالات تظل مخالفة لما هو مطرد في عالم البشر، وأخشى أن تؤدي الاستماتة في البحث عن تفسير مألوف لها في عالم الطبيعة إلى إخراجها من عداد المعجزات أصلاً.

ومن النماذج الأخرى لهذا المسلك تأويل محمد عبده لقصة **إهلاك أبرهة وجيشه بالطير الأبابيل**، والمذكورة في سورة الفيل، وميله إلى أن هلاكهم كان عن طريق الجدري أو الحصبة التي انتقلت إليهم بواسطة حجارة يابسة، أسقطتها عليهم فرق عظيمة من الطير، ويمكن أن تكون هذه الطيور من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأما الحجارة فيمكن أن تكون من الطين المسموم

---

(١) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١٠/١٧).

اليابس، وهذا الطين تحمله الرياح، ثم يَعْلق بأرجل الحيوانات، ويدخل في مسام الجسد، فيسبب القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وهكذا فليس شرطاً أن تكون الحجارة ضخمة، أو أن تكون الطيور كبيرة[١].

ولا يخفى بُعْد هذا التفسير عن مقتضى الظاهر، وقانون الألفاظ العربية وإخراجه للمعجزة عن كونها خارقة للعادة إلى اعتبارها أمراً عاديّاً يمكن حدوث مثله، وما زالت أوبئة الجدري والحصبة والطاعون تفتك بملايين لا مجرد آلاف البشر، ولم يعتبر أحد ذلك معجزة لا في القديم ولا في الحديث، ولست أدري ما الإشكال أصلاً في إبقاء الآية على ظاهرها، مع أنه لا يلزم عن ذلك أي محذور أو محال عقلي أو حسي أو علمي!

ومن نماذج هذا المسلك أيضاً ما نجده عند عبد الوهاب النجار[٢]، وعبد الرزاق نوفل[٣] في تناولهما **لمعجزة سليمان ﷺ في المعرفة بمنطق الطير**، وكلامه مع النمل والهدهد وغير ذلك؛ حيث نقلا أقوالاً لعلماء غربيين تثبت أن لكل نوع من أنواع الحيوانات لغة خاصة به، يتفاهم بها، ويتعارف من خلالها على أحواله وأحوال ما يحيط به، وقد ذكر هؤلاء العلماء نتائج لتجارب أجروها على العديد من فصائل الحيوانات، فوجدوا للدجاج لغة، وللثعالب لغة، وللنحل لغة، وللغربان لغة، وامتد الأمر أيضاً إلى الحشرات كالعنكبوت والنمل وغيرهما.

ولم يكتف عبد الرزاق نوفل بما سبق، بل أضاف إليه أن الحيوان يفهم لغة الإنسان ويستجيب لها، كما يحدث مع الدجاج والبط، وخصوصاً مع الكلب الذي يفهم أوامر صاحبه، والأغرب من ذلك أن الإنسان قد يستطيع أن يتبادل مع الحيوان لغته ويتفاهم معه، ويدلل عبد الرزاق نوفل على ثبوت ذلك بقصة مطولة نقلها عن مجلة أمريكية تحكي أن رجلاً كان يتحادث مع الخيل ويفهم لغتها، وتخبره بمشاعرها من فرح أو تعب أو غيره[٤].

أما **معجزات نبينا ﷺ الحسية**، فمع كثرة النصوص المثبتة لها وبلوغها مبلغ التواتر، فقد وُجِدَ اتجاه خطير لدى نفر من الباحثين المحدثين يميل إلى تأويل جل

---

(١) انظر: محمد عبده «تفسير جزء عم» ص١١٩، ١٢٠.

(٢) انظر: عبد الوهاب النجار «قصص الأنبياء» ص٣١٧، ٣١٨.

(٣) انظر: عبد الرزاق نوفل «الله والعلم الحديث» ص١٣٤ ـ ١٣٨.

(٤) المصدر السابق ص١٣٨ ـ ١٤٠.

ما ورد من هذه المعجزات، بحجة أن القرآن هو المعجزة الكبرى والوحيدة للنبي ﷺ، ولن نطيل الآن في تفصيل الكلام عن هذا الاتجاه أو الانتقادات التي وجهت إليه، مكتفين بعرض واحدة من أشهر معجزات النبي ﷺ الحسية، لننظر كيف تعامل الباحثون المحدثون معها.

وتعتبر معجزة **الإسراء والمعراج** من أكثر المعجزات التي ثار كلام طويل حولها، وحاول البعض الاستشهاد بما توصل إليه العلم في إثبات إمكان وقوعها وتقريبها لعقول الناس، وقد اختُلف في كيفية وقوع الإسراء والمعراج، وهل كان بالروح والجسد معاً أم بالروح فقط؟ فذهب جماعة إلى أنه كان بالروح فحسب، واختار جماهير أهل العلم المتقدمين أنه كان بالروح والجسد معاً.

وهذا هو القول الصحيح الذي تشهد له النصوص، كما يتوافق مع كون هذه الحادثة معجزة خارقة للعادة، جعلها الله من آيات النبوة والرسالة، وأثنى على نفسه بفعلها[1]، فقال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾ [الإسراء: ١] ولو كانت مجرد مسألة روحية لما كذّب بها المشركون، ولما فُتن بسببها بعض من عجزت عقولهم عن تصديقها من المسلمين.

وقد مال الدكتور محمد حسين هيكل إلى وقوع الإسراء والمعراج بالروح وليس بالجسد؛ وبناء على ذلك فسره بتفسير في غاية الغرابة والتكلف، أحس هو نفسه بأنه لم يسبقه إليه أحد؛ حيث ربط بين هذه المعجزة وبين وحدة الوجود كله، واجتماعه في لحظة واحدة بصورة شاملة في نفس النبي ﷺ، ونظراً لقوة روح النبي وعظمتها، فقد اجتمعت فيه ساعة الإسراء والمعراج وحدة هذا الوجود بالغة كمالها، وحينئذ لم يقف أمام ذهنه وروحه «حجاب من الزمان أو المكان أو غيرها من الحجب، التي تجعل حكمنا نحن في الحياة نسبياً محدوداً بحدود قوانا المحسة والمدبرة والعاقلة، وتداعت في هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد، واجتمع الكون كله في روحه فوعاه منذ أزله إلى أبده»[2].

ووفقاً لهذا التفسير يكون الإسراء والمعراج بمثابة «تصوير قوي للوحدة الروحية منذ أزل الوجود إلى أبده، فهذا التعريج على جبل سيناء حيث كلم الله موسى

(١) انظر: «مجلة المنار» (٦٢٨/٣٥).

(٢) د. محمد حسين هيكل «حياة محمد ﷺ» ص١٦٦.

تكليماً، وعلى بيت لحم حيث وُلِدَ عيسى، وهذا الاجتماع الروحي الذي ضمت الصلاة فيه محمداً وعيسى وموسى وإبراهيم، مظهر قوي لوحدة الحياة الدينية على أنها من قوام وحَّد الكون في موره الدائم إلى الكمال»[(١)].

والعلم الحاضر ـ كما يشير د. هيكل ـ يقر الإسراء والمعراج الروحيين، وهو يسوق عدة شواهد على ذلك؛ منها ما فعله «ماركوني» حينما سلط تياراً كهربائياً من سفينة راسية بالبندقية، فأضاء بقوة الأثير مدينة سيدني في أستراليا، وهناك أيضاً نظريات قراءة الأفكار، ومعرفة ما تنطوي عليه، وانتقال الأصوات بالراديو، وانتقال الصور والمكتوبات، وغير ذلك مما كان يعتبر فيما مضى من ضروب الخيال[(٢)].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من نظر، وقد انتقد الشيخ مصطفى صبري ما ذهب إليه الدكتور هيكل من تأويل معجزة الإسراء والمعراج بما يقربها إلى وحدة الوجود، فهذا التأويل في رأيه باطل وغير صحيح بالمرة؛ لأن فكرة وحدة الوجود نفسها مخالفة للشرع والعقل، ولأنها على فرض التسليم الجدلي بصحتها وإمكان تحققها ـ لا تختص بنبي أو إنسان أو موجود دون آخر؛ إذ كل الموجودات في مذهب وحدة الوجود تؤول إلى موجود واحد هو الله ﷻ عما يقولون علوّاً كبيراً[(٣)].

وثمة فريق آخر من الباحثين المحدثين رجَّحوا أن الإسراء والمعراج كان بالروح والجسد معاً، وإن تفاوتت مسالكهم في البحث عما يفسر أو يقرب هذه المعجزة من مقررات العلم الحديث، وعلى سبيل المثال فقد اعترض **رشيد رضا** على ما ذهب إليه د. هيكل من القول بأن الإسراء والمعراج كان بالروح فقط، والصحيح عنده أنه كان بالروح والجسد معاً، وأقرب ما يصور هذه المعجزة ويقربها إلى الأذهان بما يوافق العلوم العصرية ـ في رأي رشيد رضا ـ هو ما توصل إليه أصحاب فكرة استحضار الأرواح من إمكانية تمثل أرواح الموتى المجردة بصورة جسدية من الأثير، تتكاثف أحياناً بما تستمده من مادة الكون أو من جسم الوسيط، حتى يمكن تصويرها بآلات التصوير، وأصل هذا معروف في الكتب السماوية من تمثل الملائكة والشياطين بصورة البشر، وله نظائر من القصص المروية عند الصوفية[(٤)].

---

(١) د. محمد حسين هيكل «حياة محمد ﷺ» ص١٦٦.
(٢) المصدر السابق ص١٦٦، ١٦٧.
(٣) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص١٨٨.
(٤) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٥/٦٩، ٧٠).

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إن «روح النبي ﷺ أعطيت من القوة في تلك الليلة ما كانت به كقوة روح جبريل، الذي كان يتمثل له ﷺ بصورة دحية الكلبي وغيره، وتمثل للسيدة مريم عليها السلام بشراً سوياً، وفي هذه الحالة تتصرف الروح بجسدها الأثيري اللطيف، فتحمله من مكة إلى بيت المقدس، ومنه إلى حيث شاء الله من السمٰوات العُلى إلى سدرة المنتهى»[١].

وعلى الرغم من تبني فريد وجدي للقول بأن الإسراء والمعراج كان بالروح والجسد معاً، فإنه يلتمس العذر للقائلين بأنه كان بالروح وحدها، وينفي أن يكون في رأيهم هذا ما يقدح في الإيمان، أو يؤثر على كمال العقيدة بشيء، ثم يحدد الأسباب التي جعلت البعض يظن استحالة الإسراء بالجسد، **وتنحصر في أمرين:**

أولهما: السرعة القصوى التي يقتضيها الانتقال من مكة إلى بيت المقدس، وهي مسافة يمكن تقديرها بحوالي ألفي كيلو متر، **وثانيهما:** انتقال الجسم الإنساني من مكان لآخر دون وسيلة من وسائل الانتقال المعروفة.

ويجاب عن الأمر الأول بأن السرعة اللازمة لقطع تلك المسافة ليست بالأمر المستحيل في ذاته، ولا تعد شيئاً ذا بال إذا ما قورنت بالسرعة الرهيبة التي تسير بها المجرات والنجوم والكواكب[٢]، وهذا الذي قاله فريد وجدي إنما كان بحسب المخترعات التي شهدها عصره في أوائل القرن العشرين، حيث لم تكن صناعة الطيران قد تطورت إلى الحد الذي وصلت إليه الآن، بحيث صارت مسافة ألفي كيلو متر شيئاً يسيراً جدّاً لا يستغرق قطعه سوى سويعات قلائل.

وأما الأمر الثاني فيعول فريد وجدي في الإجابة عنه على ما توصلت إليه الأبحاث الروحية الحديثة، وهو ينقل عن علماء غربيين تجارب وحكايات عديدة يخلص منها إلى أن مسألة انتقال الجسم الإنساني بواسطة القوى الروحية أمر أثبته العلم العصري، وحدث لمن هم دون الأنبياء رتبة ومنزلة، فكيف يستبعد على مثل رسول الله ﷺ أن ينتقل بجسمه الشريف على أجنحة القوى الروحانية من مكة إلى بيت المقدس، ثم يعود في نفس الليلة[٣].

ومن أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي أيضاً يرى د. محمد أحمد الغمراوي

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٥/ ٧٠).

(٢) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٣١٧.

(٣) المصدر السابق ص٣١٨ ـ ٣٢٠.

أن الله قد شاء أن يزيل ما ألقي على معجزة الإسراء والمعراج من شُبه بما يسر للإنسان من العلم النظري والتطبيقي في عصر العلم هذا، وهناك أشياء كثيرة من هذا القبيل يمكن الاعتماد عليها في تقريب كلتا المعجزتين.

فالتقدم العلمي التطبيقي الذي مكن الإنسان من قطع المسافات بسرعة مذهلة، قضى على شبهة أن الإسراء لم يكن بالبدن، وأنه مجرد أمر روحي، وسرعة الصوت تبلغ حوالي كيلو متر في كل ثلاث ثوانٍ، ولو ركب الإنسان طائرة نفاثة بأسرع من الصوت مرتين؛ لقطع المسافة من مكة إلى بيت المقدس ذهاباً وإياباً فيما دون الساعة، ولو ركب قميراً صناعيّاً تبلغ سرعته حوالي ثمانية كيلو مترات في الثانية؛ لقام بنفس الرحلة في دقائق معدودة دون العشر، بينما لو ركب سفينة فضاء بسرعة حوالي اثني عشر كيلو متراً في الثانية؛ لقطع نفس المسافة في دقائق معدودة، وليس من المستغرب حينئذ أن يعود إلى فراشه، وهو ما زال دافئاً كما ورد في بعض الروايات(١).

وأما معجزة المعراج، فليس بوسع السرعات السابقة تفسيرها، وإنما يعين على ذلك النظرية النسبية، والتي من نتائجها الرياضية أنه لو وُجِدَ كائن له سرعة أكبر من سرعة الضوء لأمكنه قطع المسافات مهما عظمت في غير زمن، وبتلك الطريقة يمكن فهم نزول جبريل عليه السلام من السمٰوات العُلى وصعوده إليها في وقت يسير، وكذا عروج النبي ﷺ، ويُجوِّز العلم نظريّاً أن تكون هناك سرعة أكبر من سرعة الضوء، وإن لم يتحقق ذلك عمليّاً في أرض الواقع، ويختم د. الغمراوي كلامه قائلاً: «ونحن أهل القرآن نرى أن تفسير النظرية النسبية لأمر الإسراء والمعراج دليل آخر على صدقها، إلى جانب الأدلة التجريبية التي حققها العلماء»(٢).

لكن هذه الطريقة في التعامل مع معجزة كالإسراء والمعراج والزعم بأنها كانت بالروح دون الجسد، أو محاولة تقريبها للأفهام اعتماداً على مقررات علمية، لم ترق لعدد من الباحثين المحدثين، ومن ثم انتقدوها انتقاداً شديداً، ومن هذا الفريق الشيخ أحمد شاكر الذي أرجع القول بأن الإسراء والمعراج كان بالروح فقط إلى أن أصحابه يزعمون أن النبي ﷺ لم تكن له معجزة سوى القرآن، ومن ثم ينكرون كل الأخبار المتواترة عن المعجزات، ومنها معجزة الإسراء والمعراج، ظنّاً منهم أن

---

(١) انظر د. محمد أحمد الغمراوي: الإسلام في عصر العلم ص١٠٥، ١٠٦.

(٢) المصدر السابق ص١٠٧.

ذلك يتنافى مع حقائق العلم؛ لأن العلوم المادية لم تثبت قدرة الإنسان على نقل الأجسام بمثل هذه الصورة التي رُويت في حادثة الإسراء والمعراج[١].

ويرد أحمد شاكر على هذا الرأي بأنه لن يناقش هل يُثبت العلم ذلك فعلاً أم ينافيه، وإنما يلزمهم بما حدث في قصة سليمان مع ملكة سبأ، وإتيان الذي عنده علم من الكتاب بعرش الملكة قبل أن يرتد طرف سليمان إليه، وهذه حادثة ثابتة بالنص القرآني ولا تحتمل تأويلاً، وقد استطاع فيها رجل من أصحاب سليمان ﷺ ـ وهذا الرجل ليس رسولاً أو نبيّاً ـ نَقْلَ عرش الملكة من اليمن إلى الشام في مثل لمح البصر، ولا يمكن لمؤمن بالقرآن أن يشكك في هذه القصة، وهي لا تختلف كثيراً عن الإسراء والمعراج، فكل منهما نقل للأجسام بسرعة فائقة، فلماذا الإيمان بالأولى وتأويل الثانية[٢]؟

ومن الاتجاه الكلامي وجَّه مصطفى صبري هجوماً شديداً للقائلين بأن الإسراء والمعراج كان بالروح دون الجسد، وذلك لأن آية الإسراء في القرآن صريحة وواضحة الدلالة أن الله تعالى أسرى بنبيه ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ولفظة «أسرى» ولفظة «عبده» لا تحتملان إلا أن يكون المراد بهما الروح والجسد معاً، ولو كانت الحادثة بالروح ما عبر القرآن عنها بلفظة «فتنة» في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] ولما أثارت الدهشة في نفوس سامعيها من المشركين والمسلمين، حتى كان بينهم من ارتد عن الإسلام؛ استبعاداً للأمر واستغراباً من حصوله[٣]، وهو ينتقد محاولات تقريب معجزة الإسراء والمعراج إلى الأذهان والعقلية الحديثة، وإثبات إمكانها بأمثلة من المكتشفات التي توصل إليها العلم الحديث، ويرى أن ذلك مما «ينقص من خطورة هذه الحادثة، لدرجة تنزيلها من السماء إلى الأرض، وتعتبر عندي نزعة من نزعات إنكار المعجزة، ورد ما لا يمكن إنكاره من حادثاتها إلى أحضان العلم الطبيعي شكل من أشكال الإنكار؛ لأن العلم الطبيعي يبني كل شيء على سبب طبيعي في حين أنا نعني بالمعجزة ما يكون فوق الطبيعة سبباً وعلماً، فلا يوجد لها سبب من الطبيعة ولا طريقة من العلم، وإنما مبناها على إرادة الله تعالى التي هي السبب الأعلى،

---

(١) انظر: «مجلة المنار» (٣٥/ ٦٣١).
(٢) المصدر السابق (٣٥/ ٦٣٢).
(٣) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص١٨٨ ـ ١٩٣.

والتي تستند إليها الطبيعة وغيرها على السواء»[(١)].

وتعقيباً على الآراء المتقدمة حول معجزة الإسراء والمعراج أقول: إن النصوص واضحة في أنها حدثت بالروح والجسد معاً، وليس ثمة مانع عقلي أو علمي يمنع مطلقاً من حصول ذلك، وبالنسبة للإسراء على وجه الخصوص، فلم يعد في عصرنا هذا محل استغراب أو استبعاد في ظل التطور الهائل والسرعات الفائقة في مجال الطائرات وغيرها، وإن كانت تلك الحادثة تظل معجزة بالنظر للإمكانات البشرية المتاحة حينئذ، أما معجزة المعراج فأظن أنه لا يوجد فيما اكتشفه الإنسان حتى الآن ما يمكن أن يفسرها أو يقربها.

ومن ناحية أخرى فأعتقد أنه من الضروري التعامل بشيء من الحذر مع المنهج الذي سلكه بعض الباحثين المحدثين في محاولة إيجاد تفسير علمي يقرب أي معجزة تُنسب لنبينا ﷺ، أو لأحد الأنبياء السابقين، مع ما شاب ذلك من تكلف وتعسف، فأساس المعجزة هو خرق العادة والقوانين المطردة، وخروجها عن قدرة البشر وإمكاناتهم، وتأويلها بأي وجه خلاف ذلك، أو حملها على معنى موافق للقوانين العادية، يُخرج المعجزة عن معناها ومقصدها، والغاية التي من أجلها أجرى الله المعجزة على يد نبي معين، أما إن كان المقصود هو إثبات أن المعجزة غير مستحيلة عقلاً، أو أن هناك نماذج مصغرة لها بحسب قدرة البشر ومعرفتهم، فلا إشكال في ذلك بشرط التأكيد على مباينة المعجزة لقدرة البشر، ونسبتها إلى خالق الكون ﷻ.

٥ ـ وكما هو متوقع، فلم تقتصر نماذج التعارض المتوهم بين النقل والعلم على نصوص القرآن وحدها، بل امتدت أيضاً لعدد من أحاديث السُّنَّة[(٢)]، والتي رأى البعض أن التعامل معها أيسر من التعامل مع آيات القرآن القطعية الثبوت كلها، بينما أحاديث السُّنَّة عندهم فيها القطعي وهو قليل، وغالبها ظني، ولذا فقد تفاوتت مسالكهم معها ما بين تأويل الحديث، أو رده بالكلية والطعن في صحته إذا تعارض مع ما يرونه حقيقة علمية.

---

(١) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص١٨٩.

(٢) ونجد نماذج عديدة لهذا المسلك عند المستشرق المعروف موريس بوكاي في كتابه «القرآن والتوراة والإنجيل والعلم» فخلافاً لموقفه الجيد من القرآن الكريم، وتأكيده على عدم وجود أدنى تعارض بين شيء من آياته، وحقائق العلم، فإن موقفه من السُّنَّة قد شابه الكثير من الخلل وسوء الفهم، وراجع كتابه المشار إليه ص٢٨٠.

وسوف نقتصر على حديث واحد ندلل به على الصنيع المذكور، مع التنبيه إلى أن المشكلة ليست في مضمون هذا الحديث بالذات، وهل يتناول قضية عقدية أم مسألة فرعية وجزئية، وإنما المشكلة أبعد من ذلك بكثير، وتتمثل في منهجية التعامل مع أحاديث السُّنَّة، وطريقة تصحيحها وتضعيفها، وتسرع بعض الباحثين المحدثين في رد النصوص الثابتة بحجة تعارضها مع ما أثبته العلم التجريبي.

والحديث الذي سوف نمثل به هو ما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا وقع الذباب في إناء أحدكم؛ فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء**»[1].

وقد وُجِد مَنْ أثار الشُّبه حول هذا الحديث من المتقدمين، وذكر كلٌّ من الطحاوي[2]، وابن قتيبة[3] أن بعض أهل البدع طعنوا في صحته بحجة استحالة اجتماع الداء والشفاء في جناحي الذباب، ثم كيف تعلم ذلك من نفسها حتى تقدم جناح الداء وتؤخر جناح الشفاء، وأجاب ابن قتيبة عن هذا الطعن بقياس الذباب على الحية، أو العقرب التي تحمل السم في فمها، ثم يمكن في الوقت ذاته أن يستخرج الترياق النافع من السم[4].

كذلك ذكر ابن القيم أن في الذباب قوة سمية أشبه ما تكون بالسلاح «فإذا سقط فيما يؤذيه اتقاه بسلاحه، فأمر النبي ﷺ أن يقابل تلك السمية بما أودعه الله سبحانه في جناحه الآخر من الشفاء، فيغمس كله في الماء والطعام، فيقابل المادة السمية المادة النافعة، فيزول ضررها، وهذا طب لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمتهم، بل هو خارج من مشكاة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموفق يخضع لهذا العلاج، ويقر لمن جاء به بأنه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنه مؤيد بوحي إلهي خارج عن القوى البشرية»[5].

أما وجه الإشكال في الحديث عند مَنْ استشكله من الباحثين المحدثين، فهو أن الأبحاث العلمية الحديثة استفاضت في بيان الأمراض والميكروبات التي يتسبب

---

(١) رواه البخاري (٣٣٢٠، ٥٧٨٢)، وأبو داود (٣٨٤٤)، والنسائي (٤٢٦٢)، وابن ماجه (٣٥٠٤، ٣٥٠٥)، وأحمد (٧١٠١، ٧٣١٢).

(٢) انظر: الطحاوي «مشكل الآثار» (٤/ ٣٤٣).

(٣) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٢٠٦.

(٤) المصدر السابق ص٢٠٧.

(٥) ابن القيم «زاد المعاد» (٤/ ١١٢).

الذباب في نقلها من مكان لآخر، فكيف يؤمر المكلف بغمسه في الإناء، مع أن ذلك يؤدي إلى موت الذباب وانتقال الجراثيم منه إلى الطعام أو الشراب الذي في الإناء، ثم ما الدليل على أن في أحد جناحي الذباب داء وفي الآخر شفاء؟ وما تفسير ذلك من الناحية العلمية؟

وقد انقسم الباحثون المحدثون في تعاملهم مع هذا الحديث إلى فريقين: أحدهما يطعن في الحديث ويشكك في صحته، والآخر يذهب إلى تصحيحه، ويرد على شبهات المعترضين عليه، ولا يخلو استدلال كلا الفريقين من استشهاد بمقررات العلم الحديث.

(أ) ويأتي رشيد رضا في مقدمة من **طعنوا** في صحة الحديث، معللاً ذلك بعلة في السند ـ مع أن الحديث كما أشرنا من قبل رواه البخاري ـ وبعدة علل أخرى في المتن وهي التي تعنينا الآن، ومنها ما تقرر في قواعد الشريعة العامة أن كل ضار قطعاً فهو محرم، وكل ضار ظنّاً فهو مكروه تحريماً أو تنزيهاً، وغمس الذباب في الماء المائع مخالف لتلك القاعدة، وكذا لقاعدة اجتناب النجاسة، ومنها أيضاً أنه لم يُنقل عن أحد من المسلمين العمل بهذا الحديث، مما يرجح أنهم شكوا في صحته وجعلوه غير داخل في التشريع، بل من الأحاديث المتعلقة بالمعالجات الطبية والأدوية.

ويضاف لذلك أنه لا يمكن التأكد من اشتمال أحد جناحي الذباب على داء والآخر على الدواء إلا إذا جُمع الكثير من أجنحة الذباب اليمنى واليسرى، ودرسها العلماء المختصون «فإن ثبت بالتجربة القطعية أن الجناحين سواء في الضرر كما هو الغالب في النظر؛ ثبتت معارضة الواقع القطعي لمتنه، وهو ظني لأنه خبر واحد، فيحكم بعدم صحته إن لم يمكن تأويله كما هو الظاهر، ولا خلاف في ترجيح القطعي على الظني من منقول ومعقول»[(١)].

وبعد كتابة رشيد رضا لهذا الكلام المتقدم في مجلة المنار أرسل إليه أحد الأطباء رسالة مطولة ساق فيها الكثير من الأسانيد العلمية المنقولة عن المراجع والمجلات الأجنبية المتخصصة في الطب، وكلها تؤيد أن الذباب يُكوِّن مادة مضادة للجراثيم في أجنحته، وقد علق رشيد على تلك الرسالة بأنها تؤيد ما ذكره في «المنار» من أنه ليس من المستبعد أن يكشف العلم والطب الحديث سرّاً من أعلام النبوة في معنى

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٩/٤٨).

حديث الذباب، لكنه أصر مع ذلك على وجود الإشكال في الحديث؛ لأن الأبحاث الطبية تفيد بوجود المادة المضادة للجراثيم في جسم الذباب بأكمله، وليس في الجناحين كما هو مذكور في نص الحديث[(١)].

وممن طعن في صحة الحديث أيضاً محمود أبو رية الذي اتَّسم كلامه ـ كما هي عادته فيما كتبه عن السُّنَّة ـ بالألفاظ الشديدة، والمجافية للأدب الواجب في التعامل مع أحاديث النبي ﷺ، وقد بنى رأيه على أساس أن العلم الحديث قد أثبت بالتجربة القاطعة ضرر الذباب ونقله للعدوى، فكيف مع ذلك يقوم إنسان في هذا العصر الذي تكشفت فيه حقائق العلم ليدافع عن مثل هذا الحديث، ويشغل الناس بالأبحاث العقيمة التي لا تنفع ولا تفيد، بل هي إساءة للدين وضرر بالناس[(٢)]؟!

وما دام العلم ـ في رأيه ـ قد أثبت بطلان الحديث، فلا يسعنا إلا رفضه؛ لأن الدين من وجهة نظر أبي رية لم يوجب علينا أن نأخذ بكل حديث أوردته كتب السُّنَّة أخذ تسليم وإذعان، ولم يفرض علينا أن نصدقها ونعتقد بها اعتقاداً جازماً، وإنما ذلك في المتواتر المفيد للقطع فحسب، «ثم ماذا يضر الدين إذا أثبت العلم الحديث ما يخالف حديثاً من الأحاديث التي جاءت من طريق الآحاد، وبخاصة إذا كان هذا الحديث في أمر من أمور الدنيا، التي ترك النبي ﷺ أمرها إلى علم الناس»[(٣)].

وبهذه الطريقة يصل أبو رية إلى نتيجة في غاية الخطورة، وهي أنه حتى لو ثبت أن النبي ﷺ قد نطق بهذا الحديث، ثم أثبت العلم ضرر الذباب، فليس علينا من حرج في الرجوع عنه وعدم الأخذ به؛ لأنه من أمور الدنيا، وهي متروكة للناس كي يفعلوا فيها ما يحقق المصلحة والنفع، كما أن من موازين الحديث الصحيح عنده ألا يمجه الذوق السليم كهذا الحديث[(٤)]، وكأن النبي ﷺ ـ وحاشاه من ذلك ـ يمكن أن يتكلم بما يجافي الذوق أو يخالف الحق والصدق!

(ب) وأما **المدافعون** عن صحة الحديث فهم كثيرون[(٥)]، ومن أبرزهم الشيخ

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٢٩/ ٣٧٢ ـ ٣٧٦).

(٢) انظر: محمود أبو رية «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) محمود أبو رية «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٥٠.

(٤) انظر: محمود أبو رية «أضواء على السُّنَّة المحمدية» ص١١٦، و«شيخ المضيرة أبو هريرة» ص٢٥١.

(٥) انظر: المعلمي اليماني «الأضواء الكاشفة» ص٢١٥، ٢١٦، ود. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص١٦٨ ـ ١٧٤، ود. موسى شاهين لاشين «السُّنَّة والتشريع» ص٥٢ ـ ٦٠، هدية «مجلة الأزهر» عدد (شعبان ١٤١١هـ).

أحمد شاكر الذي هاجم من طعنوا في ثبوت الحديث من معاصريه، متذرعين بعلل شتى، كالتشكيك في راويه أبي هريرة ﷺ، مع أنه لم ينفرد بروايته، بل شاركه أبو سعيد الخدري وأنس بن مالك رضي الله عنهم جميعاً، والعلة الحقيقية التي دفعت هؤلاء لرد الحديث ـ في رأي الشيخ شاكر ـ ليست قضية السند أو الرواية، بل «لما وقر في نفوسهم من أنه ينافي المكتشفات الحديثة من الميكروبات ونحوها، وعصمهم إيمانهم عن أن يجرءوا على المقام الأسمى ـ أي: مقام النبي ﷺ ـ فاستضعفوا أبا هريرة، والحق أيضاً أنهم آمنوا بهذه المكتشفات الحديثة أكثر من إيمانهم بالغيب، ولكنهم لا يصرحون، ثم اختطوا لأنفسهم خطة عجيبة أن يقدموها على كل شيء، وأن يُؤوِّلوا القرآن بما يخرجه عن معنى الكلام العربي إذا خالف ما يسمونه الحقائق العلمية، وأن يردوا من السُّنَّة الصحيحة ما يظنون أنه يخالف حقائقهم هذه»[١].

ويقدم أحمد شاكر توجيهاً آخر لمعنى الحديث، خلاصته أن من المشاهد استقذار الناس للذباب، ونفورهم مما وقع فيه، وهذا يؤدي إلى الإسراف إذا غلا فيه الناس لكثرة إصابة الذباب للطعام والشراب، ولا سيما في البيئات السابقة، مع ما نشاهده من عدم تضرر الكثيرين من أكل الطعام الذي يصيبه الذباب، وهذا إنما هو في الحالات العادية، أما في حالات الوباء فيجب أن يكون الاحتراز أتم، «أما إذا عُدم الوباء، وكانت الحياة تجري على سنتها فلا معنى لهذا التحرز، والمشاهدة تنفي ما غلا فيه الغلاة من إفساد كل طعام وشراب وقع عليه الذباب، ومن كابر في هذا فإنما يجادل بالقول لا بالعمل، ويطيع داعي الترف والتأنق»[٢].

ومن المؤيدين لصحة الحديث أيضاً يوسف الدجوي، وقد بدأ مناقشته للحديث بالتأكيد على عدة قواعد، منها أن أي حديث يثور الإشكال بشأنه إن كان فيه احتمال للصدق، ولا مانع من تحقق معناه، وليس هناك قادح في صحته من الحس أو العقل؛ فهو على العين والرأس، وكلام الرسول ﷺ يجب أن يُقدَّم على كل شيء، لكن إن قام البرهان الحسي أو العقلي على كذبه حكمنا أنه مختلق على الرسول، ولم يقله أصلاً، ومنها أيضاً أن العلم لا يعادي الدين أو يعارضه، وكثير من النظريات العلمية يطرأ عليها التغيير، ويتبين عدم صحتها بعد طول زمان، كما أن

---

(١) أحمد شاكر «التعليق على مسند الإمام أحمد» (٦/ ٥٥٣).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٥٥٦، ٥٥٧).

كثيراً من المشتغلين بالعلم التجريبي أحياناً يصيبهم الغرور معتقدين أن كل ما خرج عن قوانينهم ومعارفهم ليس بصحيح، مع أن العلم البشري يتجدد كل يوم، ويظهر من آن لآخر من أسرار الكون ما لا يشك عاقل معه أن العلم البشري لا يزال طفلاً[١].

وبعد تقرير تلك القواعد خلص يوسف الدجوي إلى أن الحديث لا ينطوي على أي محذور حسي أو عقلي، وكون الشيء من القاذورات لا يمنع أن يكون دواءً لبعض الأمراض، كما هو مشاهد في عمليات التطعيم، والتي تعتمد كلية على حقن المريض بذات الميكروب المسبب للمرض بصورة مخففة، ولا غرابة أيضاً في أن يكون بعض الشيء سمّاً، وبعضه ترياقاً أو دواء في الوقت نفسه، وفوق هذا وذاك فعدم وقوف الأطباء على ذلك لا يعني أنه غير موجود؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، ولا يستطيع أحد أن يدعي أن العلم قد أحاط بكل ما في الأشياء من خواص، ومنافع ومضار، وليس بمستبعد على قدرة الخالق الذي جمع في جسم المخلوق الواحد بين القوى المتضادة والعناصر المختلفة ـ أن يجمع بين الداء والدواء[٢].

وأعتقد أنه ظهر من خلال ما سبق أن الحديث صحيح السند، ولا مطعن في أحد من رواته، ولم يُضعفه أحد من أهل الشأن المختصين في علم الحديث، ثم إنه لا مغمز في متنه، ولا يتضمن أي مخالفة لما ثبت عقلاً أو حسّاً، ولا مانع مطلقاً من أن يجمع جناحا الذباب بين الداء والدواء، وقد نقل أكثر من طبيب[٣] ما توصلت إليه آخر الأبحاث العلمية من أن جناح الذباب يحمل مادة مضادة للميكروبات والجراثيم، وحتى لو لم يتوصل الطب لذلك، فإن عدم العلم بالشيء ليس علماً بالعدم.

ومن المهم أن نشير إلى أن ما جاء في الحديث لا يتنافى بحال مع ضرورة الاحتياط من الذباب، أو التحفظ منه، أو نفي كونه ينقل الأمراض، بل النص نفسه

---

(١) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥٠٤ ـ ٥٠٩).

(٢) المصدر السابق (٥٠٩ ـ ٥١٤).

(٣) وانظر نصوص بعض هؤلاء الأطباء في: «مجلة المنار» (٢٩/ ٣٧٢ ـ ٣٧٦)، وفي كتاب يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥١١ ـ ٥١٤)، وكتاب د. محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص١٧٠.

يفيد أن في أحد جناحيه داء، وتلك حقيقة علمية ثابتة، كما توجد نصوص أخرى تأمر بتغطية الآنية، وعدم تركها مكشوفة(١).

كما يلاحظ أيضاً أن الحديث لا يأمر بطرح الذباب في الآنية، وإنما يعالج حالة طارئة ربما تقع ولا حيلة للمرء في دفعها **«إذا وقع الذباب في إناء أحدكم»**؛ أي: رغماً عنكم ولا حيلة في دفعه، كما أن الأمر بالغمس أمر إرشاد لا يأثم تاركه، وليس المرء ملزماً بأن يأكل من هذا الطعام الذي وقع فيه الذباب، أما مسألة التقزز أو القبول فهي قضية تختلف من شخص لآخر، ومن حالة لأخرى، كما هو مشاهد في الواقع(٢).

ونخلص من استعراضنا للنماذج السابقة إلى أنه لم يوجد مثال واحد منها حدث فيه تعارض حقيقي بين ما أخبر به النقل، وما توصل إليه العلم ـ يبرر مسلك البعض في تقديم العلم وتأويل النقل كي يتواءم معه، والمشكلة الحقيقية كانت في عدم فهم النص فهماً صحيحاً، أو التعويل على ما يُظن أنه حقيقة علمية وهو ليس كذلك، مما يثبت أنه يستحيل أن يتعارض نص شرعي ثابت، وفُهم على الوجه الصحيح، مع حقيقة علمية تم إثباتها على وجه القطع واليقين.

وعلى كل من توهم شيئاً خلاف ذلك أن يراجع نفسه؛ ليتأكد **أولاً** من ثبوت النص الشرعي ومن فهمه على الوجه الصحيح، ثم ليتأكد **ثانياً** من أن ما يدعي كونه حقيقة علمية جدير بهذا الوصف، ثم ليتأكد **ثالثاً** من أن هناك تعارضاً حقيقياً بين الأمرين، ولا يمكن إزالته بطريقة من طرق الجمع الخالية من التكلف.

وأعتقد أنه مع تطبيق الأمور الثلاثة المذكورة لن يبقى لنا نموذج صحيح واحد، يمكننا أن نزعم تعارض النقل والعلم فيه، فضلاً عن أن نتعب أنفسنا في محاولة الجمع والتوفيق، أو تقديم أحد الدليلين على الآخر.

---

(١) ومن ذلك قوله ﷺ: **«خمروا الآنية، وأوكوا الأسقية، وأجيفوا الأبواب»** رواه البخاري (٣٣١٦)، ومسلم (٢٠١٢).

(٢) انظر: د. موسى شاهين لاشين «السُّنَّة والتشريع» ص٥٤، ٥٥.

الباب الثالث

قواعد الاستدلال وطرقه

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: موقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة.

الفصل الثاني: مظاهر التجديد في قواعد الاستدلال وطرقه عند الباحثين المحدثين.

تمهيد

تكفل البابان السابقان من هذه الدراسة بتحديد مصادر الاستدلال المعتبرة التي اعتمد عليها الباحثون المحدثون في إثبات مسائل العقيدة، وتقرير صحتها، والدفاع عنها، كما تم استعراض طبيعة العلاقة بين تلك المصادر، وهل يتصور حدوث تعارض بينها أم لا؟ وما المخرج إذا افتُرض وحدث شيء من التعارض؟ وأي المصادر أولى بتقديمه على ما سواه؟

لكن ذلك وحده غير كافٍ ـ في رأيي ـ لإعطاء صورة دقيقة وكاملة تكشف عن منهج الاستدلال العقدي الذي سار عليه الباحثون المحدثون؛ نظراً لأن عملية الاستدلال لا تقتصر فقط على وجود مصدر معتمد تُستنبط منه المسائل، بل لا بد أيضاً من وجود واسطة بين مصدر الاستدلال والمسائل المأخوذة منه، وتتمثل هذه الواسطة في مجموعة القواعد والآليَّات التي يسير عليها المستدِلّ في تعامله مع المصادر.

فالباحث أو المستدِلّ «في أثناء بحثه واستدلاله يستخدم صيغاً معينة، أو صوراً للاستدلال، يصوغ فيها معارفه وأفكاره التي أخذها من طريق النقل أو طريق العقل؛ كي يثبت بها دعواه، أو يدفع بها هجوم خصمه، أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة هذا الخصم، أو نحو ذلك من الأغراض»[(١)].

وتتكوَّن أي عملية استدلالية من شقين أساسيين؛ وهما: المادة، والصورة، والمراد بمادة الاستدلال: المصادر والمعارف التي تُستخدم في بنائه، وأما الصورة

(١) د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٧٣.

فهي الصيغ والقوالب التي تُعرض من خلالها تلك الأفكار والمعارف(١)، ولا شك أن صحة الاستدلال أو فساده تعتمد على المادة والصورة معاً، كما أن فساده قد ينشأ عن خلل في المادة أو في الصورة أو فيهما معاً، وقد أشار إلى هذا الأمر عدد من المتقدمين مثل الإيجي الذي ذكر أن «لكل ترتيب مادة وصورة، فتكون صحته بصحة المادة والصورة معاً، وفساده بفسادهما أو فساد إحداهما»(٢).

كما نَبَّه ابن تيمية إلى أن النظر إذا كان في دليل هادٍ - كالقرآن - وسلم من معارضات الشيطان؛ تضمن ذلك النظر العلم والهدى؛ ولهذا أُمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة، وإذا كان النظر في دليل مضل، والناظر يعتقد صحته بأن تكون مقدمتاه أو إحداهما متضمنة للباطل، أو تكون المقدمات صحيحة لكن التأليف غير مستقيم؛ فإنه يصير في القلب بذلك اعتقاد فاسد(٣)، ويفهم من كلام ابن تيمية أن تحقيق الغاية من الاستدلال - وهي تحصيل العلم والهدى - تتوقف على وجود دليل هادٍ صحيح من جهة، ثم صياغة أسلوب الاستدلال المعتمد على هذا الدليل بطريقة سليمة من جهة أخرى.

لكن مع الإقرار باحتياج الدليل إلى المادة والصورة معاً، وتوقف صحته أو فساده عليهما، يبقى تساؤل مهم وهو: هل العبرة، وتحقيق المطلوب من إقامة الدليل وإفادة اليقين راجع في المقام الأول إلى المادة أم إلى الصورة؟ وأي الجزأين أولى بالاهتمام؟ أو بعبارة أخرى: أيهما الثابت وغير القابل للتغير؟ وأيهما الممكن تطوره وتغيره باختلاف الظروف والأحوال، وتجدد العلوم والمعارف؟

وقد اختلفت مواقف المتقدمين في الإجابة عن هذا السؤال، فوجدنا منهم من غلا في التمسك بصور أو قواعد معينة للاستدلال، ولم يجوِّز الخروج عنها بحال، ولو قيد أنملة، بل ربما أوصلها إلى مرتبة العقيدة التي لا يصح الاختلاف حولها، ومن هؤلاء الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) والذي كان له - كما يشير ابن خلدون - دور بالغ

---

(١) انظر: الإيجي «المواقف» ص٢٢، ٢٣، ود. مختار عطا الله «مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين» ص٢٠ - ٢٨، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٥م)، وعبد الله نور الله «طرق الاستدلال على المسائل الإلهية بين المعتزلة والماتريدية» ص٢٠٤، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٧م).

(٢) الإيجي «المواقف» ص٢٢.

(٣) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٤/٣٦).

الأهمية في تهذيب طريقة الأشاعرة ومنهجهم في الاستدلال؛ حيث «وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»(١).

وعلى نفس المنوال اعتبر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد من قبيل المخالفة لقواعد الإسلام(٢)، كما حُكي عن جعفر بن حرب من أئمة المعتزلة أنه صنف كتاباً في تكفير النظام؛ لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ(٣).

ولا شك أن ذلك كله من الغلو والتعصب، وإلزام ما لم يأتِ دليل شرعي ولا حجة عقلية على إلزامه، فضلاً عن أن فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ قد أصبحت مجرد نظريات تاريخية، وقد توصل العلم حديثاً إلى تفتيت الذرة وتفجيرها.

وعلى الطرف المقابل انتقد آخرون الرأي السابق وأصحابه، وذهبوا إلى أن المادة هي الحاكمة ليقينية الدليل، وليس صياغتها في نمط أو صورة استدلالية معينة، وأن العبرة بمضمون الدليل دون التقيد بصورته وكيفية ترتيبه، وممن قال بذلك ابن الوزير اليمني(٤).

كما أكد ابن تيمية على أن العبرة بحقيقة الدليل لا بشكله، وضرب مثلاً على ذلك بقول المناطقة: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فهذا القياس في رأيه يمكن صياغته بطريقة أخرى، كقولنا: طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار، والحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هي اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معناه(٥).

وأما الباحثون المحدثون، فصحيح أن منهم من تابع الطرق الكلامية في

(١) ابن خلدون «مقدمة ابن خلدون» ص٤٢٩.
(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٣١.
(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٤٨.
(٤) انظر: ابن الوزير اليمني «ترجيح أساليب القرآن» ص٤٢، ٤٣.
(٥) انظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص٢٥٢، وانظر أيضاً: إبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٤٣.

الاستدلال، وبالغ في الإعلاء من شأنها، حتى إن الشيخ **مصطفى صبري** ذهب إلى أن «وجود الله لا يمكن إثباته ما لم يبطل التسلسل»[١]، لكن مع ذلك فالملاحظ أن الأكثرية الغالبة منهم قد انتقدوا فكرة التقيد بطرائق معينة في الاستدلال لا بد من سلوكها للوصول إلى المدلول المعين ـ وسوف نذكر ذلك تفصيلاً فيما بعد ـ ونكتفي الآن بالإشارة إلى نص للشيخ محمد عبده يهاجم فيه المقلدين والجامدين ممن قالوا: إنه لا بد من اتباع مذهب خاص في العقيدة، «ولم يكفهم الإلزام باتباع مذهب خاص في نفس المعتقد، بل ذهب بعضهم إلى أنه لا بد من الأخذ بدلائل خاصة للوصول إلى ذلك المعتقد، فيكون التقليد في الدليل كالتقليد في المدلول»[٢].

ومن الواضح أن تبني الباحثين المحدثين لهذا الرأي قد أعفاهم من قيد الالتزام والسير الكامل على خطى السابقين ومسالكهم، وطرقهم في الاستدلال، وهو قيد ثقيل يقضي على أية محاولة للتجديد، أو البحث عن أساليب وبراهين جديدة، لتثبيت أصول الاعتقاد وتقديمها لأبناء العصر الحديث، بيد أنهم مع ذلك وجدوا أنفسهم بإزاء **إشكالين مهمين**، يتعين عليهم تحديد الموقف المناسب للتعامل معهما:

الأول: أن المتكلمين القدامى كان لهم تصور معين لقواعد الاستدلال، وهو تصور مستقى من طبيعة المعرفة والثقافة المتاحة في عصرهم لغوياً، وفكرياً، ومنطقياً، وغير ذلك، وقد استمر هذا التصور متبوعاً وشائعاً لقرون طويلة؛ مما أدى إلى حدوث نوع من الخلط لدى البعض بين قواعد الاستدلال، وأصول العقائد ومسائلها، وتم إدخال عدد من تلك القواعد ضمن مسائل العقيدة، وصار هناك نوع من التلازم بين المسألة المعينة، وقاعدة الاستدلال التي تم استخدامها للوصول إليها.

فوجود الله مثلاً قضية فطرية بدهية ليست محل نزاع أو نقاش، لكن الاعتماد على دليل الحدوث أو فكرة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ في البرهنة عليها مسألة أخرى محل نظر وتعقب وإشكال، وقد تعالت أصوات الكثيرين منتقدة هذا المسلك الخطير، والذي يدرج مسالك وصوراً استدلالية، أقصى ما يقال فيها: إنها نتاج إعمال العقل والفكر ضمن مسائل العقيدة الواجب الإذعان لها، والتصديق التام بها.

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٣٦).

(٢) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٢٤، ١٢٥.

وأمام وضع كهذا كان على الباحثين المحدثين بيان وجهة نظرهم تجاه طرق الاستدلال الكلامية التي سادت قروناً طويلة، وهل يقبلونها جملة، أم يرفضونها جملة، أم يميزون بين ما يصلح وما لا يصلح؟ وعلى أي أساس تتم عملية التمييز بين ما يأخذون وما يتركون؟

الثاني: أن ظروف العصر، وطبيعة التطور المعرفي والعلمي الذي حدث فيه، وأثَّر على عقلية أبنائه ـ أوجبت على الباحثين المحدثين الإتيان بقواعد وطرق جديدة في الاستدلال تتناسب مع العصر، وتصلح لمخاطبة وإقناع من يعيشون فيه، ويتأثرون بثقافته ومجمل ظروفه وأحواله.

وسوف نحاول في هذا الباب أن ننظر في كيفية تعامل الباحثين المحدثين مع هذين الإشكالين من خلال تتبع موقفهم من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة، وتحديد رأيهم تجاهها قبولاً أو رفضاً، ثم نسعى بعد ذلك لرصد مظاهر التجديد التي أتوا بها.

الفصل الأول

موقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة

من المعروف أن علم الكلام قد استقر عبر مسيرته الطويلة على مجموعة من قواعد الاستدلال وطرقه، رأى فيها الأسلوب الأمثل لصياغة براهينه وحججه، وإقناع المتشكك أو الرد على المخالف، وهذه القواعد تم تشكيلها بالاستعانة والاقتباس من علوم متعددة؛ منها ما كان إسلامياً خالصاً وأصيلاً، كأصول الفقه مثلاً، ومنها ما كان وافداً وأجنبياً؛ كالمنطق والفلسفة الإغريقية.

ومع مرور الوقت أصبحت تلك القواعد جزءاً لا يتجزأ من علم الكلام؛ بحيث إذا أطلق اسم هذا العلم انصرف الذهن إليه جملة بكل أجزائه، ومنها القواعد، أو أساليب الاستدلال التي اعتمد عليها المتكلمون باختلاف مدارسهم، واتجاهاتهم الفكرية.

ولما كانت قواعد الاستدلال تمثل ركناً جوهرياً من أركان علم الكلام، فإن كل من يريد التصدي للحكم عليه إيجاباً أو سلباً، ومدحاً أو قدحاً؛ لا بد أن يتطرق إلى تلك القواعد في جملة ما يعنى به من جوانب التقييم، وأي حكم يصدره على علم الكلام ينسحب بصورة أو بأخرى على القواعد المستخدمة فيه؛ ومن ثم كان من

الضروري ـ ونحن بصدد عرض موقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية ـ أن نبدأ أولاً بعرض رأيهم في علم الكلام ككل؛ لما يمثله ذلك من مؤشر واضح على موقفهم من قواعد الاستدلال التي سلكها المصنفون في هذا العلم.

أولاً: موقفهم من علم الكلام إجمالاً:

لم يختلف موقف الباحثين المحدثين من علم الكلام اختلافاً جوهريّاً عن موقف العلماء المتقدمين منه، وبقيت حالة النزاع والخلاف حول مشروعية هذا العلم، ومكانته، وحكم الاشتغال به كما كان عليه الحال من قبل.

فهناك من المتقدمين من رفع شأن علم الكلام إلى أقصى غاية، وأشاد به أعظم إشادة، وجعله أشرف العلوم قدراً، وأجلها منزلة، وأعظمها مكانة، وذهب إلى أن تعلمه دائر ما بين فرض العين وفرض الكفاية، ولا يمكن لعقيدة المسلمين أن تحفظ، ولا لدينهم أن يصان إلا بقيام أرباب هذا العلم بواجب الدفاع المنوط بهم، والرد على شبه الخصوم، كما أن سائر العلوم والمعارف الشرعية متوقفة على هذا العلم، فما لم يثبت وجود الله وإرساله للرسل، لم يثبت شيء من العلوم الشرعية، ويمكن الوقوف على نماذج من هذه الآراء[1] في مقدمات المصنفات الكلامية، وكتابات أصحابها الأخرى، كما ألف البعض رسائل مستقلة للدفاع عن هذا العلم، ومن أشهرها رسالة أبي الحسن الأشعري «استحسان الخوض في علم الكلام».

وعلى الجانب الآخر تعالت الأصوات الرافضة لعلم الكلام، والمحرمة لدراسته، والمنتقدة بشدة لأسلوبه في عرض قضايا العقيدة، وطريقته في الاستدلال والموضوعات التي خاض فيها، والاختلافات والمناقشات العقيمة التي دارت بين مذاهبه واتجاهاته المختلفة، وتأثير ذلك كله على مسيرة الفكر الإسلامي، وصفاء العقيدة ونقائها في نفوس المسلمين.

وهناك أقوال كثيرة في هذا المعنى[2] لأئمة كبار من أمثال: أبي حنيفة،

---

(١) انظر طرفاً من تلك الأقوال عند: الجاحظ «الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد» (٢/ ٣٢٩)، والرازي «مفاتيح الغيب» (١/ ٣٠٧)، والآمدي «غاية المرام» ص٤، والتفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١٢، و«شرح المقاصد» (١/ ١٧٤، ١٧٥)، ود. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٧٩ ـ ٨٦، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٣٥ ـ ٤٨.

(٢) وانظر على سبيل المثال: الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ٩٤ ـ ٩٨)، وكتابه «إلجام العوام =

والشافعي، وأحمد، وأبي يوسف القاضي، وابن سريج، والبربهاري، والبغوي، وأبي إسماعيل الأنصاري الهروي، وابن عبد البر، وابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم، وابن الوزير اليمني، وابن أبي العز الحنفي، كما انتقده نفر من الفلاسفة والصوفية؛ كابن رشد، وابن عربي، وأبي حامد الغزالي في أواخر عمره، وظهرت مؤلفات كاملة في ذم علم الكلام والهجوم عليه[1].

ولا يعنينا الآن أن نفصِّل أدلة الفريقين، أو أن نبين الرأي الراجح من المرجوح، وإنما قصدنا من تلك الإشارة الموجزة لمواقف المتقدمين التدليل على أن حالة الاستقطاب الحادة والانقسام الفكري حول علم الكلام بقيت كما هي عند الباحثين المحدثين، والذين انقسموا إلى **فريقين متباينين** في الرأي:

الفريق الأول:

من أعلوا من شأن علم الكلام، وبالغوا في الثناء عليه، والدفاع عنه أمام خصومه ومهاجميه، كما استفاضوا في بيان ضرورة هذا العلم لحماية العقيدة والذود عن حياضها، وأكدوا أن الحاجة إليه في عصرنا هذا لا تقل عما كان عليه الأمر من قبل، ويندرج تحت هذا الفريق أفراد من الاتجاه الكلامي، والاتجاه الصوفي، وبعض أساتذة الجامعات المشتغلين بدراسة الفلسفة الإسلامية.

١ ـ وبطبيعة الحال يأتي **أصحاب الاتجاه الكلامي** في مقدمة المؤيدين لعلم الكلام والمدافعين عنه؛ حيث نجد المصنفين منهم على طريقة المتون والحواشي؛ كالشيخ عليش[2]، وإبراهيم البيجوري[3] يعتبرون علم الكلام أشرف العلوم وأجلها قدراً؛

= عن علم الكلام»، وابن الوزير اليمني «إيثار الحق على الخلق» ص٢٠، ٢١، وكتاب السيوطي «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، ود. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص٢٦٠، ٢٦١، ٢٨٨، ٢٩١، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٧٤)، ود. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٧٩ ـ ٨٦، ود. عبد القادر صوفي «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (٢/ ٢٢٧ ـ ٢٣٥)، ود. رزق الحجر «ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي» ص١١٧ ـ ١٤٢، ود. محمد عبد الله الشرقاوي «الأسباب والمسببات، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي» ص٩.

(١) ومنها: «ذم الكلام» للهروي، و«ذم الكلام» لأبي الفضل المقرئ، و«تحريم النظر في كتب الكلام» لابن قدامة المقدسي، و«صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» للسيوطي، وغيرها.

(٢) انظر: الشيخ عليش «الفتوحات الإلهية الوهبية شرح على المنظومة المقرية» ص٣٥ ـ ٤٢.

(٣) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص٢٠.

نظراً لتعلقه بذات الله تعالى، وذات رسوله ﷺ، وما يتبع ذلك من مسائل، والمتعلِّق - بكسر اللام - يشرف بشرف المتعلَّق - بفتح اللام - ثم هو أصل العلوم الدينية، وكل ما عداه فرع له، وحكم الشارع فيه الوجوب العيني على كل مكلَّف من ذكر أو أنثى.

كما يرد الشيخ عليش بشدة على من قالوا بحرمة النظر في علم الكلام؛ لأن هذا التحريم - في رأيه - مصادم للكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمة، ويلزم عنه نسخ الأوامر الموجبة للنظر في الكتاب والسُّنَّة، وعلماء الكلام لم يزيدوا شيئاً على نهج القرآن في حكاية الأقوال الفاسدة وشبهها، ثم ذكر البراهين القطعية لإبطالها، وقصارى ما أضافوه؛ هو إحداث مصطلحات لضبط العلم تناسب أهل أزمنتهم، ولا حجر في مثل ذلك الصنيع[(١)].

ويعتبر مصطفى صبري من أبرز من عنوا بالدفاع عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام وتعظيم مكانته، وضرورة التعويل على الأدلة العقلية المنطقية كمصدر معتبر في إثبات مسائل الاعتقاد، والرد على من نادوا بالعدول عنها بالكلية، وتفضيل الأدلة العلمية التجريبية عليها، وقد صرح بأن من أهم الأغراض التي سعى إليها مِنْ وراء تأليف كتابه الضخم «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» تفنيد مزاعم خصوم العقل والمنطق[(٢)].

بل نجده يقول بالنص الصريح في تحديد المقاصد من كتابه: «خلاصة المقصود من هذا الكتاب إحياء علم أصول الدين الذي نعاه الناعون في مصر باسم علم الكلام، إحياؤه بتدريس من لم يَدْرسه، أو تفهيم من لم يفهمه من الدارسين، منحصراً في مسائل منه تشتد الحاجة في هذا العصر إليها، وإلى تفهيم من لم يفهمها بأسلوب مزيج من الفلسفة القديمة والحديثة، وطريقة تخضع لها العقليات المستعارة من الغرب»[(٣)].

وهو لا يَدَّخِر وسعاً في بيان فضل علم الكلام، والتحذير من مهاجمته أو الدعوة للعدول عنه، فهذا العلم في رأيه لا يعادله علم آخر من العلوم الإسلامية؛ إذ هو أشرف العلوم وأجلها؛ نظراً لكونه أساس الأحكام الشرعية،

---

(١) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص١٨.

(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٨٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٦٥).

ورئيس العلوم الدينية[١].

ومسالك المتكلمين ـ في رأيه ـ لا سيما الأشاعرة والماتريدية أقوم وأكثر خدمة للإسلام من مسالك من عارضهم؛ كابن رشد، وابن تيمية، وابن القيم[٢]، والقول بتحريم علم الكلام لاختلاطه بالفلسفة اليونانية قول باطل وغير صحيح، بل هو عيب يجب تنزيه الإسلام عنه، كيف والإسلام دين العقل؟! وليس كالمسيحية التي حاولت إبعاد العقل والمعقولات عن ساحة عقائدها، وليس على المتكلم من لوم في الاستشهاد بمقالات فلسفية، إذا ذكرها استظهاراً لدينه أو مذهبه، أو حكاها للرد عليها أو تفنيدها[٣].

ثم ينتهي إلى رأي غاية في المبالغة، يتهم فيه منتقدي علم الكلام من معاصريه بشدة، فيقول: «والتكلم ضد علم الكلام، إن كان سلامة صدر في الماضي، أو غفلة عن المستقبل، فهو اليوم بعد ظهور أعداء جدد يهاجمون الأدلة العقلية، ويسعون لهدم أسس الدين من وراء هدم علم الكلام ـ جناية أو جهالة»[٤].

وعلى نفس النهج يبدي محمد زاهد الكوثري إعجابه الشديد بالمتكلمين، وعلماء أصول الدين؛ نظراً لما لهذه الطائفة من سعي مشكور في دفع الشبه، وحراسة المعتقد في جميع أدوار التاريخ[٥]، وحتى خوض من خاض منهم في دقائق النظر والمسائل الصعبة، إنما كان للتمرن على الإجادة في البحث، والبراعة في إلزام الخصوم، والذب عن العقيدة الصحيحة[٦]، وفي كلام علماء الكلام المتقدمين من الفوائد والتحقيقات ما يجب أن يسترشد به القائمون بالدفاع عن الدين في كل عصر[٧].

وبينما يستفيض في مدح أئمة المتكلمين المشاهير، ويعد فخر الدين الرازي،

---

(١) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٤).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٢٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٠٤، ٢٠٥).

(٤) المصدر السابق (١/ ٢٠٢).

(٥) انظر: الكوثري، مقدمة تحقيق كتاب «التبصير في الدين للإسفراييني» ص٣.

(٦) انظر: الكوثري «التعليق على تبيين كذب المفتري لابن عساكر» ص٩٣، و«المقالات» ص٥١٤، ٥١٥، و«التعليق على المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله لابن ميمون» ص٢١.

(٧) انظر: الكوثري «التعليق على تبيين كذب المفتري لابن عساكر» ص٢٠.

وسعد الدين التفتازاني، والشريف الجرجاني من كبار أئمة أصول الدين الذين يُفزع إليهم في حل المشكلات في أصول الديانة[١]، فهو ينتقد المحدِّثين، وأئمة الاتجاه السلفي ممن أعرضوا عن علم الكلام، ثم خاضوا في مسائل العقيدة دون إجادة كافية[٢]، ويرى عدم جواز الاعتماد على آرائهم في قضايا التوحيد وأصول الدين، وإنما يكون التعويل في هذا الباب على أهل الفن العالمين به دون سواهم.

ولذا يقول: «جزى الله علماء أصول الدين خيراً؛ فإن لهم فضلاً جسيماً في صيانة عقائد المسلمين بأدلة ناهضة مدى القرون أمام كل فرقة زائفة، وإنما يكون التعويل في كل علم على أئمته دون من سواهم؛ لأن من يكون إماماً في علم كثيراً ما يكون بمنزلة العامي في علم آخر، فإذن لا يعول في العقائد إلا على أئمة أصول الدين، لا على الرواة البعيدين عن النظر، وكم بينهم من يُرثى لمداركه؛ حيث يقل عقله عن عقول الأطفال، وإن بلغ في السن مبلغ الرجال»[٣].

٢ ـ وأما **الاتجاه الصوفي** فقد اختلفت مواقف المنتمين إليه تجاه علم الكلام ما بين مؤيد ومعارض، ومن المؤيدين نجد عبد ربه سليمان يشن هجوماً شديداً وقاسياً على دعاة أنصار السُّنَّة؛ كالشيخ حامد الفقي، وعبد الرحمٰن الوكيل وغيرهم؛ لانتقادهم علم الكلام والمتكلمين، لأن هذا العلم في رأيه هو أساس العلوم والهداية، ومناط التكليف والشرائع، والموصل بالعقول لمعرفة صفات الرب، وقد اتفق على وجوب دراسته؛ صوناً للعقائد من طعن الطاعنين، وشبه المبطلين، والمتكلمون الذين دونوا هذا الفن أئمة نجباء، أفضال عظماء منتقون، وفقهم الله لحراسة دينه، وحفظ أصوله وفروعه، ودفع الشبه عنه.

وهو يورد تبريراً في غاية الغرابة والتكلف لظاهرة الاختلاف الشديد بين المتكلمين، ويتلخص في أن الله جعل الطرق الموصلة إلى معرفته متعددة، وذات مسالك متنوعة في النظر والفهم، وجعل التوحيد على مراتب ودرجات بحسب أفهام العباد، وتوافقاً مع هذه الحقيقة فقد نوَّع سبحانه من غرائز من حفظ بهم دينه من المتكلمين وعلماء التوحيد؛ فمنهم من أجمل واختصر، ومنهم من فصَّل وتوسع ومزج الفلسفة بالكلام، حتى أضحى علم الكلام مورداً عذباً لكل طالب، على

---

(١) انظر: الكوثري «المقالات» ص٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر: الكوثري «التعليق على الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة» ص٢، ٢٠، ٦٥.

(٣) انظر: الكوثري، مقدمة تحقيق «السيف الصقيل للسبكي» ص٦.

اختلاف درجته، ومرتبته في العلم[١].

٣ ـ ومن **أساتذة الجامعات** الذين أيدوا علم الكلام د. علي سامي النشار، والذي لا يخفى إعجابه الشديد بعلم الكلام، كواحد من أهم فروع الإبداع الفلسفي التي توصل إليها العقل المسلم، وإذا ما قورن هذا العلم بإنتاج الفلاسفة الإسلاميين المشائين، والمتأثرين بالفلسفة اليونانية؛ يتبين جليّاً أنه يمثل «النتاج الخالص للمسلمين، وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي، وقد كان بالبعض منه نزوات حيوية، والبعض منه ثورات حيوية، ثم تكوَّن البنيان نهائيّاً، وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم»[٢].

ومع إقراره بوجود بعض التأثر بأفكار جزئية مأخوذة من الفكر الوافد، إلا أنه يرى أن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس الهجري إسلاميّاً بحتاً، ثم شابه بعد ذلك ما شابه من عناصر فلسفية، وأما خوض المتكلمين في مسائل ميتافيزيقية ـ وهو ما يتعارض مع المبدأ العام الذي ينادي به الإسلام ـ فيبرره الدكتور النشار بضغط الحاجات المُلِحة، والأخطار التي كانت تتهدد المجتمع المسلم، وأيّاً كان الحال فيكفي أنه ظهر «في نطاق علم الكلام المذاهب الفلسفية الكبرى، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون، واكتشاف القوانين الوجودية، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود، والحركة، والعلة يخالف اليونان، ويسبقون به مفكري أوروبا المحدثين وفلاسفتها»[٣].

الفريق الثاني:

من عارضوا علم الكلام وانتقدوا طريقته ومنهجه، وشككوا في جدواه وصلاحيته لتثبيت العقيدة في النفوس، ولا سيما في العصر الحديث الذي جدت فيه الكثير من الشبه والمذاهب، ولم يعد الأسلوب الذي كان صالحاً لمخاطبة المتقدمين كافياً لإقناع أبناء هذا العصر، وقد تفاوتت مواقف هذا الفريق ما بين الإقرار بفائدة علم الكلام وجدواه، مع انتقاد المتكلمين في المنهج أو الأسلوب أو الآراء، وما بين الرفض التام له، والدعوة لتنحيته والعدول عنه بالكلية، وثمة نماذج عديدة تعبر عن كلا التوجهين.

---

(١) انظر: عبد ربه سليمان «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» (٢/ ١٤١ ـ ١٥٠).
(٢) انظر: د. علي سامي النشار «نشأة الفكر» (١/ ٥٤).
(٣) المصدر السابق (١/ ٥٤).

١ ـ فمن **الاتجاه العقلي**، يتخذ الشيخ **محمد عبده** موقفاً وسطاً من علم الكلام؛ فهو لا يرفضه في ذاته، أو يدعو إلى إلغائه، بل على العكس نراه في شبابه المبكر يكتب مقالاً في جريدة الأهرام تحت عنوان «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»[1] ينتقد فيه بشدة من ذهب إلى منع دراسة مثل هذا العلم وما أشبهه من العلوم العقلية كالمنطق، مع أن «العلوم الكلامية إنما هي أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية، حتى يحق لممارس تلك العلوم أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين، ويردع المنكرين على وجه لا يكون فيه إثبات الشيء بنفسه، ولا تنزيل العقل عن درجته في إدراكه وحسه»[2].

ومن العجيب في رأيه أن ينكر مشروعيتها أحد، وهي مما يُقرأ في سائر جوامع المسلمين، وقد قال الأكابر من المحققين: إن تعلمها من فروض الأعيان، وحتى مع المنازعة في ذلك، فقد «أطبق جميع العلماء على أنها من فروض الكفاية، خصوصاً في مثل هذه الأزمان التي قد وقع فيها اختلاط الناس من سائر الأديان»[3].

وعلى المستوى العملي اشتغل محمد عبده بدراسة علم الكلام وتدريسه، وله مصنفات مستقلة ناقش فيها أدق قضايا علم الكلام والفلسفة؛ منها صغير الحجم كـ«رسالة الواردات» و«رسالة العقيدة المحمدية»، ومنها كبير الحجم مثل: حاشيته على «شرح العقائد العضدية» لجلال الدين الدواني، إضافة لمصنفه المعروف «رسالة التوحيد»، وقد بدأها باستعراض تاريخي لمسيرة علم الكلام والمراحل المختلفة التي مر بها[4].

ولكن مع هذا الإقرار النظري بمشروعية علم الكلام، وجواز الاشتغال به، والإسهام الفعلي في التأليف حوله، فإن لمحمد عبده انتقادات غير قليلة وجهها للمتكلمين؛ نظراً لما آلت إليه أحوال كتب علم الكلام عند المتأخرين، وتدور هذه الانتقادات في الغالب؛ إما حول طريقة التأليف وقواعد الاستدلال التي سارت عليها تلك الكتب، وإما حول الموضوعات والقضايا التي عالجتها.

---

(١) وقد نشره في العدد (٣٦) من الأهرام، وانظر نصه كاملاً في: «تاريخ الأستاذ الإمام» لرشيد رضا (٢/ ٣٧ ـ ٤٥).

(٢) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٨).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٠).

(٤) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٧ ـ ٢٢.

وقد صَرَّح في أول «رسالة التوحيد» بأن المختصرات في هذا الفن لا تفي بأغراض طلبة العلم، والمطولات تعلو على أفهامهم، والمتوسطات أُلِّفت لزمان غير زمانهم[1]، كما انتقد خوض المتكلمين في موضوعات مثل: كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وما أشبه ذلك من المسائل التي اختلف فيها النظار، وتفرقت فيها المذاهب، وكلها في رأيه مما لا يجوز الخوض فيه، ومن غير الممكن أن تصل عقول البشر إلى حل قاطع بشأنه[2].

وخلاصة الأمر عنده أن المتتبع لتاريخ علم الكلام أو التوحيد يتبين له «كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية الأمر أيدي المفرقين، حتى خرجوا به عن قصده، وبعدوا به عن حده»[3].

ونفهم من ذلك أن المشكلة عند محمد عبده ليست في علم الكلام ذاته، وإنما في سلوك المتكلمين وأساليبهم في التأليف والنقاش والجدال، وما أحدثته اختلافاتهم من تفريق شأن الأمة، وتبديد جهود أبنائها عن الاشتغال بما هو أولى وأنفع، ولعل هذا يفسر لنا أن محمد عبده لم يتخلَّ عن الكثير من قواعد علم الكلام وطرقه في الاستدلال، حتى في «رسالة التوحيد» التي صرح فيها بنقد المؤلفات الكلامية، والحال الذي وصلت إليه.

وأما **رشيد رضا**، فإن موقفه من علم الكلام يبدو أبعد بمراحل عن موقف أستاذه محمد عبده؛ فقد تلقى تعليمه الأولي ـ كما جرت العادة ـ على المتون الكلامية المختصرة، ولا سيما «متن العقيدة السنوسية»[4]، وبقيت آثار تلك الدراسة على كتاباته في مسائل العقيدة التي سطرها في الأعداد الأولى من «مجلة المنار»[5].

ومع اقترابه أكثر فأكثر من تراث أئمة الفكر السلفي؛ كابن تيمية وابن القيم، واحتكاكه بكثير من ذوي العقلية الحديثة، ومن تلقوا تعليمهم في المدارس المدنية، ويشق عليهم فهم المصنفات الكلامية ـ بدأ موقفه من علم الكلام يتحول جهة النقد

(1) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥.
(2) المصدر السابق ص٤٥.
(3) المصدر السابق ص٢١.
(4) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٧.
(5) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢/٤٥٧ ـ ٤٦٢، ٤٧٥ ـ ٤٧٩، ٥٠٥ ـ ٥٠٨، ٥٢٢ ـ ٥٢٥).

والاستنكار؛ فتبنى القول بأن علم الكلام علم مبتدع، أنكره عند ظهوره أئمة الإسلام كالشافعي وغيره، وهو في أصله ليس من علوم الدين، وإنما احتيج إليه لأجل حماية العقيدة والرد على شبهات الخصوم، وما كان يصلح قديماً للرد على الملاحدة والمبتدعة، لا ينفع في زماننا هذا؛ حيث ظهرت شبهات ومذاهب جديدة لا يجدي معها نفعاً إضاعة الأزمنة في دراسة كتب فنية دقيقة؛ كـ«شرح المواقف»، و«شرح العقائد النسفية» وحواشيهما(١).

ومن أكبر الخطأ والضلال ـ في رأيه ـ أن يُعدل في تلقين المسلمين للعقائد عن آيات القرآن وأحاديث السُّنَّة وأقوال أئمة الصحابة والتابعين إلى الاعتماد على أقوال المتكلمين، وجعلها أصلاً تُردُّ إليه آيات القرآن.

وهو يحكي عن تجربته الشخصية مع دراسة الكتب الكلامية، وما كان يعانيه في محاولة تعليم العوام ما فيها، فيقول: «ولما حضرت دروس السنوسية الصغرى في المدرسة، واعتقدت أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد ما هو مقرر فيها من الصفات العشرين وغيرها، تعبت تعباً شديداً في محاولة إفهام العوام فلسفة السنوسي الأشعري، فتعذر ذلك، حتى كان بعضهم يبكي إذا لم يفهم ما أقرره، ويخشى أن يكون كافراً بعدم فهمها، ثم منَّ الله عليَّ بالعلم بأنه لا يجب على مسلم التقيد بها، وأن فيها خطأ، والناس مغرورون بها، فكتبت لهم عقيدة سهلة الفهم والعبارة، لا يزال يحفظها الكثيرون منهم»(٢).

كذلك يتعجب رشيد رضا من اتخاذ الأزهر لـ«متن العقيدة السنوسية الصغرى» الأساس الأول لتعليم التوحيد، مع اشتمالها على الكثير من النظريات الكلامية غير الشرعية، والتي لا تخلو من أخطاء وصعوبة في الفهم، ثم الأخطر من ذلك أن المتتبع لحال تيارات الفكر والثقافة في العصور الحديثة يعلم «بالاختبار القطعي أنه قد صار من المتعذر صد تيار الكفر والإلحاد الذي نراه يجرف المسلمين من حظيرة الإسلام؛ بتعميم نشر الكتب الأزهرية التعليمية فيهم؛ كـ«السنوسية»، و«الجوهرة»، و«العقائد النسفية والعضدية»... كما أنه يستحيل نشر الإسلام في شعوب الإفرنج بمثل هذه الكتب، والإفرنج اليوم أشد استعداداً لقبول الإسلام الحق من أكثر الشعوب التي تسمى إسلامية؛ أعني: إسلام القرآن والسُّنَّة المحمدية، الذي كان عليه

(١) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (١١/ ٣٧٧ ـ ٣٧٩)، و«مجلة المنار» (٣٣/ ١٢٥، ١٢٦).

(٢) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٧، وانظر أيضاً: «مجلة المنار» (٣٣/ ١٢٥).

الصحابة وجماهير المسلمين»[١].

ولسيد **قطب** موقف شديد الانتقاد والهجوم على علم الكلام والمتكلمين، انتهى به إلى ما يشبه الرفض الكامل لعلم الكلام، والدعوة إلى التخلي عنه بالكلية، والعودة إلى القرآن وحده، والإعراض عما سواه[٢]، وقد بدأ أولاً باستعراض العوامل المختلفة لنشأة هذا العلم؛ كالاتصال بثقافات الشعوب في البلاد المفتوحة، وترجمة الكتب الفلسفية الإغريقية والهندية واشتغال الناس بها، وتوقف حركة الجهاد، واستسلام الكثيرين لحالة من الرخاء والترف المادي والفكري، ثم وقوع أحداث سياسية خطيرة فرقت المسلمين شيعاً وأحزاباً[٣].

وفي ظلِّ هذه العوامل مجتمعة، ومع الافتتان الشديد بالفلسفة الإغريقية على وجه الخصوص، حاول البعض إنشاء فلسفة إسلامية كالفلسفة الإغريقية، وحاولوا أيضاً إنشاء علم الكلام على نسق المباحث اللاهوتية المبنية على منطق أرسطو، وبدلاً من صياغة التصور الإسلامي في قالب مستقل يتناسب مع طبيعته التي تخاطب كافة الملكات البشرية استعاروا القالب الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي، كما استعاروا المصطلحات وبعض التصورات الفلسفية؛ مما أحدث الكثير من التعقيد والجفاف في الأسلوب، والتخبط الكبير الذي شاب صفاء التصور الإسلامي، وأدى إلى أن تبدو «تلك الفلسفة الإسلامية ـ ومعها مباحث علم الكلام ـ غريبة غربة كاملة عن الإسلام، وطبيعته، وحقيقته، ومنهجه، وأسلوبه»[٤].

والحل الوحيد إزاء هذا الوضع المضطرب ـ في رأي سيد قطب ـ يتمثل في طرح كل مباحث الفلسفة الإسلامية ـ قاصداً بذلك ما كان منها تقليداً لفلسفة الإغريق ـ وعلم الكلام، والعودة رأساً إلى القرآن الكريم، وفي هذا المعنى يقول: «أنا على يقين بأن التصور الإسلامي لن يخلص من التشويه والانحراف والمسخ إلا حين نلقي عنه جملة بكل ما أطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية، وبكل مباحث علم الكلام،

(١) رشيد رضا «يسر الإسلام وأصول التشريع العام» ص١٦٢.

(٢) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (١/٥٣)، و«خصائص التصور الإسلامي» ص٩ ـ ١٣، و«مقومات التصور الإسلامي» ص٤٨، ١٩٧، ١٩٨، ود. صلاح الخالدي «في ظلال القران في الميزان» ص٦٥ ـ ٧٣، ومحمد توفيق بركات «سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه» ص١٩٩ ـ ٢١٥.

(٣) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٠، ١١.

(٤) المصدر السابق ص١١.

وبكل ما ثار من الجدل بين الفِرَق الإسلامية المختلفة في شتى العصور أيضاً، ثم نعود إلى القرآن الكريم نستمد منه مباشرة مقومات التصور الإسلامي»(١).

٢ ـ وكما هو متوقع فقد كان أصحاب **الاتجاه السلفي** من أشد الناس نقداً وهجوماً على المتكلمين بفرقهم ومدارسهم المختلفة، وعلى علم الكلام لا سيما في حالته التي آل إليها عند المتأخرين، وطريقتهم الصعبة والمعقدة في التأليف، والتي تحاول نصرة المذهب بأي طريقة كانت.

فالشيخ **حامد الفقي** يصف كتب المتأخرين من المتكلمين بأنها كتب عقيمة «ليس فيها إلا جدل فارغ، وحكاية كلام معقد، يسمونه علم التوحيد»(٢)، ويرى أن كثيراً من أتباع المذاهب الكلامية جنوا على القرآن أعظم جناية، حينما حاولوا تحكيم قواعدهم التي زعموها حقائق ثابتة وبراهين قطعية على آيات القرآن؛ مما انتهى بهم إلى لي أعناق كثير من الآيات، أو عزلها عن وظيفتها العربية من الفهم والإفهام، والدلالة على المعنى الذي أنزلها الله دالة عليه(٣).

ويشير الدكتور **محمد خليل هراس** إلى أن المتكلمين قد انحرفوا عن الجادة في استدلالهم على أول وأهم مسائل علم الكلام؛ وهي مسألة وجود الله «واعتمدوا في استدلالهم على وَهْمٍ كاذب، وربطوا به مصير العقائد الإيمانية كلها؛ مما جعل السلف الصالح المتمسكين بالكتاب والسُّنَّة يذمون الكلام وأهله، ويرمونهم بالفسوق والابتداع، والمروق عن الملة، ومما جعل أعداءهم من الفلاسفة ينتصرون عليهم، ويتمكنون من مقاتلهم، فلا هم للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا، وهكذا يفعل الصديق الجاهل من الأذى والضرر ما لا يفعله العدو العاقل»(٤).

٣ ـ ويندرج أصحاب **الاتجاه العلمي التجريبي** أيضاً في عداد المنتقدين لعلم الكلام والمتشككين في جدواه وفائدته للمسلم في العصر الحديث، الذي أحدث الكثير من التغيير على عقلية أبنائه، وطريقة تفكيرهم؛ والسبيل لإقناعهم؛ ومن ثَمَّ نجد **طنطاوي جوهري** يذهب إلى أن «علم التوحيد بصورته في البلاد الإسلامية مبعد

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٢.

(٢) محمد حامد الفقي «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها» ص٥٠.

(٣) انظر: محمد حامد الفقي «نور من القرآن» ص١٣.

(٤) د. محمد خليل هراس «شرح النونية» (٢/ ٢٧)، وانظر أيضاً: (١/ ١٦٨، ١٧٠) (٢/ ٢١٦).

عن الحقائق إلا قليلاً؛ أخذ ورد، والقرآن في ناحية، والناس في ناحية»[١].

وإنما نشأ علم الكلام ـ في رأيه ـ لظروف وملابسات معينة، وكان بمثابة سلاح يدفع به أئمة الدين عن العقائد؛ خوفاً عليها من المذاهب المنحرفة، ولم يكن مقصوداً لهم بذاته، وعليه فمن «استعمل ذلك السلاح الآن، فهو غِرٌّ يقاتل في غير عدو، كيف وقد ظهر عدو آخر للعقائد في هذه الأيام؟ فيجب على العلماء الآن أن يبذلوا جهدهم للنظر في كلام الماديين الأوروباويين وجميع المخالفين ليردوا عليهم؛ فإن اللغات منتشرة بين الأمم والأفكار تنتقل، وجميع ذوي الضعف في الدين تؤثر عليهم كل فكرة يسمعونها، أما المذاهب البائدة فالكلام فيها عبث[٢]، ولا بد من السير على منهج جديد في عرض مسائل التوحيد، يركز على عجائب الطبيعة، واكتشافات العلم التجريبي باعتبارها مدخلاً لترسيخ الإيمان في القلوب[٣].

والإسلام ـ عند فريد وجدي ـ بطبيعته وخصائصه وسهولة عقائده واشتمال القرآن عليها بوضوح وتفصيل لا يحتاج أصلاً إلى وجود علم الكلام، وإذا «كان في الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام، فهو الإسلام»[٤]، ومن أشد عيوب الطريقة الكلامية في عرض العقائد أنها تقوم على التوسع في إيراد الشبه والشكوك والرد عليها؛ فتكون بذلك قد فتحت الباب واسعاً لكل متكلم ولكل صاحب مقالة؛ مما يترتب عليه أن تكثر «المذاهب والأقاويل والشروح، وينتهي الحال لكثرة الخلافات باسم الدين، بل باسم الإسلام، فتروج سُنَّة الكلام والثرثرة، وتضعف سُنَّة العمل؛ لأنهما ضدان لا يجتمعان، فيستحيل الدين إلى كلام في كلام، وما بليت أمة بالكلام وتركت العمل إلا انحلت قواها، وتحللت عناصرها، وتراخت أواخيها[٥]، وصارت طعمة لغيرها»[٦].

---

(١) طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (٤/ ١٧٠)، وانظر أيضاً: (١١/ ١٣٨، ١٣٩).

(٢) طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق ص١٨٦.

(٤) من مقال لفريد وجدي في «مجلة الأزهر» الجزء التاسع من المجلد التاسع عشر، نقلاً عن مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٥٧).

(٥) والأواخي: جمع آخية، وهي مثل عروة تشد إليها الدابة، وهي أيضاً: الحرمة والذمة، انظر: «مختار الصحاح» ص٨، مادة (أخا).

(٦) محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» ص٦٢٩، ٦٣٠.

٤ ـ كذلك من المهاجمين بشدة لعلم الكلام بعض أصحاب **الاتجاه الصوفي**؛ مثل: طه عبد الباقي سرور[١]، والدكتور عبد الحليم محمود، ويأتي انتقاد هذا الفريق لعلم الكلام كجزء من منهجهم الفكري العام المحبذ لطريقة التصوف الذوقية، والرافض للتعويل على العقل فيما يتعلق بالله سبحانه وعالم الغيبيات؛ ومن ثَمَّ يرى د. عبد الحليم محمود أن علم الكلام مختلف مضطرب، يحارب رجاله بعضهم البعض، ويكفر بعضهم البعض[٢].

والمتكلمون في حقيقة الأمر إنما يعبرون عن نزعة بشرية تحاول أن تقحم نفسها في الحقائق التي جاء بها الوحي؛ مما جعلها محل شك وذم لدى كثير من الأئمة الكبار، لكن من المؤسف «أن يقام على أساس هذه النزعة تراث ضخم يسميه البشريون علم الكلام الإسلامي، أو علم التوحيد الإسلامي، وما هو من التوحيد في شيء، وإنه لمن المحزن أن يضيع صوت الأئمة الأجلاء: الشافعي، ومالك، وابن حنبل، وسفيان في وسط الجري وراء الأفكار البشرية»[٣].

ومن أوجه نقد علم الكلام أيضاً ابتعاده على مر الزمن عن القرآن ومنهجه السهل الواضح، وتأثره بالتيار العقلي اليوناني؛ مما جعله أشبه ما يكون بنوع من الفلسفة العقلية التي ترتطم بكل ما يعترض الفلسفة من عقبات، وكان سبباً في إثارة الكثير من المشاكل بين المسلمين؛ فتفرقوا إلى أحزاب وشيع متنافرين[٤].

وانطبع ذلك بدوره على كتب علم الكلام، والتي ألفت في الأصل للدفاع عن العقيدة والإسلام، ولكن الناظر فيها يجد أنها تحولت ـ كما يقول د. عبد الحليم محمود ـ إلى «جدال لا ينتهي بين الذين يبحثون فيه ـ أي: الإسلام ـ بالزيغ وابتغاء الفتنة، والجدال فيها يبدأ ويعاد ولا ينتهي، ثم هي تصور ـ على الخصوص ـ للمستوى الثقافي للعصور الوسطى، ولا تمت بصلة إلى الأبحاث الحديثة، ومن الطبيعي أن تكون كذلك؛ لأنها أُلِّفت في العصور الماضية، وما ألف منها حديثاً أُلِّف على نمطها؛ اتباعاً للآباء والأجداد، وبغضاً للخروج عن المألوف»[٥].

---

(١) انظر: طه عبد الباقي سرور «الشعراني والتصوف الإسلامي» ص١٣١ ـ ١٣٣.
(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود «الفتاوى» (٢/ ٣٥٤).
(٣) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٥٥.
(٤) المصدر السابق ص١١٤، ١١٥.
(٥) د. عبد الحليم محمود «أوروبا والإسلام» ص٤٥، ٤٦.

٥ ـ وعلى الرغم من الاهتمام الواضح الذي أولاه **أساتذة الجامعات** المشتغلون بالفلسفة الإسلامية لعلم الكلام؛ بحكم كونه فرعاً من فروع دراستهم، وإسهام أكثريتهم في التأليف حوله بدراسة بعض مذاهبه، أو شخصياته، أو تحقيق شيء من مخطوطاته، وعلى الرغم من إبداء بعضهم الإعجاب بعدد من الشخصيات أو الاتجاهات الكلامية، فإنهم مع ذلك لم يتوانوا عن توجيه النقد في أحيان كثيرة للمنهج الكلامي وطريقته في الاستدلال، وإغراق المتكلمين في الجدل، وصعوبة الأسلوب الذي سارت عليه مصنفاتهم.

فالدكتور **إبراهيم مدكور** يرى أن المتكلمين، وإن حاولوا تنويع أدلتهم والإكثار منها، فإنهم «لم يَسْلَمُوا من التقليد الأعمى، ولم تعتمد براهينهم دائماً على مقدمات يقينية ضرورية»[١].

ويدعو الدكتور **محمد يوسف موسى** إلى إعادة النظر في كتب علم الكلام؛ لينفي عنها ما دخلها من آراء غير صحيحة تنسب إلى الفلاسفة وغيرهم من أصحاب المذاهب الكلامية؛ ولذا فمن الواجب أن يتوفر على دراسة هذه الكتب الكلامية نفر من الأَكْفَاء الذين درسوا علم الكلام على النحو المعروف في الأزهر، وآخرون من الأزهريين الذين درسوا الفلسفة الإغريقية في مصادرها الصحيحة؛ ليكون في مقدورهم تقويم ما فيها من تلك الآراء، ونسبة ما يصح منها لأصحابها، وتبيين ما دخل علم الكلام من فلسفة اليونان تبييناً يرتفع به الشك، وينجلي به الحق، وتسهل معه دراسة علم الكلام[٢].

كذلك يعترف د. **سليمان دنيا** بعجز علم الكلام عن إيجاد العلم اليقيني بصحة عقيدة الإسلام في قلب إنسان غير مؤمن بها، وغاية ما يستطيعه هو «حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً، وأخذ عقيدته من الكتاب والسُّنَّة من الشكوك التي تثار حولها، والطعون التي توجه إليها، أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام في إنسان نشأ خالياً عنها غير مؤمن بها، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام، وما لم يكن من مهمته»[٣].

---

(١) د. إبراهيم مدكور «تفكير الغزالي الفلسفي» «مجلة الثقافة» العدد (٩١) بتاريخ (٢٤ سبتمبر ١٩٤٠).

(٢) «مجلة الرسالة» العدد (٣٩٨)، السُّنَّة التاسعة (١٩٤١م) ص١٨٣، ١٨٤.

(٣) د. سليمان دنيا «الحقيقة في نظر الغزالي» ص٣٣، ومقدمة تحقيق «تهافت الفلاسفة للغزالي» ص٥٥.

وقد وصل هذا العلم في صورته المتأخرة إلى حالة من التدهور الشديد، وصار أشبه ما يكون بأنقاض بيت تهدم، ويحتاج إلى تخطيط جديد، وبناء جديد[١]، ولا يشك أحد في أن «كثيراً من كتب متأخري علماء الكلام جافة، معقدة، عاجزة عن أن تصل بالقارئ إلى نهاية يرتاح إليها، ووثوق يدخل على نفسه، إنها مناقشات بيزنطيَّة سوفسطائية يضيع فيها الوقت سُدىً، ويبذل فيها الجهد عبثاً»[٢]، ويضرب د. دنيا مثلاً لذلك بكتاب «العقائد النسفية» متعجباً من إصرار الأزهر على تدريسه قروناً طويلة، دون أن يحس بالضجر من أسلوبه المعقد، أو أدلته المنقطعة الصلة بدعواه[٣].

وثمة **شخصيات أخرى** كان لها مواقف منتقدة لعدد من القضايا المتصلة بالمنهج الكلامي؛ مثل: د. محمد عبد الله دراز[٤]، والدكتور يحيى هويدي[٥]، ود. فتح الله خليف[٦]، ود. عبد القادر محمود[٧]، ولعل الدكتور محمود قاسم من أبرزهم في هذا الصدد، وأشدهم انتقاداً للمنهج الكلامي على سبيل الإجمال، ولآراء المتكلمين التفصيلية في سائر الأبواب العقدية، وتكاد مقدمته لكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد تبدو كما لو كانت مقتصرة في جانبها الأكبر على هذا الغرض وحده.

وقد حظي الأشاعرة بالنصيب الأكبر من هجومه؛ نظراً لما اعتبره إفراطاً منهم في استخدام الجدل والاستدلال بالنظريات الفلسفية، حتى أصبح التدليل على العقائد السهلة الواضحة غاية في التعقيد[٨]، وإن كانوا لا ينفردون بتلك السمات، فالمتكلمون عموماً لهم نصيب من ذلك؛ حيث ابتعدوا عن روح الكتاب العزيز بأدلتهم الجدلية، حتى صارت العقيدة السهلة في القرآن شديدة الغموض في مؤلفاتهم[٩].

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٣٧).
(٢) المصدر السابق (١/ ٣٤).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٥).
(٤) انظر: د. دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٣٩٢، و«دراسات إسلامية» ص١٧٩.
(٥) انظر: د. يحيى هويدي «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٨٨، ١٨٩.
(٦) انظر: د. فتح الله خليف «فخر الدين الرازي» ص٧٨.
(٧) انظر: د. عبد القادر محمود «الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة» ص٢٧٤، ٢٧٥، ٣٢١، ٣٢٢.
(٨) د. محمود قاسم «نصوص مختارة من الفلسفات الإسلامية» ص١١.
(٩) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص١٤٣.

ولا يخفي د. قاسم تفضيله لمنهج الفلاسفة من أمثال: الكندي، وابن رشد على منهج المتكلمين[١]، ويرى أن منهجهم أقرب إلى منهج القرآن من المنهج الكلامي - مع ما في هذا الحكم من نظر، ولعل العكس هو الصواب - وله نص صريح في هذا المعنى يقول فيه: «وفي رأينا أن علماء الكلام - وإن ظنوا أنهم أقرب إلى روح الدين من أمثال الكندي وابن رشد - فإنهم لم ينصفوا أنفسهم، ولم ينصفوا الفلاسفة؛ فقد كان منهج الكندي وابن رشد أقرب إلى منهج القرآن من منهجهم في كثير من المسائل، بل نقول: إن منهجهم كان منهجاً واهياً؛ لأنه منهج جدل لا منهج إقناع، بل هو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم؛ بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة، واختلفوا فيما بينهم، ولم يفطنوا إلى ما فطن إليه ابن رشد، وهو أن خلافهم في كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم إياها»[٢].

وأخيراً، وفي نهاية استعراضنا لمواقف الباحثين المحدثين من علم الكلام، والذي ربما طال بعض الشيء؛ نظراً لأهميته في تحديد رأيهم تجاه قواعد الاستدلال التي سار عليها المتكلمون القدامى، يبدو واضحاً أن الموقف من علم الكلام إيجاباً أو سلباً، ومدحاً أو قدحاً قد تفاوت تفاوتاً كبيراً جدّاً ما بين اتجاه وآخر؛ تبعاً للأسس الفكرية عند كل اتجاه، والمصادر المعرفية المعتبرة عنده، وموقفه من النظر العقلي، وحدود عمله في مجال العقيدة.

وقد أشرنا من قبل إلى أننا لسنا بصدد الحكم على علم الكلام أو تقويمه، وإنما يعنينا في المقام الأول رصد موقف الباحثين المحدثين منه، ثم مدى تأثير ذلك كله على الرأي الذي تبنوه تجاه قواعد الاستدلال وطرقه التي ظهرت عند المتكلمين.

ثانياً: موقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة:

ولعل العرض المتقدم لمواقف الباحثين المحدثين من علم الكلام إجمالاً، قد أعطانا مؤشراً واضحاً عما سيكون عليه رأيهم التفصيلي في قواعد الاستدلال التي استقر عليها المتكلمون، لا سيما وأننا لاحظنا ميل كثير من مهاجمي علم الكلام إلى تصويب سهام النقد إلى كافة نواحي هذا العلم، ويأتي في المقدمة طريقته في الاستدلال وأسلوبه في تناول مسائل العقيدة، وعجزه عن تثبيت اليقين وغرس

(١) see: Anke von Kugelgen: for rationalism "Arab averroist" in the twentieth century, p. 105.

(٢) د. محمود قاسم «مجلة تراث الإنسانية» ٣/١٥٦، و«دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٧١.

الإيمان الحقيقي في القلوب، وهو أمر أرجعه الكثيرون إلى المسلك الاستدلالي الذي اختاره علم الكلام، وصاغ أدلته من خلاله.

لكن قد يعترض على ذلك بأنه ليس من الضروري أن مهاجمي علم الكلام والمشككين في مشروعيته أو المعارضين لوجوده سوف يرفضون كل قاعدة استدلالية من قواعد هذا العلم، كما أن مؤيديه والمعلين من شأنه لن يقبلوا أن يسلموا بكل القواعد والأساليب التي ارتضاها المتكلمون القدامى، ومن المعلوم أن تقويم علم ما إنما يكون بالنظر إليه بجملته، وترجيح المزايا على العيوب، والإيجابيات على السلبيات، دون أن يعني ذلك الرفض التام، أو القبول المطلق لكل جزئية من جزئياته.

ونظراً لوجاهة هذا الاعتراض وقوته، وحتى لا نقع في خطأ منهجي، ونحن بصدد تحديد مواقف الباحثين المحدثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة؛ فسوف نحاول أن نختار عدداً من أهم وأشهر تلك القواعد، موضحين مفهوم كل قاعدة منها، وموقف المتقدمين تجاهها، ثم نقف بشيء من التفصيل عند مدى قبول أو رفض الباحثين المحدثين لها، وذلك على المستويين النظري والتطبيقي.

١ ـ قياس الغائب على الشاهد:

ويعتبر هذا القياس من أشهر طرق الاستدلال الكلامي، وأكثرها شيوعاً واستخداماً، وقد عرَّفه الجويني بأنه «القضاء على الغائب بحكم الشاهد لجامع»(١)، وهو في الأصل مفهوم فقهي أصولي، عوَّل عليه جل الأئمة المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وعرفوه بأنه «إعطاء حكم شيء لشيء آخر؛ لاشتراكهما في علة»(٢)، ثم استعاره المتكلمون من الفقهاء، وأدخلوه إلى ميدان علم الكلام، جاعلين منه وسيلة لإثبات أحكام الاعتقاد المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله؛ اعتماداً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد(٣)؛ أي: تعدية الحكم من الشاهد إلى الغائب؛ لوجود جامع يجمع بينهما من حيث الحقائق، أو الأدلة، أو الشروط، أو العلل.

---

(١) الجويني «الإرشاد» ص٩٤.

(٢) الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ١٦٧).

(٣) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٧٥، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٤١.

والسبب في تسميته بقياس الغائب على الشاهد هو أن المتكلمين درجوا على إطلاق الوصف بالغائب على الله سبحانه؛ لكونه غائباً عن الحواس، وإطلاق اسم الشاهد على الممكنات الموجودة والمشاهدة في عالم الحس، وما يشعر به الإنسان من أمور نفسه الخاصة؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، وما أشبه ذلك[١].

وقد اختلفت آراء المتقدمين في مشروعية التعويل على هذا النوع من القياس، ومدى إفادته لليقين، وقبل أن نشير لذلك يحسن بنا أن نُفَرِّق بين جانبين في تناول هذه المسألة، قد يظن البعض اشتراكهما في نفس الحكم[٢]؛ فهناك أولاً ما يشبه الاتفاق على فكرة الاستفادة من الشاهد وحقائقه، والبناء عليها من أجل تقريب المعاني المتعلقة بالغائب أو إقناع العقل بها، ثم إمكان تعبير اللسان عنها وتفسيرها، وقد نبه ابن تيمية إلى أننا «نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه، فيعتبر الغائب بالشاهد، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عقلية»[٣].

وإذا كان هناك اتفاق على هذ الجانب من قياس الغائب على الشاهد؛ فقد تباينت الآراء[٤] واختلفت بشدة حول جانب آخر؛ وهو الاستدلال بوجود الحكم في الشاهد على وجوده في الغائب لوجود جامع بينهما فهناك من قبله واعتمد عليه؛ كالمعتزلة الذين عولوا عليه، ووثقوا في دلالته على المطلوب ـ سوى استثناءات يسيرة داخل المذهب ـ إذ إن طرق الدلالة عندهم لا تختلف شاهداً وغائباً، وقد انتهى بهم ذلك

---

(١) انظر: عبد الله نور الله «طرق الاستدلال على المسائل الإلهية بين المعتزلة والماتريدية» ص٢١٢.

(٢) انظر: د. مختار عطا الله «مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين» ص٨٤، ٨٥، ٢٩٠.

(٣) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٦/ ١٢٥).

(٤) انظر في تفصيل تلك الآراء: د. علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص١٠٣ ـ ١٠٦، ١٨٨ ـ ١٩٠، ود. محمود قاسم، مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد» ص٥٨، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص١٧٠ ـ ١٧٣، ٢٣٨ ـ ٢٤٠، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٧٦ ـ ١٨٣، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٤١ ـ ١٤٨، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٢١ ـ ٢٦، ود. إبراهيم البريكان «تعريف الخلف بمنهج السلف» ص١٩٤ ـ ٢٠٢، وإبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٦٢ ـ ٣٦٦.

إلى تبني أصول أساسية في المذهب؛ كأصل العدل، وتنزيه الله عن القبائح، والتحسين والتقبيح، لكنهم منعوا من استعمال هذا القياس في باب الصفات، بينما اعتمد عليه متقدمو الأشاعرة حتى عصر الجويني، وأسرفوا في استخدامه ـ ولا سيما في باب الصفات ـ وإن منعوا أو قللوا من استخدامه في باب أفعاله ﷻ.

أما الرافضون لهذا القياس فهم كثر، سواء من داخل المذهب الأشعري أو من خارجه؛ فمن الأشاعرة هناك الجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، ومن خارج الأشاعرة هناك ابن رشد، وابن حزم، وكذلك ابن تيمية الذي يلحُّ دائماً في كتبه على «أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده؛ فإن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها»[١].

فإذا ما انتقلنا إلى موقف الباحثين المحدثين من هذا المسلك الاستدلالي؛ فسوف نجد أن السمة الغالبة، أو الاتجاه العام لديهم هو نقد قياس الغائب على الشاهد، وبيان ضعفه، وعدم تحصيله لليقين من جهة، ثم عدم صلاحيته أصلاً للاستخدام في مسائل العقيدة والغيبيات، وما يتعلق بالله تعالى من جهة أخرى، كما أكد كثير منهم على ضرورة وجود نوع من التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة في الحكم والخصائص وطريقة التعامل، وانتقدوا تعويل المتكلمين على هذا القياس، والذي أدى إلى ظهور كثير من المشكلات والخلافات، ما كان أغناهم عنها لو أعرضوا عنه بالكلية.

وقد اشترك في توجيه النقد المشار إليه شخصيات من جل الاتجاهات الفكرية:

(أ) فمن الاتجاه العقلي، يرى محمد عبده أن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهي في الأصل، وهو غير مفيد ولا محصل لليقين، بل يفيد الظن، والظن عنده ليس بمعتبر في العقائد[٢]، كما أن هذا القياس لم يخلُ من آثار سيئة؛ حيث كان بمثابة حجاب مانع لكثير من الناس، حال بينهم وبين معرفة ما يتعلق بالشئون الإلهية على ما يقرب من الحقيقة؛ نظراً لتحكم الشاهد في قلوبهم، وقياس عالم الغيب على عالم الشهادة[٣].

---

(١) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩).

(٢) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٣٠١، ٣٠٣) (٢/ ٤٩٨).

(٣) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٦٤٩).

وقد انتقد في أكثر موضع من كتبه استدلال طوائف من المتكلمين بهذا النوع من القياس لإثبات صحة آرائهم، ومن أمثلة: ذلك استدلال بعض القائلين: إن صفات الله غير ذاته، بما ورد في النصوص من وصفه تعالى بأنه عالم، وحيٌّ، وقادر، واستدلالهم أيضاً بأن كون الشيء عالماً معلل بقيام العلم به في الشاهد، فكذا في الغائب، لكن محمد عبده يحكم على هذا الاستدلال بأن ضعفه ظاهر؛ لأنه من باب قياس الغائب على الشاهد، فضلاً عن وجود الفارق؛ لأن القدرة قد تزول في الشاهد، وقد تزداد وتنقص، بينما الحال في الغائب على خلاف ذلك تماماً(١).

كذلك اعترض على إرجاع الفلاسفة وبعض المعتزلة صفتي السمع والبصر إلى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات، ونفي مغايرتهما لمعنى العلم؛ نظراً لما تقرر من أن السمع والبصر إنما يحصلان بالآلتين المعروفتين، وذلك محال على الله، ووجه الخطأ في استدلالهم هذا أنه من باب قياس الغائب على الشاهد، وهو غير مفيد، ثم إن القول بلزوم وجود آلة للإدراكات الحسية في جميع الأحوال ممنوع، ولا دليل عليه سوى القياس على الشاهد(٢).

وعلى نفس المنوال يصف رشيد رضا قياس الغائب على الشاهد بأنه قياس باطل(٣)، منبهاً إلى أن «كل ما أخبر به الوحي عن عالم الغيب لا يقاس على عالم الشهادة، ولا يشترط في قبوله موافقة سنن هذا العالم وعاداته»(٤)؛ ومن ثَمَّ فقياس عالَم الشهادة على عالَم الغيب، أو عالم الملك على عالم الملكوت قياس باطل أو بالفارق(٥).

وفي تعليقه على «رسالة الواردات» لمحمد عبده ذكر في أولها أن شيخه قد رجع عن كثير من النظريات التي دونها في هذه الرسالة، وتبين له بطلانها، ومنها «كل ما هو مبني على قياس العلم بالله تعالى على العلم بخلقه»(٦).

---

(١) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٣٠٠، ٣٠١).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٤٩٨).
(٣) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة التوحيد» ص١٦٣.
(٤) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٢/ ٧٤٠).
(٥) المصدر السابق (٣٣/ ٦٨٨).
(٦) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة الواردات لمحمد عبده» ص٢.

وهناك الكثير من الخلافات الفلسفية والكلامية التي ترجع إلى تأثر البعض بهذا النوع من القياس، فالخلاف حول علم الله سبحانه ـ وهل يعلم الكليات فقط، أم يعلم الكليات والجزئيات؟ ـ مبني على تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان المخلوق، وهو ينهدم من أساسه إذا قررنا أننا لا ندرك كنه علمه سبحانه، ونجزم بانتفاء مشابهته لعلمنا، كما تمتنع المشابهة بين الله وبين خلقه في الذات، وسائر الصفات(١).

واستشكال منكري رؤية الله تعالى في الآخرة ناشئ عن قياسهم عالم الغيب على عالم الدنيا في الرؤية والمرئي، وهو قياس باطل، وظهور بطلانه في جانب المرئي أكثر وضوحاً، وإذا كان قد وجد في الدنيا حالات غير قليلة يبصر فيها البعض وهو مغمض العينين، أو بينه وبين من يبصره مسافات شاهقة، وكل ذلك على خلاف المألوف عند سائر الناس، فكيف إذن يليق بعاقل أن يستشكل ما هو أغرب منه، وأبعد عن المألوف في الجنة، وهي من عالم الغيب المخالف بالكلية لعالم الشهادة في السنن والنواميس(٢)؟!

وينكر سيد قطب بشدة على من يحاولون قياس ذات الله، أو صفاته، أو أفعاله على ما هو موجود ومتصور في عالم الإدراك البشري، مع الانفصام التام بين المجالين، وقد أدت تلك المحاولات ـ في رأيه ـ إلى ظهور الكثير من الآراء والمذاهب المنحرفة عند طوائف من المتكلمين؛ فتساءل البعض مثلاً عن كيفية وقوع المعجزات الخارقة للعادة والمخالفة للقوانين العادية، ولو تريَّثوا قليلاً لعلموا أن «الذين يقيسون أعمال الله سبحانه إلى أعمال البشر هم الذين يسألون: كيف كان هذا؟ وكيف أمكن هذا؟ وكيف أمكن أن يكون؟

فأما الذين يدركون اختلاف الطبيعتين واختلاف الأداتين فإنهم لا يسألون أصلاً، ولا يحاولون أن يختلقوا تعليلاً علمياً أو غير علمي؛ فالمسألة ليست في هذا الميدان أصلاً، ليست في ميدان التعليل والتحليل بموازين البشر ومقاييس البشر، وكل منهج في تصور مثل هذه المعجزات ـ غير منهج الإحالة إلى القدرة المطلقة ـ هو منهج فاسد من أساسه؛ لأن أعمال الله غير خاضعة لمقاييس البشر وعلمهم

---

(١) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة الواردات لمحمد عبده» ص١٠.

(٢) انظر: رشيد رضا «التعليق على رسالة التوحيد» ص١٦٣، و«مجلة المنار» (١٩/٢٨٦ ـ ٢٨٨) (٢٥/٥٦٧ ـ ٥٦٩).

القليل المحدود»[(١)].

والمتأمل لعقيدة التوحيد الإسلامية يلاحظ بوضوح أنها لا تدع مجالاً - بأي حال - لتسرب أي تصور بشري عن ذات الله، ولا عن كيفية أفعاله، مما يستحيل معه على التصور البشري أن ينشئ صورة عن ذات الله سبحانه؛ لأن جميع المعارف والتصورات البشرية «إنما تنشأ في حدود المحيط الذي يستخلصه العقل البشري مما حوله من أشياء، فإذا كان الله سبحانه ليس كمثله شيء، توقف التصور البشري إطلاقاً عن إنشاء صورة معينة لذاته تعالى، ومتى توقف عن إنشاء صورة معينة لذاته العلية، فإنه يتوقف تبعاً لذلك عن تصور كيفيات أفعاله جميعاً، ولم يبق أمامه إلا مجال تدبر آثار الأفعال في الوجود من حوله، وهذا هو مجاله»[(٢)].

(ب) ومن الاتجاه السلفي ذهب د. محمد خليل هراس إلى أن التأثر بقياس الغائب على الشاهد كان من أهم العوامل التي حدت بأكثرية المتكلمين إلى نفي أو تأويل الصفات الخبرية؛ حيث توهموا أن معاني الصفات في الغائب لا يمكن أن تعقل إلا كما هي في الشاهد، فقاسوا الله ﷻ على خلقه، وظنوا أن واجب التنزيه يقتضي نفي هذه الصفات رأساً، دون الاكتفاء بإثباتها مع التأكيد على نفي المماثلة بين الرب والعبد[(٣)].

وعلى سبيل المثال، فاستواء الله على عرشه مستحيل عندهم؛ لأن الاستواء من لوازم الأجسام الحادثة، ولو اتصف الله به لكان جسماً، وهو سبحانه منزه عن الجسمية ولوازمها، ولما دل الدليل العقلي على استحالة أن ننسب مثل هذه الظواهر إلى الله تعالى؛ وجب تأويلها بما يوافق حكم العقل.

وواضح أن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المتكلمون هو أنهم لم يفهموا من إطلاق هذه الصفة وما أشبهها على الله إلا المعنى الذي يفهم من إطلاقها على المخلوق، وذلك غير صحيح بالمرة، وكان بإمكانهم تجنب الإشكال من أصله، لو أثبتوا الصفات لله على الوجه اللائق به دونما تمثيل أو تعطيل[(٤)].

---

(١) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٤/ ٢٣٨٨)، وانظر د. صلاح الخالدي «في ظلال القرآن في الميزان» ص١١٦، ١١٧.

(٢) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٣/ ١٢٩٦).

(٣) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ١٧٣، ١٧٤).

(٤) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٢٢، و«شرح القصيدة النونية» (١/ ١٧٣، ١٧٤، ٢٦٦، ٢٦٧).

(ج) كذلك انتقد عدد من أساتذة الجامعات المشتغلين بالفلسفة وعلم الكلام قياس الغائب على الشاهد، واعتماد أكثر المتكلمين عليه، وفي تقويم د. إبراهيم مدكور لفكر المعتزلة ذكر أن نزعتهم العقلية الغالية دفعتهم لتطبيق قوانين العقل على عالم السماء، كما طبقوها على عالم الأرض؛ مما أنتج في النهاية آراء لا تخلو من جرأة، وفلسفة إلهية لا تلتزم في كل الأحوال بما ينبغي لله من معاني الجلال والكمال، ثم يضيف بأن مبدأهم القائل «بقياس الغائب على الشاهد، لا يمكن أن يُسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف»[(١)].

وقد فَرَّق كل من د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ومحمود الخضيري بين استخدام قاعدة قياس الغائب على الشاهد في مجال الأحكام النظرية الصرفة، وفي ميدان التجربة، وبين استخدامها في الأمور الإلهية، فهذه القاعدة صادقة في النوع الأول؛ نظراً لأن ماهيات الأشياء في هذه الميادين مشتركة في الحكم من جميع الوجوه، لكنها على جانب آخر لا تنطبق على مجرى الحوادث بكل أنواعها، كما لا تنطبق على الأمور المتعلقة بالذات الإلهية؛ للاختلاف التام بين الذات الإلهية وغيرها؛ حيث لا يتفق حكم الذات الإلهية مع غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات، وهما يضربان مثالاً لذلك بأن الفاعل الحكيم من الناس إنما يقدم على الفعل المعين لداعٍ أو باعث أو علة؛ كي يجتلب بفعله منفعة، أو يدفع مضرة، وذاك غير موجود بالنسبة لله ﷻ[(٢)].

ويعتبر د. محمود قاسم من أشد المنتقدين لقياس الغائب على الشاهد[(٣)]، ويتكرر في أكثر من موضع من كتبه[(٤)] الهجوم الشديد على هذا القياس، واستخدام المتكلمين له في إثبات مسائل العقيدة، ونسيانهم أنه لا يحق للباحث في مسائل الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية؛ إذ من المستحيل على الكائن المتناهي أن يتطاول إلى معرفة حقيقة صفات اللامتناهي.

---

(١) د. إبراهيم مدكور «في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه» (٢/ ٣٧، ٣٨).

(٢) انظر: مقدمة تحقيقهما لكتاب «التمهيد للباقلاني» ص٢٣.

(٣) see: Anke von Kugelgen: for rationalism “Arab averroist” in the twentieth century, p. 105.

(٤) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٩، ١٠، ١٨، ٣٢، ٣٧، ٤١، ٥٤، ٥٨، ٦٣، ١١٣، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» ص٣٥، ٥٤، ٥٨، ٩٠، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٨، ١٤٣، ١٧٧، ١٩٦، ٢٠٢.

واستعمال قياس الغائب على الشاهد - في رأي د. قاسم - من المسالك التي أخطأت جل المدارس الكلامية في الاعتماد عليها، لا فرق في ذلك بين المعتزلة أو الماتريدية أو الأشاعرة، وقد نتج عن ذلك الكثير من الاختلافات، كان من الممكن حلها بيسر وسهولة، لو رُوعِيَ بدقة مبدأ التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك مسألة الصفات الإلهية، والتي يرجع السبب في اختلاف الطوائف الإسلامية حولها إلى «أنهم لم يضعوا نصب أعينهم ضرورة التفريق بين عالَم الغيب وعالَم الشهادة، وهي تلك التفرقة التي تعد من الأسس والمبادئ الأولى في الإسلام»[١]، ولو أن الجميع التزموا بها لما ظهر كثير من البدع؛ كبدع المشبهة والكرامية، وغيرهم ممن شبهوا الله ﷻ بخلقه[٢].

وفي مسألة الإرادة الإلهية والتحسين والتقبيح يلاحظ د. قاسم أن الأشاعرة الذين يقيسون الغائب على الشاهد في معظم المسائل قد عدلوا عن منهجهم هنا، وفرقوا تفرقة حاسمة بين الله والإنسان، قاصدين بذلك تأكيد الإرادة المطلقة لله، وعدم قياس أفعاله من حيث الحسن والقبح بأفعال الإنسان، بينما كان موقف المعتزلة مختلفاً تماماً؛ فإذا كانوا قد حرصوا في باب الصفات على عدم قياس الغائب على الشاهد، فإنهم في مسألة الإرادة لجؤوا إلى القياس نفسه، فما دامت إرادة الشر سفهاً في الإنسان، فهي كذلك بالنسبة إلى الله تعالى من باب أولى[٣].

(د) ونختم الكلام عن قياس الغائب على الشاهد بموقف الاتجاه الكلامي، والذي تباينت آراء أصحابه تجاه هذا القياس، مثلما كان الحال عند المتكلمين؛ فهناك من قبله واعتمد عليه كالشيخ عليش، والذي تابع المتكلمين القدامى في مفهومه، واشتراط وجود الجامع بين المقيس، وهو الواجب سبحانه، والمقيس عليه وهو الشاهد، والجوامع أربعة؛ وهي: الجمع بالحقيقة، والدليل، والشروط، والعلة، وقد استدل به في بعض المسائل كإثبات زيادة الصفات على الذات، فالله سبحانه حيٌّ بحياة قائمة به، وقادر بقدرة قائمة به، وسميع بسمع قائم به، وهكذا الأمر في بقية الصفات، والدليل على ذلك أن الإنسان العالم إنما يكون عالماً في الشاهد بعلم قائم به، وكذا الإنسان القادر والمريد، وقياساً للغائب على الشاهد

(١) انظر: د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ص١٤٣.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، مقدمة «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٣٧.

(٣) المصدر السابق ص٥٨.

يكون الله ﷻ عالماً بعلم، وقادراً بقدرة[١].

ووجه الدلالة على صحة هذا القياس عنده أن الله سبحانه أمر في كتابه بقياس الواجب على المشاهد، وجعله سلماً ووسيلة لإثبات صفات الواجب، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] أي: قيسوا، فالآية دليل على حجة القياس؛ لما تضمنته من الأمر بالمجاوزة من حال إلى حال، وحملها عليه في الحكم؛ لما بينهما من المشاركة[٢].

وأظن أنه لا يخفى ما في هذا الاستدلال من نظر؛ لأن الآية تتكلم عن الاعتبار بوقائع محسوسة في عالم الشهادة، وما جرى من إهلاك الله لأناس ظلموا وطغوا، فأين هذا من قياس صفات الخالق على صفات المخلوق؟!

وخلافاً لهذا الرأي انتقد نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي قياس الغائب على الشاهد ولم يحتجوا به، ومنهم الشيخ الظواهري الذي وصفه بأنه قياس باطل، وغير مفيد لليقين[٣]، ورد على استدلال البعض به في عدد من المسائل الكلامية، كإثباتهم اتصاف الله بالسمع والبصر؛ اعتماداً على أن كل حيٍّ يصح كونه سميعاً بصيراً، وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له بالفعل؛ لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة، وقد عَقَّب الظواهري هذا الاستدلال بأنه يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد، والأفضل الاعتماد على الإجماع والأدلة السمعية[٤]، وأعتقد أن هذا الاستدلال يمكن أن يكون أكثر إقناعاً وتحقيقاً للمطلوب، لو حورت صياغته ليصبح من باب قياس الأولى، لا من باب قياس الغائب على الشاهد.

كذلك رفض مصطفى صبري حجية هذا القياس[٥]، واعتبره سبباً لما وقع من خطأ في عدد من المسائل الكلامية والفلسفية، ومن ذلك مثلاً: زعم الفلاسفة أن الخلق والإيجاد من عدم غير ممكن؛ ومن ثَمَّ يكون العالم قديماً، وهو يرد عليهم بأن المحال هو الإيجاد من عدم؛ أي: من غير موجود، والزاعمون لعدم إمكان الإيجاد من عدم، التبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر؛ قياساً منهم للغائب على الشاهد.

---

(١) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص٧١، ٧٢.
(٢) المصدر السابق ص٧١.
(٣) انظر: محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٦٦، ٧٦.
(٤) المصدر السابق ص٦٨، ٦٩.
(٥) انظر: مصطفى عبد الحافظ «دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر الأشعري» ص١٧٤، ٢٨١.

وبنفس الطريقة يرد على إلزامات المنتقدين لما تبناه من رأي في مسألة القضاء والقدر، وأفعال العباد؛ حيث ألزموه بنسبة الظلم والنقص إلى الله؛ إذ كيف يعاقب عبده على ما فعله تحت سلطته سبحانه؟! كما أن القول بعموم إرادة الله لكل كائن يلزم منه النقص في ذات الله، وجعلها مريدة للكفر والفسوق، وسبب هذه الإلزامات جميعاً ترجع ـ من وجهة نظره ـ إلى سذاجة أصحابها في التفكير «وقصر نظرهم في المعارف الإلهية والعلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم»(١).

ونخلص مما سبق إلى أنه رغم شيوع قياس الغائب على الشاهد في الفكر الكلامي القديم، وكثرة الاعتماد عليه في العديد من المسائل والقضايا، فقد رفضه جل الباحثين المحدثين وانتقدوه بشدة، وشارك في هذا النقد شخصيات من اتجاهات مختلفة، ومن بينها الاتجاه الكلامي.

وأعتقد أن لهذا النقد ما يبرره تماماً؛ إذ كيف يصح أن نشرك طرفين في حكم ما وهما متباينان ومختلفان تماماً؟! ولا بدَّ من التفرقة التامة بين العبد والرب، وقد أوقع هذا النوع من القياس أناساً في التشبيه، حينما ظنوا أن ما وصف به الرب نفسه من صفات يماثل ما عليه الحال عند المخلوقين، ودفع ذلك آخرين لنفي الصفات وتأويلها، والموقف الوسط هو إثباتها على الوجه اللائق بالله سبحانه، مع النفي التام لوجود أدنى شبه بينها وبين صفات المخلوقين.

٢ ـ قياس الأولى وقاعدة الكمال:

والمقصود بقياس الأولى: «أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه»(٢)، وهو في أساسه من مصطلحات أصول الفقه التي انتقلت إلى مجال الاستدلال العقدي، ويقصد به عند الأصوليين: أن يكون المعنى الذي شُرع الحكم لأجله ـ وهو العلة ـ متحققاً في الفرع أقوى من تحققه في الأصل(٣)، ومن أمثلته: تحريم ضرب الوالدين؛ قياساً على تحريم التأفف الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] لأنه أولى منه في تحقق علة الإيذاء.

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (٣/ ٣٢٢، ٣٢٣).

(٢) ابن تيمية «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٤٩، وانظر د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص١٩٧.

(٣) انظر: محمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص٢٣١.

وقد جعل الأصوليون هذا النوع أعلى أنواع الأقيسة وأقواها، بل إن جمهرتهم مالوا إلى ترجيح أنه ليس معدوداً من أقسام القياس؛ لأن الحكم فيه متلقى من مضمون اللفظ، ولا شك أن المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه، كما أن القياس دائماً ما يكون فيه نوع خفاء، ويحتاج إلى بذل جهد وإعمال فكر، وأما هذا النوع فالحكم فيه واضح، وليس محل إشكال، حتى إن نفاة القياس ـ كالظاهرية ـ يسلمون به، ويثبتون الحكم المستفاد منه[١].

وفي مجال الاستدلال العقدي استخدم قياس الأولى ـ على وجه الخصوص ـ في إثبات استحقاق الله سبحانه للكمالات كلها، وتنزهه عن شتى النقائص، ويدخل في ذلك جميع الصفات التي وردت في الكتاب أو السُّنَّة، وتمت صياغته على أساس أن «كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم، فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال ـ إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق»[٢].

وأما قاعدة الكمال، فتنص على أنه «إذا قدر اثنان؛ أحدهما موصوف بصفة كمال، والآخر يمتنع عليه أن يتصف بتلك الصفة؛ كان الأول أكمل من الثاني، فيجب إثبات مثل تلك الصفة لله، ما دام وجودها كمالاً وعدمها نقصاً»[٣].

وقد لقي هذان النمطان من الاستدلال اهتماماً وقبولاً واسعاً، ولا سيما عند المدرسة السلفية، وكما يذكر ابن تيمية، فإن «مثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده من أئمة الإسلام»[٤]، ثم يضيف بأن الأمر لم يقتصر على هؤلاء الأئمة، بل

---

(١) انظر: الجويني «البرهان» (٢/ ٥٧٣)، والسبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٣/ ٢٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٧/ ٥٠).
(٢) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩، ٣٠)، وانظر: «الرد على المنطقيين» ص١٥٠.
(٣) د. محمد خليل هراس «شرح العقيدة الواسطية» ص٢١.
(٤) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠)، وانظر: «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٤٩.

هي طريقة الأنبياء ﷺ، فإنهم كانوا يستدلون على الرب تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا القياس، فإنهم يستعملون قياس الأولى[١]، «وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد، والصفات والمعاد»[٢].

وإذا ما بحثنا عن آثار لهذا المسلك الاستدلالي عند الباحثين المحدثين، وهل اعتمدوا عليه أم لا؟ فسوف نلاحظ أنهم ينقسمون إلى **فريقين**:

الفريق الأول: من أشاد بهذه الطريقة ومدحها، أو اعتمد عليها فعليّاً في مجال الاستدلال، ومن هذا الفريق الشيخ محمد عبده والذي اعتمد على قاعدة الكمال، وقياس الأولى في «رسالة التوحيد»، حينما عرض لصفتي الحياة والعلم، وإن بدت طريقته في صياغة القاعدة متسمة بشيء من الطول النسبي، ونوع تعقيد وصعوبة في العبارة، وقد بدأ استدلاله بتقرير مجموعة من المقدمات؛ وهي[٣]:

(أ) أن معنى الوجود وإن كان معلوماً عند العقل بالبداهة، لكنه يحتاج إلى أن يتمثل بالظهور أولاً، ثم بالثبات والاستقرار، وكلما كمل الوجود وقوي ترسَّخ معناه في العقل، وازداد وضوحاً.

(ب) كل مرتبة من مراتب الوجود تستتبع بالضرورة من الصفات الوجودية ما هو كمال لتلك المرتبة، وما يتجلى للنفس من مثل الوجود لا تنحصر، وأكمل مراتبه ما كان مقروناً بالنظام والكون على وجه خالٍ عن التشويش والخلل.

(ج) وإذا تجلت للنفس مرتبة من مراتب الوجود على أن تكون مصدراً لكل نظام؛ كان ذلك دليلاً على أنها أكمل المراتب وأعلاها.

(د) والله سبحانه هو مصدر كل وجود ممكن، وهو أعظم الموجودات وأعلاها، ووجوده هذا يستتبع من الصفات الوجودية ما يلائم تلك المرتبة العليا.

وبعد تقرير المقدمات السابقة خلص محمد عبده إلى قاعدة كلية في باب الصفات، وخلاصتها: أن «كل ما تصوره العقل كمالاً في الوجود؛ من حيث ما يحيط به من معنى الثبات والاستقرار والظهور، وأمكن أن يكون له ـ أي: الله سبحانه ـ وجب أن يثبت له، وكونه مصدراً للنظام وتصريف الأعمال على وجه لا

(١) انظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص١٥٠.

(٢) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠)، وانظر: «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٤٦.

(٣) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٣٠.

اضطراب فيه، يعد من كمال الوجود كما ذكرنا، فيجب أن يكون ذلك ثابتاً له، فالوجود الواجب يستتبع من الصفات الوجودية التي تقتضيها هذه المرتبة ما يمكن أن يكون له»[١].

ومن مقتضيات هذه القاعدة وجوب صفة الحياة له سبحانه، وهي صفة تستتبعها صفات أخرى بالضرورة؛ مثل: العلم والإرادة؛ لأن الحياة مما يعتبر كمالاً للوجود بداهة، فهي كمال وجودي، ويمكن أن يتصف بها الواجب، وكل كمال وجودي يمكن أن يتصف به وجب أن يثبت له سبحانه، وبنفس الطريقة فالعلم كمال، والناقص الفاقد الكمال لا يمكنه أن يهب كمالاً بالضرورة، ولو كان الأمر كذلك لما وجدنا عالماً قط، ولو لم يكن الواجب عالماً لكان في الموجودات الممكنة ما هو أكمل منه، وهو محال ولا يعقل أن يكون مصدر العلم وواهبه خالياً من العلم[٢].

كذلك عبر رشيد رضا عن إعجابه الشديد بطريقة الكمال هذه في سياق تعليقه على كلام أستاذه محمد عبده المتقدم، ثم أحال القارئ إلى رسالة لشيخ الإسلام ابن تيمية فيها تفصيل أكثر لهذه القاعدة، وقد وصفها بأنها «رسالة بديعة في إثبات اتصافه تعالى بكل كمال»[٣]، وهو يقصد بذلك «الرسالة الأكملية» التي طبعها رشيد في مطبعة المنار ضمن مجموعة رسائل ابن تيمية.

ومن الاتجاه السلفي، يبدو د. محمد خليل هراس متأثراً تمام التأثر بآراء ابن تيمية وابن القيم في الكلام عن قياس الأولى وقاعدة الكمال، سواء في جانب المفهوم، أو في جانب التطبيق والاستدلال الفعلي، وقد ساق أسساً ثلاثة لا بد من الأخذ بها في باب الأسماء والصفات، من بينها الاعتقاد بأن صفات الله تعالى صفات كمال، لا نقص فيها بوجه من الوجوه؛ فالله سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية وراءها، وبريء ومنزه عن سمات النقص والاحتياج والحدوث، والواجب على المكلف أن يثبت له سبحانه أقصى ما يمكن من الأكملية؛ بحيث لا يكون هناك كمال خالٍ عن النقص، إلا وهو ثابت للمولى ﷻ[٤].

---

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٣٠، ٣١.
(٢) المصدر السابق ص٣١، ٣٢.
(٣) انظر: تعليق رشيد رضا على «رسالة التوحيد» ص٣١.
(٤) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص١٨.

والضابط في هذا الباب أن «كل كمال ثبت للمخلوق، وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به من المخلوق؛ لأن المخلوق إنما استفاد هذا الكمال من خالقه، فهو الذي أفاده هذا الكمال؛ إحساناً منه وفضلاً، وفاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه، ولأنه سبحانه لو خلا من هذا الكمال الممكن له مع وجوده في المخلوق؛ لكان في المخلوقات من هو أكمل منه، وكل هذا باطل محال»[١].

لكنه ينبه إلى أن الكمال لا يكون إلا أمراً وجودياً، أما الأمور السلبية أو العدمية، فلا تكون كمالاً إلا في حال تضمنها أموراً وجودية؛ لأن العدم المحض ليس بشيء؛ ولهذا لم يرد في الكتاب والسُّنَّة أية صفة سلب لله إلا وهي متضمنة لإثبات ما يضاده من الكمال، فنفي العجز يتضمن إثبات كمال القدرة، ونفي السِّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيومية، وهكذا الحال في بقية الصفات[٢].

ويتابع د. هراس أئمة السلف في أنه لا يجوز استعمال الأقيسة التي تقتضي المماثلة أو المساواة بين المقيس والمقيس عليه في الشئون الإلهية، مثل قياس التمثيل أو قياس الشمول؛ إذ من المعلوم أنه لا مساواة بين الله ﷻ وشيء من خلقه، والقياس الوحيد الصالح في هذا الباب هو قياس الأولى، ومضمونه أن «كل كمال ثبت للمخلوق، وأمكن أن يتصف به الخالق، فالخالق أولى به من المخلوق، وكل نقص تنزه عنه المخلوق، فالخالق أحق بالتنزه عنه»[٣].

الفريق الثاني: من انتقدوا هذه الطريقة، وبينوا عدم دلالتها على المطلوب، وهو إثبات الكمال لله سبحانه، وانتقدوا المعولين عليها، ويندرج في عداد هذا الفريق محمد زاهد الكوثري، وهو من المعجبين بعلم الكلام والمدافعين عنه، كما أنه من المعروفين بالعداوة الشديدة والهجوم المستمر على الفكر السلفي وأعلامه الكبار، ولا سيما ابن تيمية وابن القيم.

وفي تحقيقه لكتاب السبكي في الردِّ على نونية ابن القيم، عرض الكوثري لعدة أبيات احتج فيها ابن القيم بدليل الكمال على إثبات الصفات لله، وتساءل عن إمكانية أن يعطي الرب الكمال للعبد، ولا يكون له سبحانه الحظ الأوفر من هذا الكمال، وهل يمكن أن يكون الإنسان سميعاً بصيراً متكلماً حيّاً قادراً عالماً، والرب

---

(١) د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (٢/٢٢٨).
(٢) انظر: د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص١٨.
(٣) د. محمد خليل هراس «شرح العقيدة الواسطية» ص٢٠، ٢١.

سبحانه الذي أعطاه ذلك كله خالٍ من تلك الأوصاف، وهي كمالات وممادح، بخلاف لوازم النقصان التي يحتاجها الإنسان؛ كالنوم والأكل والشرب، فالرب منزه عنها(١).

وقد علق الكوثري بعبارات قاسية على الكلام المتقدم، فذكر أن اتصاف الله سبحانه بالكمال أمر قامت عليه أدلة من الكتاب والسُّنَّة والمعقول، وهي معروفة عند أرباب الفن، والطريقة التي اعتمد عليها ابن القيم لا تصلح للدلالة على المطلوب، والسبب الحقيقي وراء لجوئه إليها، وإشادته الدائمة بها هو محاولة نصرة مذهبه، والذي يصفه الكوثري بالتشبيه والتجسيم(٢).

وأقول: إن هذا الاتهام ظالم ومخالف للواقع تماماً، ولا دليل مطلقاً عليه سوى العصبية والتعنت في معاملة مخالفي المذهبين: الأشعري، والماتريدي، وقياس الأولى من أنواع الاستدلال القوية والتي لا يلزمها أي لازم باطل، بل إن الناظر في كتاب الله تعالى يجد نماذج عديدة من الاستدلال بقياس الأولى في أكثر من قضية(٣)؛ كإثبات توحيد الله وتنزيهه عن الشرك، وإثبات صفات الكمال كلها، وتقرير صحة البعث والمعاد.

ففي قضية التوحيد، يقول تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِي مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الروم: ٢٨] أي: أنه إذا كان البشر يمنعون أن يكون مملوك الرجل شريكاً له في ماله، حتى يخافه كما يخاف نظيره، فالخالق سبحانه يتنزه أن يكون له من عبيده شريك من باب أولى.

وفي قضية الصفات قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] وقال: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النحل: ٦٢] فبين سبحانه أن الرب الخالق

(١) انظر: السبكي «السيف الصقيل» ص٦٧، ٦٨.
(٢) المصدر السابق ص٦٧.
(٣) انظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص١٥٠، و«درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٣٠ ـ ٣٧)، ود. محمد الجليند «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين» ص٧٩ ـ ٨٣، و«نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» ص٢٦٠ ـ ٢٦٣، ود. عبد المقصود عبد الغني «منهج البحث عن اليقين بين السلف والصوفية» ص٢٦ ـ ٢٩.

أولى منكم بأن ينزه عن الأمور الناقصة، كنسبة الولد إليه، وما أشبه ذلك؛ إذ كيف تجعلون لله ما تكرهون أن يكون لكم، بل تستحيون من إضافته إليكم، مع أنه أحق بنفي المكروهات والعيوب منكم؟!

وفي قضية البعث والمعاد قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩] فإذا كان الله سبحانه هو الذي خلق الخلق وأنشأه في البدء، فهو قادر على إعادته من باب أولى.

٣ ـ انتفاء المدلول لانتفاء دليله، أو ما لا دليل عليه يجب نفيه:

وقد يعبر عن هذا المسلك الاستدلالي بصيغة أخرى؛ وهي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهو يتكون من مرحلتين، كما يشير إلى ذلك الدكتور النشار(١):

المرحلة الأولى: وفيها يتم تلمس أدلة المثبتين للشيء، والتدليل على ضعفها؛ بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها.

المرحلة الثانية: وفيها يتم القيام بعملية حصر لوجوه الأدلة، ثم إجراء استقراء دقيق عليها، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها؛ بحيث لا نجد وجوهاً أخرى غيرها، وتكاد هذه المرحلة أن تكون هي الأُولى بعينها؛ إذ تنتهي إلى نفس النتيجة تقريباً؛ وهي عدم وجود أدلة غير الأدلة المنفية، بيد أنها تمتاز عنها بفكرة الحصر.

وهذه الطريقة في أصلها من الطرق الفقهية الأصولية ـ كما يذكر فخر الدين الرازي(٢) ـ وهي تشبه بصورة ما مبدأ الاستصحاب الأصولي، والذي يحكم على الشيء بما كان ثابتاً له، أو منفياً عنه لعدم قيام الدليل على خلافه(٣).

أما عن مبدأ دخولها إلى علم الكلام، فقد ألمح ابن خلدون إلى أن الباقلاني هو أول من أدخلها إلى بنيان المذهب الأشعري، حينما هذب المذهب، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، «وجعل هذه القواعد تبعاً

(١) انظر: د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص١٠٩، وانظر أيضاً: د. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٣٠.

(٢) انظر: الرازي «المحصول» (ج ٢/ق ٣/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٨/ ١٣)، وابن أمير حاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٢٩٠)، ومحمد الخضري «أصول الفقه» ص٣٦٥، ومحمد أبو زهرة «أصول الفقه» ص٣٦٥.

للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[١]، وعلى نفس طريقته سار بعض الأشاعرة؛ مثل: عبد القاهر البغدادي، وإمام الحرمين، وغيرهما فيما عرف بطريقة المتقدمين[٢]، كما قال بها أبو قاسم البلخي من المعتزلة[٣].

لكن متأخري الأشاعرة رفضوا هذه الطريقة في الاستدلال، وانتقدوها نقداً شديداً[٤]، وهذا ما نجده عند الغزالي، والرازي، والآمدي، والإيجي، كما انتقدها ابن تيمية، وذهب إلى أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ لأن النافي عليه الدليل، كما هو الشأن بالنسبة للمثبت[٥].

أما عن موقف الباحثين المحدثين منها، فالمتتبع لكتابات الكثيرين منهم يلحظ ما يشبه الاتفاق على انتقاد هذه الطريقة، ورفضها هي وما ترتب عليها من نتائج، ولا سيما ما انتهى إليه الباقلاني ومن وافقه من لزوم اتباع طرائق معينة في البرهنة والاستدلال، لا يمكن الوصول للمطلوب بدونها، وإذا انتفت انتفى المدلول المراد إثباته من خلالها؛ مما يحدُّ من نطاق عمل العقل ويحجر عليه، ويلزم الناس بتقليد ما قرره السابقون، وكل هذه أمور حاربها جل الباحثين المحدثين، وبالغوا في الهجوم عليها؛ ولذا كان من المتوقع أن يرفضوا مثل هذه القاعدة الكلامية.

وقد انتقد محمد عبده في سياق تأريخه لمسيرة علم الكلام صنيع المناصرين للمذهب الأشعري، ممن لم يكتفوا بتقرير ما بنى المذهب عليه رأيه من قواعد وبراهين، بل «أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك المقدمات ونتائجها، كما يجب عليه اليقين بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان؛ ذهاباً منهم إلى أن عدم الدليل يؤدي إلى عدم المدلول، إلى أن جاء الإمام الغزالي، والإمام الرازي، ومن أخذ مأخذهما، فخالفوهم في ذلك، وقرروا أن دليلاً واحداً أو أدلة كثيرة قد يظهر

---

(١) ابن خلدون «المقدمة» ص٤٢٩.

(٢) المصدر السابق ص٤٢٩، ٤٣٠، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٣١.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٠٠.

(٤) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٤٣٠، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٨٨، ١٨٩، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٥٢، ١٥٣.

(٥) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٩/٣).

بطلانها، ولكن قد يستدل على المطلوب بما هو أقوى منه، فلا وجه للحجر في الاستدلال»[١].

كذلك أشار محمد أبو زهرة إلى دور الباقلاني، والذي يعد من أبرز وأقوى شخصيات المذهب الأشعري، وأبعدها أثراً في نشأة هذه القاعدة؛ حيث هذب آراء إمام الأشاعرة أبي الحسن، وبرهن على صحتها، مستعيناً بعدد من قواعد الاستدلال؛ كالجوهر، والعرض، وكون العرض لا يقوم بالعرض، ولا يبقى زمانين وغير ذلك.

لكن المشكلة الحقيقية هي أنه لم يقتصر في الدعوة للمذهب على ما وصل إليه من نتائج، بل ذهب إلى مدى أبعد من ذلك، حينما قرر عدم جواز الأخذ بغير ما ذكره من مقدمات لإثبات تلك النتائج[٢]، وهو الأمر الذي يصفه أبو زهرة بأن فيه «مغالاة وشططاً في التأييد والنصرة، فإن المقدمات العقلية لم يجئ بها كتاب أو سُنَّة، وميادين العقل متسعة، وأبوابه مفتوحة، وطرائقه مسلوكة، وعسى أن يصل الناس إلى دلائل وبينات من قضايا العقول ونتائج الأفهام لم يصل إليها الأشعري، وليس من شر في الأخذ بها، ما دامت لم تخالف ما وصل إليه من نتائج، وما اهتدى إليه من ثمرات فكرية»[٣].

ومن الاتجاه السلفي انتقد عبد الرحمٰن الوكيل قاعدة أن بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول، وما صاحبها من إدخال مقدمات معينة للاستدلال، وإيجاب الإيمان بها وعدم الوصول للمطلوب بدونها، واصفاً ذلك بأنه «إحدى جنايات الباقلاني»[٤]، ومتسائلاً باستنكار: هل «يجب اعتقاد آراء الكنيسة الشرقية، والفلسفة اليونانية؛ ليصح إيماننا؟ ونحن نسأل الخلف: أكان صفوة هذه الأمة في قرنها الأول يعرفون الجوهر الفرد والخلاء، والعرض الذي لا يبقى زمانين، ولا يحتمل العرض؟ ونسألهم أيضاً: بِمَ يحكم على هؤلاء؟ فقد كانوا جميعاً لا يعرفون شيئاً عن هذه الأوهام التي زعموا أنها الأدلة التي يتوقف على معرفتها الإيمان، والتي زعموا أنها أصل أصول الإسلام»[٥].

---

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص١٨.
(٢) انظر: محمد أبو زهرة «ابن تيمية، حياته وعصره، آراؤه وفقهه» ص١٩٢، ١٩٣.
(٣) المصدر السابق ص١٩٣.
(٤) عبد الرحمٰن الوكيل «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» ص٧٠.
(٥) المصدر السابق ص٧١.

وعلى نفس المنوال هاجم د. محمد خليل هراس غلو متكلمي المعتزلة والأشاعرة في التعويل على نظرية الجوهر الفرد وما أشبهها، مما أخذوه عن الفلسفة اليونانية، واعتمادهم على مثل تلك الأفكار في بناء كثير من الأصول الإيمانية، وجعلها عمدة في الاستدلال على حدوث العالم، ووجود المحدث له، وإيجاب رجل ـ كالباقلاني ـ الإيمان بوجود الجوهر الفرد؛ بناء على أن الإيمان بوجود الله متوقف على ثبوته، وما لا يتم الإيمان إلا به فهو واجب، وكل ذلك انحراف عن الجادة، واعتماد على أوهام كاذبة ربط بها ـ وللأسف الشديد ـ مصير العقائد الإيمانية كلها(١).

وهو يتابع ابن القيم في الرد على من نفوا الصفات الخبرية مع إثباتهم صفات المعاني؛ بحجة أن العقل دل على ثبوت صفات المعاني، بينما لم يدل على ثبوت الصفات الخبرية، فحتى مع التسليم بما قرروه، فإن ذلك لا يستلزم نفيها؛ لأن «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وكذلك نفي مطلق الدليل لا يدل على انتفاء المدلول، لا في العقل ولا في الشرع، بل لا بد للنافي من أن يأتي بالدليل على النفي كالمثبت سواء بسواء، وهذه الأمور ثابتة بالسمع الذي لم يعارضه معارض لا سمعي ولا عقلي؛ فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»(٢).

ويتكرر نقد هذه القاعدة أيضاً لدى نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي؛ فحسين والي يعترض على ما ذهب إليه الباقلاني، ومن سار على نهجه من وجوب التعويل على ما قاله الأشعري، وعدم جواز العدول عما ذكره من مقدمات ونتائج، أو الاستدلال بغيرها؛ بحجة أن عدم الدليل يؤدي إلى عدم المدلول، واصفاً ذلك بأنه تضييق على الناس، وبعد عن الرفق والسعة، وماذا يقول هؤلاء المضيقون في إيمانهم أنفسهم قبل معرفة تلك المسالك؟ ثم ماذا يقولون في إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين لم تخطر هذه القواعد ببال أحدهم مطلقاً؟ والصواب في رأيه الرجوع إلى العقل والكتاب في كل شيء؛ حتى تجتمع كلمة الأمة، وعدم التقيد بما لا دليل على وجوب التعبد به(٣).

وفي مناقشة الشيخ الظواهري لمسألة: هل لله صفات زائدة على الصفات السبع

---

(١) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (١/ ١٧٠، ١٧١) (٢/ ٢٦، ٢٧).
(٢) المصدر السابق (١/ ٣١٥).
(٣) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص٥٤، ٥٦، ٥٧.

المقررة عند الأشاعرة، أم لا؟ ذكر استدلال طائفة على عدم الزيادة على السبع بانتفاء الدليل، وأن ما لا دليل عليه يجب نفيه، وقد رد عليهم برفض تلك القاعدة، «وأنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول؛ لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم»[١].

وأخيراً، فلا شك أن طريقة انتفاء المدلول لانتفاء دليله من الطرق الضعيفة، والتي لا تصلح للتعويل عليها في المسائل اليقينية، وهناك الكثير من المآخذ التي وجهت إليها[٢]، كما أنها تسببت في شيوع نوع من العصبية للمذهب، والاقتصار على الأدلة والبراهين التي ساقها أئمته، وعدم محاولة الإضافة إليها، وكل ذلك من التضييق الذي ليس عليه دليل مطلقاً.

٤ ـ إلزام الخصوم بلازم مذهبهم:

وهو مسلك شاع عند أكثر المتكلمين في حجاجهم ومناظرتهم لمخالفيهم في المذهب، ويقوم على استخراج مجموعة من اللوازم التي تترتب على آراء الخصوم، ثم التشنيع عليهم بها؛ لبيان خطورة رأيهم وخطئه، وما ينتج عنه من فساد، وبذلك يتوصلون إلى رده وإبطاله، وهناك العديد من الأمثلة المشهورة على طريقة الإلزام عند المتكلمين من مختلف الفرق والمذاهب؛ فالمعتزلة يتهمون الأشاعرة بأنهم يقولون بتعدد القدماء؛ لإثباتهم صفات المعاني، والأشاعرة يتهمون المعتزلة بأنهم يقولون بقدم العالم؛ لأنهم يقولون بشيئية المعدوم، والمعتزلة والأشاعرة معاً يتهمون أهل الحديث بالتجسيم والتشبيه وتجويز حلول الحوادث بذات الله تعالى؛ لإثباتهم الصفات الخبرية، والصفات الفعلية؛ كالاستواء، والنزول، والمجيء، والرضا، والغضب، وهكذا الأمر في نماذج كثيرة.

وقد وقع خلاف حول مسألة لازم المذهب، وهل هو مذهب أم لا؟ **وأصح الأقوال** في رأيي هو مذهب من فصلوا في المسألة، وذلك على النحو التالي[٣]:

---

(١) محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٩٣.

(٢) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص٢٤١، ٢٤٢، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٣١.

(٣) انظر: القاسمي «تاريخ الجهمية والمعتزلة» ص٣٤، ود. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٧)، ود. إبراهيم البريكان «القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف» ص٣٣٤ ـ ٣٤٠، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» =

(أ) اللازم من نصوص القرآن والسُّنَّة إذا صح أن يكون لازماً فهو حق يحكم به ويعول عليه؛ لأن كلام الله وكلام رسوله حق، ولازم الحق حق، والله عالم بما يكون لازماً من كلامه وكلام رسوله؛ ومن ثم يكون مراداً.

(ب) القول الموافق للكتاب والسُّنَّة حق، ولازمه لا يكون إلا حقّاً، والقول المخالف لهما باطل، ولازمه لا يكون إلا باطلاً.

(ج) اللازم من قول العالم ورأيه له **ثلاث حالات**:

١ ـ أن يذكر له لازم قوله، فيلتزمه ويقر به؛ وحينئذ يكون لازماً له، ويصح إضافته إليه.

٢ ـ أن يذكر له لازم قوله فيمنعه؛ فلا يصح أن يضاف إليه حينئذ، فإذا قال نافي الصفات الخبرية لمثبتها: يلزم من قولك مشابهة الخالق للمخلوقين، فمنع ذلك، ونفى هذا اللازم عن نفسه، فلا يجوز أن ينسب إليه.

٣ ـ أن يكون اللازم مسكوتاً عنه، فلا يذكر بالتزام ولا منع؛ فهذا حكمه ألا ينسب لصاحبه، سواء كان اللازم خفيّاً أم ظاهراً، ولازم المذهب حينئذ ليس بمذهب، وإن كان من الممكن عند المناظرة ذكر اللوازم الباطلة لرأي ما؛ كي يظهر خطؤه وخطورته، لا على سبيل إلزام أصحابه بذلك اللازم.

أما عن موقف الباحثين المحدثين من لازم المذهب، وهل هو مذهب أم لا؟ وهل يصح إلزام الخصوم بلازم أقوالهم وإن لم يصرحوا بها؟ وما يمكن أن ينتج عن ذلك من أحكام خطيرة قد تصل إلى درجة التكفير، فيمكننا أن نمايز بين **موقفين** في هذه المسألة:

الموقف الأول: من انتقدوا إلزام الآخرين بلازم مذهبهم، وإن لم يتبنوه صراحة، وممن قال بذلك الشيخ محمد عبده؛ فقد اعترض على كلام جلال الدين الدواني شارح «العقائد العضدية»، حينما اتهم الفلاسفة الإسلاميين بأنهم يقولون بقدم العالَم، مع أن ذلك «لازم مذهب، ولازم المذهب ليس بمذهب، كما هو مشهور»[1].

= (٢/٧٠١ ـ ٧٠٣)، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٢٨، وإبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٤٥ ـ ٣٤٧.

(١) انظر: د. سليمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (٢/٦٠٨).

كما أشار محمد عبده إلى أحد أنواع القياس المنطقي، والذي لا يراد به إلا تغليط الخصوم وإيقاعهم في الخطأ؛ اعتماداً على إلزامهم بما سلموا به على سبيل السهو والغفلة، وصورته أن يؤلف قياساً من مقدمتين متنافيتين، يثبت في إحداهما ما ينتفي في الأخرى؛ بغرض تخجيل الخصم عندما يكون مسلِّماً بكل منهما، وذلك عن طريق استغلال غفلته وتغيير أسماء الحدود؛ ليظن الاختلاف بينهما، فيسلم بالنفي والإثبات في شيء واحد، ثم يكتشف الأمر فيجد نفسه وقع في التناقض[(١)]، ويصف محمد عبده هذا النوع من القياس بأنه «ضرب من اللهو الذي يعبث به بعض من لا همَّ له في تمحيص الحقائق، وإنما همه المشاغبات والتفنن في طرق المنازعات»[(٢)].

وفي تناول رشيد رضا لمسألة لازم المذهب، وهل هو مذهب أم لا؟ انتهى إلى أن القول الصحيح هو أن لازم المذهب ليس بمذهب، وقد أنكر بشدة على من يكفِّرون الناس بلازم مذهبهم؛ مع أن أكثر أصحاب النظريات المخالفة لظواهر نصوص الكتاب والسُّنَّة لم يقولوا بها في واقع الأمر، إلا نتيجة شبهات عرضت لهم أو لغيرهم من المنكرين للإسلام، فأرادوا أن يدفعوا تلك الشبه ويقيموا حجة الإسلام؛ فوقعوا في مثل تلك الأخطاء، مع حسن مقصدهم، وسلامة غرضهم، فكيف مع ذلك كله يقدم أحد على تكفيرهم؟[(٣)].

ويتكرر نفس النقد عند د. سليمان دنيا، والذي يصف المقدمات التي دأب المتكلمون على أخذها من أقوال الطاعنين والمشككين؛ كي يؤاخذوهم بلوازم مسلماتهم، بأنها «مقدمات واهية ضعيفة»، وكان الباعث على مثل هذا الصنيع طبيعة علم الكلام، وغلبة الجانب الدفاعي عليه[(٤)].

كما يشكك طنطاوي جوهري في قيمة دليل التلازم بصفة عامة، ويرى أن الاستدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم قضية عقيمة في المنطق؛ إذ من الممكن أن يكون اللازم ملزومات كثيرة، وعلى سبيل المثال: فإننا إذا رأينا نوراً

---

(١) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٤٤٠).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٤٤٢).
(٣) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (٢١/ ٤٧٤).
(٤) انظر: د. سليمان دنيا «الحقيقة عند الغزالي» ص٣٣، ٣٤، ومقدمة تحقيق «تهافت الفلاسفة» ص٥٥.

لم يلزم من ذلك وجود شمس؛ لجواز أن يكون نور كوكب، أو سراج، أو غير ذلك(١).

ومن الاتجاه السلفي وافق د. خليل هراس ابن القيم في أن لازم المذهب لا يكون مذهباً لمن نسب إليه دونما حجة أو برهان، لا فرق في ذلك بين كون اللوازم ظاهرة أو خفية؛ لأن الإنسان أحياناً ما يغفل عن اللازم القريب، وهذا الحكم إنما يصدق على ما هو لازم في الحقيقة لما يصرح به الإنسان من قول أو رأي، أما ما ليس بلازم أصلاً فلا يصح مطلقاً أن يكون لازماً لأحد.

كما يلاحظ أن من عرف لزوم شيء ما لمذهبه أو رأيه، وأصر مع ذلك على مقالته؛ فهذا هو الذي يمكن أن يؤخذ بما يلزم ما يثبته من معان، أما الجاهل بتلك اللوازم فلا وجه لإلزامه بما لا يخطر بباله، ومن أمثلة اللوازم الباطلة ما فعله بعض علماء الكلام من إلزام أهل السُّنَّة ـ مثبتي الصفات ـ بالعديد من اللوازم؛ كالتشبيه والتجسيم، وما أشبه ذلك(٢).

الموقف الثاني: وخلافاً للآراء السابقة التي ترفض بحزم إلزام الناس بلوازم مذهبهم ـ هكذا على سبيل الإطلاق ودونما تفصيل ـ نجد من يسير على طريقة المتكلمين في إلزام خصومه بلازم آرائهم وإن لم تخطر لهم ببال، مثل زاهد الكوثري الذي يُلزم أئمة المدرسة السلفية بلوازم في غاية الخطورة، فقولهم بدوام فاعليته تعالى يلزم منه القول بقدم العالم، وقولهم بإثبات الصفات الخبرية يلزم منه حلول الحوادث بذات الله تعالى، ثم إنه لا يكتفي بذلك، بل يرد على من ينفي عنهم تلك التهم الظالمة؛ اعتماداً على أن لازم المذهب ليس بمذهب، بأن التماس عذر كهذا إنما يصح إذا كان اللزوم غير بَيِّن، أما في حالة اللزوم البيِّن فلا شك أن لازم مذهب العاقل مذهب له، وأما «من يقول بملزوم مع نفيه للازمه البيِّن فلا يعد هذا اللازم مذهباً له، لكن يسقطه هذا النفي من مرتبة العقلاء إلى درك الأنعام، وهذا هو التحقيق في لازم المذهب، فيدور أمر القائل بما يستلزم الكفر لزوماً بيناً، بين أن يكون كافراً، أو حماراً»(٣).

ويتكرر اتهام مثبتي الصفات الخبرية بالضلال، والتشبيه، والتجسيم، بل ربما

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص٧٨.

(٢) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٧).

(٣) انظر: تعليق الكوثري على «السيف الصقيل» ص٣١.

بالكفر عند شخصيات أخرى؛ مثل: عبد العظيم الزرقاني(1)، ومحمود خطاب السبكي(2)، وعبد ربه سليمان(3)، وغيرهم.

ولا شكَّ أن هذا الاتهام ـ كما نبَّهنا من قبل ـ اتهام باطل، وهو من قبيل إلزام المخالفين بما لا يلزم قولهم، بل لما لم يخطر ببال أحدهم مطلقاً، وهذه الظاهرة ليست بالجديدة، ولعل طبيعة المنهج الجدلي المتأصلة في بنيان علم الكلام، والتي تهدف في كثير من الأحيان إلى إفحام الخصوم، والفلج عليهم بكل الطرق مشروعة أم غير مشروعة ـ كانت السبب الأهم في شيوع الإلزام وانتشاره؛ فعلم الكلام بحكم كونه فنّاً دفاعياً قبل كل شيء لا يهدف إلى الكشف عن الجديد، بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل، يرى من واجبه الدفاع عنها، والمشكلة أن طريقة الإلزام وصلت إلى درجة من الغلو والإسراف، صارت معه كل فرقة لا هَمَّ لها إلا التفتيش والبحث في آراء الخصوم، وبيان ما يلزم عن أقوالهم من لوازم، ربما لم تخطر ببالهم، ثم اتهامهم بها، كما لو كانوا يقولون بها عن رضا واقتناع كاملين(4)، وللأسف فقد وجدت نفس الظاهرة عند بعض الباحثين المحدثين.

٥ ـ طريقة القسمة العقلية:

وتعد هذه الطريقة مظهراً آخر من مظاهر الأسلوب الكلامي الجدلي المتَّسِم بالصعوبة والتعقيد، وتتلخص في وضع المستدل «عدة فروض، اثنين فصاعداً، ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعاً؛ ليبطل الأساس الذي قامت عليه، أو إلى إفسادها جميعاً؛ ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول»(5)، وتُسمى هذه الطريقة عند الأصوليين بالسبر والتقسيم، ويقصد به أن نحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما؛ فيلزم منه

---

(١) انظر: الزرقاني «مناهل العرفان» (٢/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٢) انظر: محمود خطاب السبكي «إتحاف الكائنات ببيان مذاهب السلف والخلف في المتشابهات، ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدون من المفتريات» ص٣، ٤، ١٢.

(٣) وكتابه «فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب» مليء بنماذج من هذا القبيل.

(٤) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي «الفِرَق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٢٩، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٩٠، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٥٤.

(٥) د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٩٣، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٥٧.

ثبوت الثاني[١]، كما ترتبط عند المناطقة بالقياس الشرطي المنفصل[٢].

وتتنوع القسمة إلى نوعين رئيسين؛ وهما: القسمة المنحصرة، والقسمة المنتشرة، والقسمة المنحصرة هي التي تدور بين النفي والإثبات، أو الشيء وضده؛ بحيث يلزم بالضرورة عن إبطال أحدهما ثبوت الآخر، ولعل أحداً لا يخالف في حجية هذا النوع ووثاقته، إذا ثبت بالفعل أنه لا يوجد إلا احتمالان لا ثالث لهما، وأما إذا زادت الأقسام عن احتمالين، فقد حصل الخلاف في إفادتها اليقين؛ نظراً لما يمكن أن يطرأ على عملية حصر الاحتمالات من خلل، وأما القسمة المنتشرة، والتي لا تحصر فيها الاحتمالات جميعاً، فلا خلاف على أنها لا تفيد القطع واليقين[٣].

ويظهر من المفهوم السابق أن أسلوب القسمة العقلية يمر بمرحلتين؛ في المرحلة الأولى يتم تقسيم الكلام إلى الاحتمالات القائمة بالفعل؛ بحيث لا يهمل قسم محتمل بأي نسبة، وهو ما يسمى بالتقسيم، ثم في المرحلة الثانية يتم فصح وسبر الاحتمالات الممكنة؛ لبيان غير الصحيحة منها، وهكذا يتوصل إلى القول ببطلانها جميعاً، أو بطلانها إلا وجهاً واحداً؛ وهو الوجه الصحيح[٤].

وأظن أننا لسنا في حاجة لأن نُطيل في التدليل على شيوع طريقة القسمة العقلية لدى المتكلمين القدامى، واعتمادهم الكثير عليها، فالأمثلة على ذلك من كتب الكلام أكثر وأشهر من أن نذكرها، وتكفي الإشارة إلى أنه لا يكاد يخلو دليل من أدلة المتكلمين «من أقسام متعددة، واحتمالات متوالية، لو صح ما قلتموه، فإما كذا وإما كذا، وإن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أو كذا، إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية التي تُضلل العقل، وتُبدد قواه، وتفتح عليه من أبواب الشكوك والفتنة أكثر مما تُعطيه من روح الطمأنينة واليقين»[٥].

---

(١) انظر: الغزالي «معيار العلم» ص١٥٦، تحقيق: د. سليمان دنيا، ود. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٩٢، ٩٣.

(٢) انظر: د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ص١١٥.

(٣) انظر: د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٩٣ ـ ٩٥، ١٠٧، ١٠٨، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٩٤، ١٩٥.

(٤) انظر: د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٩٣، وعبد الله نور الله «طرق الاستدلال على المسائل الإلهية بين المعتزلة والماتريدية» ص٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٥) د. حسن الشافعي «المدخل إلى دارسة علم الكلام» ص١٩٣، ١٩٤، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٥٧.

وكما شاعت طريقة القسمة العقلية عند المتقدمين، فقد اعتمد عليها أيضاً عدد كبير من الباحثين المحدثين على اختلاف مدارسهم الفكرية؛ فمحمد عبده يرى أن القسمة نوع من القياس، سواء كانت من قَبِيل الاستقراء التام أو الناقص، والأحكام التي تثبت لشيء واحد بواسطة أقسامه، لا سبيل إلى إثباتها له إلا بتقسيمه، وكثيراً ما يكفي مجرد التقسيم في ظهور الحكم وثبوته، وباب التقسيم كان ـ ولا يزال ـ باباً من أبواب البلاغة يتنافس البلغاء في استيحائه، ويتفاضلون في وجوه حسنه[١].

وعلى المستوى العملي تابع محمد عبده المتكلمين في تقسيم المعلوم قسمة عقلية حاصرة إلى الممكن لذاته[٢]، والواجب لذاته، والمستحيل لذاته، وفي كلامه عن أحكام الممكن اعتمد أيضاً على طريقة القسمة؛ فمن أحكام الممكن أنه إذا وجد لا بد أن يكون حادثاً، والدليل على ذلك أن الممكن لا يوجد إلا بسبب، وليس هناك إلا احتمالات ثلاثة لرتبته مع سببه: فإما أن يتقدم وجوده على سببه، وإما أن يقارنه، وإما أن يكون بعده، والأول باطل؛ لأنه يلزم منه تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة، والثاني باطل أيضاً؛ لأنه يستحيل معه أن يحكم على أحدهما بأنه أثر والآخر مؤثر دون مرجح، فلما بطل الاحتمالان السابقان ما بقي إلا الاحتمال الثالث؛ وهو تأخره في الوجود، ومن ثَمَّ يكون الممكن حادثاً؛ لأن الحادث ما سبق وجوده بالعدم[٣].

ويستخدم طنطاوي جوهري طريقة القسمة في تناوله المقصود من خلق العالم، وهي من المسائل التي يذكر أن كثيراً من فلاسفة العصر الحديث، وأكابر الفلاسفة الإسلاميين قد شُغلوا بالبحث فيها؛ حيث يقوم بعملية حصر وسبر لسائر الموجودات، بادئاً بالأجرام العلوية؛ كالشمس والقمر والكواكب، وهي في رأيه خادمة لما على الأرض من معدن ونبات وحيوان؛ حيث ترسل لها الأشعة والحرارة لتصلح نباتها وحيوانها، وبنفس المسلك نظر في المعادن وعالم النبات والحيوان، فوجد أنه بجملته مسخر للإنسان ومهيأ لنفعه وصلاحه؛ مما يظهر معه أن المقصود من هذا العالم هو الإنسان، لكن ليس المراد بالإنسان شكله الظاهر وقوته الشهوية أو الغضبية؛ وإنما قوته العلمية العقلية العارفة بالله، والمتحققة من جماله وجلاله

(١) انظر: محمد عبده «الأعمال الكاملة» (٢/ ٤٤٥ ـ ٤٤٩).

(٢) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٢٤، ٢٥.

وكماله، وبدائع صنعه؛ فلأمثال هؤلاء سخر الكون بكل ما فيه[١].

وحينما انتقد مصطفى صبري مسلك محمد عبده في صياغة الدليل على وحدانية الله مال إلى اختيار صياغة أخرى لدليل الوحدانية، تعتمد على طريقة القسمة العقلية، وخلاصتها: أنه لو فرض تعدد الآلهة واجبي الوجود، وكانوا على الأقل إلهين اثنين، وأرادوا إيجاد العالم فليس ثمة إلا احتمالان:

الأول: أن يحتاج كل منهما أو أحدهما إلى الآخر في إيجاد العالم؛ وحينئذ لا يكون أي منهما أو المحتاج للآخر إلهاً.

والثاني: أن يستغني كل منهما أو أحدهما عن الآخر في إيجاد العالم؛ وحينئذ لا يكون المستغنى عنه واجب الوجود، وكلا الاحتمالين المذكورين يؤدي إلى خلاف المفروض[٢].

وفي منحى مغاير للآراء المتقدمة انتقد د. محمود قاسم المتكلمين في استخدامهم طريقة القسمة العقلية، لا لكونها غير صالحة في نفسها ولا تؤدي للمطلوب؛ وإنما لإساءة المتكلمين استخدامها، وتحويلها إلى نوع من الجدل الذي ظنوه حاسماً مع أنه ليس كذلك.

وهذه الطرق الجدلية الغالبة على المنهج الكلامي، و«التي يظنونها منطقية وعلمية، قد تكون منتجة ومحققة لغرضهم، إذا هم استخدموها مع أهل الجدل من بقيتهم، لكنها تبدو قاصرة ومغلولة إذا استخدمت مع الفلاسفة، ثم إن الفلاسفة يعرفون مواطن الضعف فيها، وهم ينفرون ويشمئزون من استخدام هذا النوع من الاستدلال الجدلي المحبب إلى علماء الكلام، كما يشمئز الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي»[٣].

ولا يخفى ما في تفضيل الدكتور قاسم للمنهج الفلسفي على المنهج الكلامي من نظر، مع أنه ليس أحسن حالاً منه في طرق الاستدلال، فضلاً عما انتهى إليه من آراء ونظريات تتصادم مع بعض الأصول والثوابت العقدية، وليس هذا محل اهتمامنا الآن، وإنما المهم هو أن المأخذ الأساسي على استخدام المتكلمين لطريقة القسمة العقلية ـ في رأي د. قاسم ـ يرجع إلى عدم استقصائهم كل الاحتمالات الممكنة من

---

(١) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص٣٩ ـ ٤٣.

(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ١٣٧، ١٣٨).

(٣) انظر: د. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٥٥.

جهة، ثم على فرض إمكان ذلك، فلا يلزم من إبطال ثلاثة احتمالات ثبوت رابع؛ فقد تكون الأقسام كلها باطلة[١].

ومن هذا المنطق هاجم د. قاسم أدلة المتكلمين المعتمدة على طريقة القسمة العقلية؛ كاستدلالهم على الوحدانية بدليل التمانع المشهور، والذي أتعبوا أنفسهم في صياغته وترتيبه، مع أنه لا يعدو ـ من وجهة نظره ـ أن يكون «دليلاً متكلفاً يقوم على أساس طريقة الجدل التي لا ترقى إلى مرتبة البرهنة المنطقية، والتي تقصر دون شك عن الوصول إلى ما يقرب من الوضوح الذي يتجلى من الدليل القرآني؛ فدليلهم ينحصر في تلك القسمة التي يحسبونها عقلية، والتي يظنونها جامعة مانعة»[٢]، مع أنها ليست كذلك؛ حيث لم يحصروا كل الاحتمالات الممكنة، وأجهدوا أنفسهم في العديد من الفروض التي توجبها قسمتهم العقلية.

ولا شكَّ أنه كان بإمكانهم أن يكتفوا بالقدر الذي لا يستطيع أحد إنكار وضوحه وبداهته، بدلاً من هذه الطرق الصعبة والمعقدة، وقد علَّق د. قاسم بعبارة تَهَكُّمية ساخرة على صنيعهم هذا، فقال: «ومن يدري، فلعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعباً كثير الاحتمالات»[٣].

ونفس النقد يوجهه د. قاسم أيضاً إلى الدليل الذي أقامه الأشاعرة على إمكان رؤية الله في الآخرة، وأنه لا يشترط في رؤية الشيء أن يكون جسماً أو له لون، وهو دليل معتمد بالكلية على طريقة القسمة العقلية، وبعد أن ساقه د. قاسم علق عليه بعبارة شديدة، فقال: «ولسنا في حاجة إلى نقد هذه الحجة التي تشبه عبث الأطفال، والتي تزعم أنها تعتمد على طريقة القسمة العقلية، أو طريقة التفنيد، وهي منها براء في حقيقة الأمر»[٤].

وأخيراً، ففي رأيي أن طريقة القسمة العقلية تعدُّ من الطرق العقلية الصحيحة التي لا يجد المنصف بدّاً من التسليم بها؛ بشرط أن تكون حاصرة لجميع الأقسام الممكنة، ولا تترك احتمالاً واحداً يمكن وقوعه، ولكن الإشكال ينشأ دائماً من سوء استخدامها، أو كونها غير حاصرة لجميع الأقسام الممكنة.

---

(١) انظر: د. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٥٤.
(٢) انظر: د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ص١١٢.
(٣) المصدر السابق ص١١٤.
(٤) المصدر السابق ص١٦٢.

٦ ـ الاعتماد على قواعد المنطق الأرسطي:

ومثلما اختلفت آراء العلماء المتقدمين في الحكم على المنطق الأرسطي، ووثاقة قواعده، وصحة قضاياه، وهل يجوز الاعتماد عليه في صياغة الأدلة المستخدمة في إثبات مسائل العقيدة؟ فكذلك تباينت مواقف الباحثين المحدثين بشدة تجاه هذا الموضوع، ويمكننا أن نقسمهم إلى فريقين متباينين في الرأي:

الفريق الأول: من اهتموا بدراسة المنطق، ووثقوا في قواعده، ودافعوا عن الاستدلال به، والاستعانة بقضاياه في مجال الاستدلال العقدي.

ويمكن أن ندرج ضمن هذا الفريق العديد من الشخصيات الأزهرية، التي كان لها جهد واضح في تصنيف مؤلفات منطقية في صورة متون أو شروح وحواش، وبقيت هذه المصنفات تدرس في الأزهر لفترة طويلة.

وليس صحيحاً ما ذهب إليه البعض[(١)] من أن دراسة المنطق كانت محرمة في الأزهر؛ بحجة أن من تمنطق فقد تزندق، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماماً.

وكما يذكر المستشرق بيترجران، فقد كان هناك نشاط كبير في دراسة المنطق الكلاسيكي في القرن التاسع عشر الميلادي داخل الأزهر[(٢)]، وتمحور هذا النشاط حول ثلاث شخصيات تولى أصحابها جميعاً مشيخة الأزهر؛ وهم: حسن القويسني، وإبراهيم البيجوري، وحسن العطار، وهذا الأخير ألف ثلاثة كتب منطقية، من أشهرها حاشيته على شرح عبد الله الخبيصي على «التهذيب»، وقد ذاع صيت هذا الشرح، وأصبح جزءاً من منهج التعليم العام في مصر، وفي الدراسة الأزهرية، كما احتفظ به محمد عبده كواحد من المقررات الدراسية عند إصلاحه مناهج دار العلوم بين عامي (١٩٠١ ـ ١٩٠٣م)[(٣)].

ولمحمد عبده اهتمام واضح، وإعجاب لا يخفى بالمنطق ودراسته على المستويين النظري والعملي؛ فعلى المستوى النظري نجده يقرر أن المنطق يحفظ الذهن من الخطأ، ويسير بالعلم في طريقه القويم، وهو بمثابة المعيار والميزان الذي يضبط الفكر، ولهذا كانت العناية به من أهم ما يتوجه إليه طلاب السعادة، وإذا كان

---

(١) see: Ahmed Foad EL-EHWANY: «Islamic philosophy», P. 137.

(٢) see: Peter Gran «Islamic roots of capitalism», pp. 145, 146.

(٣) Ibid, p. 148.

العلماء من كل أمة قد اعتنوا بضبط اللسان وصيانته عن الخطأ؛ لأن اللسان هو المعبر عن الفكر، والسبيل لإيصاله إلى الآخرين، فأجدر بهم أن تكون عنايتهم بالفكر وموازينه أولى وأعظم(١).

وينكر محمد عبده على من يهاجم دراسة المنطق، أو يمنع منها، أو يعتقد أنها تنتهي بصاحبها إلى الشكّ والضلال، أو الكفر والوقوع في الشبهات؛ مع أن «العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين، وتمييز الأفكار غثها من السمين، وتبيين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب بعد البيان وأي مقدمة يصح أن تؤخذ في البيان وأيها يجب أن يطرح ويقذف، فهذا علم حقيق بأن يتخذ سُلماً لجميع العلوم، ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم»(٢).

وتأييداً لرأيه هذا استشهد بما حُكي عن الغزالي والرازي من أن تعلم مثل هذه العلوم العقلية من فروض الأعيان، وحتى لو لم يصح ذلك، فجميع العلماء قد أطبقوا على أنها من فروض الكفايات، لا سيما في زمان كزماننا هذا، الذي حدث فيه الاختلاط بين المذاهب والآراء، وصارت العقيدة المتلقاة عن الآباء عرضة لشبهة الملحدين والجاحدين، ما لم تؤيد بالبراهين والحجج(٣).

وأظن أنه لا يخفى ما في هذا الكلام من نظر؛ لأن كثيراً من العلماء عارضوا المنطق، فضلاً عن كونه ليس الوسيلة الوحيدة لتأييد العقيدة ودفع الشبهات عنها، وحتى يقال: إن وجوبه من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وعلى المستوى العملي نلاحظ أن لمحمد عبده علاقة وثيقة بالمنطق؛ دراسة وتدريساً وتأليفاً(٤)، فقد دَرَّسه في الأزهر بحكم المناهج السائدة آنذاك، وحينما تعرف على جمال الدين الأفغاني أرشده إلى دراسة عدد من الرسائل في المنطق القديم، أغلبها من المخطوطات، وفي عام (١٨٧٧م) ـ وكان لا يزال طالباً في الأزهر ـ كتب مقالاً بعنوان: «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»(٥)، دافع

---

(١) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ٧٦١).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٨).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٠).

(٤) انظر: أحمد عبده الجمل «الفكر الفلسفي الإسلامي في دراسات الباحثين المعاصرين في مصر» ص٢٢٢، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر، عام (١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢م).

(٥) وقد نشرها بالأهرام في العدد الصادر في (١٤من ذي الحجة ١٢٩٣ هـ ـ ٣٠ من ديسمبر ١٨٧٦م)، وانظر نصَّها كاملاً في: «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٣٧ ـ ٤٥).

فيه عن المنطق وعلم الكلام، والعلوم العقلية عموماً أمام مُنتقديها، ومُثيري الشبهات حولها.

وبعد حصوله على شهادة العالمية، وتعيينه مدرساً بالأزهر، أخذ يقرأ العلوم الكلامية والمنطقية على الطلبة، وكان من ضمن ما درَّسه كتاب «البصائر النصيرية» في علم المنطق، والذي يعتبره البعض من أفضل الكتب المدرسية في تعليم المنطق[(١)]، وقد انتهى من شرحه عام (١٣١٨هـ) كما يذكر رشيد رضا، واحتفل بختامه في الرواق العباسي، وألقيت في هذا الاحتفال خطب وقصائد كثيرة في الثناء على محمد عبده[(٢)].

وإلى جانب الدراسة والتأليف، فقد نشر محمد عبده كتاب «البصائر النصيرية» المذكور آنفاً مذيلاً بالعديد من الحواشي والتعليقات على بعض مسائله، وتنبئ تلك التعليقات عن اهتمام ومشاركة وإدراك جيد لهذا العلم، وبروز واضح للملكة النقدية في تزييف بعض آراء المناطقة القدامى، والكشف عن أوجه الخطأ فيها[(٣)].

وقد بدا أثر اهتمام محمد عبده بالمنطق واضحاً في بعض تلامذته؛ مثل: الشيخ مصطفى عبد الرزاق[(٤)]، والشيخ محمد شاكر وكيل الأزهر السابق، وهو والد أحمد ومحمود شاكر رحمهما الله تعالى، والذي صنَّف شرحاً على أشهر المتون المنطقية التي كانت تدرس في الأزهر، وسماه: «الإيضاح لمتن إيساغوجي في المنطق»[(٥)] عني فيه بتقريب قضايا المنطق للناشئة، مع الحرص على سهولة العبارة ويسرها.

ويعتبر الشيخ مصطفى صبري من أبرز المدافعين عن المنطق والأدلة المنطقية، والمعلين من شأنها، والمنتقدين لمن استهان بها، أو قلَّل من قيمتها، وهو ينفي وجود أي أحد من علماء المسلمين المتقدمين استهان بالمنطق سوى نفر من العصريين، فيقول: «لا أعرف عالماً من علماء الدين بعد تأسيس علم الكلام في الإسلام، يستهين بالعقل والمنطق، بل الأساتذة العصريون أنفسهم هم الذين يستهينون بهما، ولا يعدون طريقتهما طريقة علمية»[(٦)].

---

(١) see: Ahmed Foad EL-EHWANY: «Islamic philosophy», P. 138.

(٢) انظر: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/٧٥٨، ٧٥٩).

(٣) انظر نماذج من هذه التعليقات في: «الأعمال الكاملة» (٢/٤٢٨ ـ ٤٥٤).

(٤) see: Ahmed Foad EL-EHWANY: «Islamic philosophy», PP. 139-141.

(٥) وقد نشرت دار المعارف طبعته الثالثة عام (١٩٥٣م).

(٦) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/١٥٢).

وأقول: إن هذا الكلام لا غبار عليه لو قصد به أدلة العقل بصفة عامة، أما إدخال المنطق بصورته المعروفة ضمن الاتفاق المدعى، فلا أدري ماذا يفعل مصطفى صبري مع القائمة الطويلة من العلماء المتقدمين الذين هاجموا المنطق الأرسطي؛ كالنووي، وابن الصلاح، وابن تيمية، وابن القيم، والسيوطي، وغيرهم؟!

ويبلغ الإعجاب بالمنطق وأدلته عند مصطفى صبري إلى درجة تُثير الاستغراب؛ لإغراقها في المبالغة الزائدة جدّاً؛ حيث يرى أن «المنطق لا تقبل قوانينه الانتقاض كالقوانين الرياضية؛ ففي الإمكان أن تنحل القضايا التجريبية المتقررة في يوم من الأيام بتجارب أخرى جديدة، وليس في الإمكان أن ينحل دليل عقلي منطقي»[1]، وليس هذا فحسب، بل إن الأدلة العقلية هي أفضل ما عند العلماء، وأقصى ما يرغبون فيه، والمنطق هو الرمز لقوة الدليل وقطعيته[2].

كما أنه ينتقد كل من هاجم المنطق، أو قلَّل من جدواه، أو حرم الاشتغال به من القدماء أو المعاصرين، واصفاً التردد في القول بجواز تعلم المنطق وتعليمه، أو ادعاء تحريمه، بأنه في منتهى الجمود[3]، وعيب «يجب تنزه الإسلام الذي يباهي بكونه دين العقل عن مثله، كائناً من كان العائبون، فهل نجعل الإسلام كالمسيحية في إبعاد العقل والمعقولات عن ساحة عقائده؟! فإذا كان في الفلسفة ما يؤيد الدين أو المذهب الحق في الدين؛ فلا لوم على عالم كلامي إذا ذكرها في علم الكلام؛ استظهاراً به لدينه أو مذهبه، وإذا كان في الفلسفة ما يتنافى مع الدين أو المذهب الحق في الدين، وذكره العالم الكلامي للرد عليه؛ فلا لوم أيضاً»[4].

ونتيجة لهذه الثقة المفرطة والإعجاب الشديد بالمنطق وقوانينه، يذهب مصطفى صبري إلى أن الدليل الوحيد الصالح لإثبات وجود الله هو الدليل العقلي المنطقي، وكل ما سواه فقاصر عن إثبات واجب الوجود، ولا بد لكل من أراد إقامة البراهين على هذه المسألة أن يستند إلى منطق الاستدلال العقلي استناداً إجماليّاً أو تفصيليّاً[5].

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٣٩٦).
(٢) المصدر السابق (١/ ١٤١، ١٤٠).
(٣) المصدر السابق (١/ ٣٢٣).
(٤) المصدر السابق (١/ ٢٠٥).
(٥) المصدر السابق (١/ ٢٠٥، ٣٩٧).

كذلك يفضل الدليل الذي أقامه على إثبات الوحدانية ـ وهو المعروف ببرهان التمانع ـ على دليل محمد عبده في نفس المسألة؛ مفسراً ذلك بأن دليله صيغ في أسلوب علم الكلام المعتمد على المنطق، بينما ابتعد دليل محمد عبده عن الأسلوب الكلامي المنطقي؛ فأدى به ذلك إلى الوقوع في أخطاء كثيرة[(١)].

الفريق الثاني: من هاجموا المنطق في ذاته؛ ومن ثَمَّ عارضوا إدخاله إلى كتب العقيدة، أو التعويل عليه في صياغة أدلتها، ويندرج في عداده شخصيات من مدارس فكرية مختلفة؛ منهم من ركز على رفض الاعتماد على الطرق المنطقية في مجال مثل العقيدة يحتاج إلى نوع خاص من الأدلة يتناسب مع طبيعته وخصائصه، ومنهم من وسع من مجال بحثه؛ فنقد المنطق في جملته كمنهج للوصول إلى الحقيقة أيّاً كان مجالها، وكقواعد ضابطة للفكر البشري على وجه العموم، ودعوا في الوقت نفسه إلى التعويل على منهج معرفي آخر أكثر انضباطاً، يؤدي إلى تقدم المعرفة الإنسانية وتراكمها، ويضمن ارتقاء العلم ومسيرة الحضارة.

وممن تَبَنَّى هذا الرأي محمد فريد وجدي؛ حيث انتقد استخدام الأدلة العقلية التي تسير على قواعد المنطق الأرسطي في عصور مثل عصورنا الحديثة، التي تطورت فيها العقلية البشرية، وأذهلها التقدم العلمي الكبير والاكتشافات المتتابعة؛ مما جعلها لا تسلم بوجود شيء أو عدم وجوده إلا بدليل محسوس، ومما حدا بالمفكرين أن يضعوا جميع المسلمات القديمة على بساط التحليل والتمحيص، وصار القول الفصل اليوم للعلم، وكل قول أو رأي لا يحصل على تأييده؛ فلا يرجى له أن ينال المكانة، أو القبول عند العقلية العصرية[(٢)].

ومع اعترافه بأن الأدلة المنطقية على صحة مسألة عقدية كبرى مثل النبوة وإمكان الوحي كثيرة ومتوافرة، إلا أنه يعود فيؤكد عدم صلاحيتها لإقناع العقلية الحديثة؛ ولذا فمن الضروري العدول عنها والاستناد إلى الأدلة العلمية.

وفي هذا المعنى يقول: «الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحي كثيرة، ولكن العقلية العصرية يصعب عليها أن تقتنع بها؛ فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات، ونفت وجود العالم الروحاني، وادَّعت أن كل ما يقال

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (٣/ ٨٤).

(٢) انظر: فريد وجدي «على أطلال المذهب المادي» الحلقة الرابعة ص(أ، ب، و) ما نقله عنه مصطفى صبري في «موقف العقل» (١/ ٥٨، ٥٩).

فيه ويسند إليه من أوهام الأقدمين وأساطيرهم، وقد تسربت هذه الفلسفة إلى عقول الناس من مصادر عدة؛ لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي أن يعدل عن الاستناد على الأدلة المنطقية إلى الأدلة العلمية، بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية، سرى على بحثها الأسلوب العلمي»[(١)].

ومن الاتجاه السلفي، هاجم د. محمد خليل هراس المنطق والمفتونين به هجوماً شديداً، ورأى أن معظم من خاضوا في المنطق، واتخذوه آلة لعلمهم، ابتلوا بحرق دينهم وإيمانهم؛ بسبب سوء استعمالهم له، ومع أن المنطق في رأيه قواعد عقلية مجردة يعرف بها تركيب الحدود وتأليف الأقيسة، إلا أن المشكلة الحقيقية التي كانت سبب ضلال معظم الطوائف العقلية من فلاسفة، ومعتزلة، وأشعرية؛ هي أنهم انحرفوا عن الصواب، حينما اتخذوا من المنطق أداة لتحصيل عقائد الإيمان، معرضين عن أدلة الحديث والقرآن، وهو يشيد بحملة ابن تيمية على المنطق، مشيراً إلى أن ما ألفه من كتب في نقضه تدل بوضوح على ما بلغه من قدرة في الجدال، وبراعة في النقد، قد لا تتاح لأحد ممن جاء بعده من علماء المسلمين[(٢)].

ومن الاتجاه الصوفي، شَنَّ د. عبد الحليم محمود هجوماً شديداً على المنطق، وعلى مبادئه الأساسية ممثلة في الاستقراء والقياس، ففكرة أن المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير، أو أنه وسيلة للنظر الصحيح، فكرة خرافية أكثر منها حقيقية[(٣)]، والمنطق لم يحسم خلافاً، ولم يفصل حقّاً من باطل، والخلل مستقر في جوهره وأركانه بصورة لا تقبل إصلاحاً[(٤)].

ثم إن المنطق نبت طبيعي للفلسفة اليونانية، حاول مخترعوه أن يجدوا من خلاله مقياساً غير الوحي يرجعون إليه لتمييز الحق من الباطل؛ لكن لم يكتب لهم النجاح، وتمثلت المحصلة النهائية في أن «أخفق المنطق الأرسطي إخفاقاً تامّاً، لم يفد ـ ولا قلامة ظفر ـ في بيان الحق والباطل، ولم تستفد الإنسانية منه ولا شروى نقير ـ أي: فائدة ـ ومع ذلك فقد فتن به قوم، ودامت الفتنة في جونا الإسلامي إلى الأبد،

---

(١) فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤٥.

(٢) د. محمد خليل هراس «شرح القصيدة النونية» (٢/ ١٦١، ١٦٢).

(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «مقدمة تحقيق المنقذ من الضلال» ص١٣.

(٤) انظر: د. عبد الحليم محمود «موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة» ص١٤٢، و«الفلسفة» ص١٨.

وعلى الرغم مما كتبه الإمام ابن تيمية في «نقد المنطق»، وفي «نقض المنطق»، وفي «الرد على المنطقيين»، وعلى الرغم من توفيق الله له كاملاً في ذلك، فقد بقي المنطق فتنة للكثيرين، وكان ـ وما يزال ـ يُدَرَّس في الأزهر، لا على أنه صورة من صور الضلال الفكري، وإنما على أنه قاعدة من القواعد العلمية»[١].

ويُبدي د. عبد الحليم محمود إعجابه وموافقته لما ذهب إليه مصطفى عبد الرزاق من أن منطق المسلمين هو أصول الفقه، والذي كان الشافعي في رسالته المشهورة أول من ألف فيه، وليس منطق أرسطو كما يزعم البعض؛ فمنطق المسلمين الحقيقي هو مجموعة القواعد التي تضمنها علم أصول الفقه، ورسمت في الجو الإسلامي؛ ليسير الرأي في ضوئها على ما يحب الله تعالى ورسوله[٢]، وهو يصف رأي الشيخ مصطفى عبد الرزاق هذا بأنه «إلهام من توفيق الله تعالى»[٣].

ومن أبرز أساتذة الجامعات الذين عارضوا المنطق الأرسطي ونقدوه نقداً مفصلاً كل من: الدكتور محمود قاسم، والدكتور علي سامي النشار، ويطول بنا المقام لو عرضنا لموقفهما تفصيلاً، ونكتفي فقط بمجرد إشارات سريعة.

فالدكتور قاسم يجزم بأن المنطق الأرسطي هو الذي أفسد على المسلمين علومهم اللغوية والشرعية، كما أفسد عليهم ثقافتهم وحضارتهم، ولم يتسنَّ للحركة العلمية الحديثة أن تزدهر وتؤتي ثمارها إلا بعد التخلص من المنطق الشكلي، كما كان يفهمه أهل العصور الوسطى من المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء[٤].

ويدل تقدم كثير من العلوم ـ دون أن يكون كبار باحثيها ممن تخرجوا على منطق أرسطو ـ على أن هذا المنطق أصبح تاريخيّاً، أو على الأقل أنه لا يصلح منهجاً عامّاً في كافة العلوم، بل لكل علم منهجه الخاص به[٥].

كما يرفض الزعم بأن المفكرين المسلمين كانوا أتباعاً لأرسطو، ولليونان بصورة عامة في الدراسات الإنسانية؛ فهذا من الإجحاف والظلم الشديد للعرب والمسلمين، والصحيح أن الكثير من مفكري المسلمين؛ كابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم نقدوا

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الحمد لله هذه حياتي» ص٩٤.
(٢) المصدر السابق ص٩٣ ـ ٩٨.
(٣) المصدر السابق ص٩٣.
(٤) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص١٤٤.
(٥) انظر: د. محمود قاسم «المنطق الحديث ومناهج البحث» ص٥.

منطق أرسطو نقداً علمياً مفصلاً، وتوصلوا إلى ركائز منهج آخر مغاير له؛ وهو منهج الاستقراء، مما يمكن معه القول بثقة: إن «أصول المنهج العلمي الحديث هي أصول إسلامية وعربية، وليست أصولاً يونانية؛ فالعرب ومن شاركهم في عقيدتهم من الشعوب الأخرى ـساميَّة كانت أم آريَّة ـ هم الذين وضعوا أصول البحث العلمي ومناهجه الدقيقة، عندما جمعوا ـ كما قلنا ـ بين عنصرين أساسيين في كل منهج علمي جدير بهذا الاسم؛ وهما: عنصر الحوادث أو الظواهر الجزئية، وعنصر الخيال الذي يربط هذه العناصر ربطاً مبتكراً خلَّاقاً ومبدعاً؛ بحيث يكون هو المنهج الذي يبرز خلافة الإنسان في الكوكب الأرضي»[١].

وأما الدكتور النشار فقد خصص كتاباً بأكمله؛ وهو «مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي» لمناقشة الفكرة الشائعة عن كون منطق أرسطو قد قوبل أحسن مقابلة بعد ترجمته في العالم الإسلامي، واعتبر منهجاً أساسيّاً وقانوناً عقليّاً لا يرد، وأخذت به كل المدارس الإسلامية، وفتن المسلمون به أشد افتتان، وسيطر على عقولهم حتى العصور القريبة»[٢].

وقد انتهى بعد بحث علمي دقيق وموثق إلى تهافت تلك الفكرة، وإثبات أن المسلمين حتى القرن الخامس الهجري لم يأخذوا بمنطق أرسطو، وهاجمته سائر المدارس الفكرية، سوى طائفة من الفلاسفة المشائين، لا يمثلون الإسلام في شيء، ولا يعبرون عن حضارته؛ إذ من المستحيل أن يكون المنطق اليوناني القائم على ميتافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية.

وفي مقابل رفض المسلمين المتقدمين للمنطق الأرسطي، فقد توصلوا إلى منهج معرفي خاص بهم؛ وهو المنهج الاستقرائي التجريبي الذي يعبر بالفعل عن روح الحضارة الإسلامية ويفسرها، ويباين الحضارة اليونانية؛ فحضارة المسلمين تجريبية استقرائية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنساني في ضوء نظرية تجريبية ملموسة، بينما حضارة اليونان حضارة نظرية قياسية تتجه إلى الجوهر الخفي غير الملموس وغير المحسوس للأشياء[٣].

---

(١) انظر: د. محمود قاسم «مساهمة الفكر العربي في تجديد مناهج العلوم الإنسانية» ص٥، بحث مستل من المجلد العشرين لـ«مجلة المجمع العلمي العراقي» مطبعة المجمع العلمي العراقي (١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠م).

(٢) انظر: د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٣، ٤.

(٣) المصدر السابق ص٣٨، ٨٠، ١٦٦، ١٦٧، ٥٢٠.

وكما أشرنا من قبل فلا يعنينا الآن أن نستفيض في عرض أدلة المدافعين عن المنطق الأرسطي أو حجج المهاجمين له، فذلك مما يحتاج لدراسة مستقلة، وإن كانت المآخذ على المنطق الأرسطي كثيرة ومتنوعة، وواضحة لكل منصف، ولكن قصدنا الأساسي من استعراض الآراء السابقة هو بيان مواقف الباحثين المحدثين من المنطق بصفة عامة، ومن استخدامه في الاستدلال العقدي على وجه الخصوص، ولعله ظهر لنا بوضوح مدى الاختلاف والتفاوت الكبير في وجهات نظرهم تجاه هذا الأمر.

وخلاصة ما نخرج به من هذا الفصل؛ هو أن مواقف الباحثين المحدثين قد تباينت تبايناً كبيراً، سواء في نظرتها إلى علم الكلام على سبيل العموم، أو في نظرتها إلى قواعد الاستدلال التي عوَّل عليها المتكلمون القدامى؛ فهناك من دافع عن هذا العلم وأعلى من شأنه، ومن ثم قبل ـ تقريباً ـ جل قواعد الاستدلال التي سار عليها، وهناك من هاجم علم الكلام وانتقد معظم القواعد التي مشى عليها، ومن الطبيعي أن يبحث هذا الفريق الأخير عن قواعد وطرق جديدة للاستدلال، تخلو من العيوب والمآخذ التي انتقدها، وهذا ما سوف نتكلم عنه في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

مظاهر التجديد في قواعد الاستدلال وطرقه عند الباحثين المحدثين

تبين لنا من خلال الفصل السابق كيف استفاضت جمهرة كبيرة من الباحثين المحدثين في نقد ومهاجمة علم الكلام بصورته التي آل إليها عند المدارس الكلامية المختلفة، ولا سيما في أطواره المتأخرة، مع تنوع في الجوانب التي وجهت إليها انتقاداتهم؛ فهناك من هاجم علم الكلام بجملته وتفصيله، ورأى انتفاء الحاجة إليه أصلاً؛ ومن ثم دعا إلى تخلي المسلمين عنه بالكلية، وهناك من ركز على انتقاد جانب معين من جوانبه؛ كمنهجه العام في الاستدلال، أو الطرق والقواعد التي استقر عليها لإثبات آرائه والرد على الخصوم، أو الموضوعات والقضايا التي عالجها، أو أسلوبه في العرض والصياغة.

ويطبيعة الحال فقد وجد هؤلاء النفر من المنتقدين لعلم الكلام والمتكلمين ولكتابات المتقدمين المصنفة في العقيدة بصفة عامة ـ أنهم أمام تحدٍّ كبير لا بد لهم من مواجهته، وإيجاد حل حقيقي له؛ حيث صار من المتعين عليهم ـ وقد أعرضوا عن المنهج الكلامي القديم ـ أن يبحثوا عن طرائق وقواعد جديدة للاستدلال، وأساليب في العرض والصياغة تتحقق فيها **سمتان أساسيتان** لا بد منهما:

السمة الأولى: أن تخلو من المآخذ والعيوب الموجودة في كتابات المتكلمين القدامى وطريقتهم في الاستدلال، وتحقق ـ في الوقت نفسه ـ ما عجزت تلك الطرق عن تحقيقه؛ إذ من غير الجائز ولا المقبول أن يوسعوا ما جاء به السابقون نقداً وذمّاً، ويرفعوا أصواتهم بضرورة التخلص منه، ثم في نهاية الأمر تأتي طرقهم التي يزعمون أنها جديدة ومبتكرة وبها نفس العيوب، أو على الأقل لا تختلف كثيراً عما انتقدوه، ولا تحقق فائدة ذات بال تستحق ما بذل فيها من جهد.

السمة الثانية: أن تكون متناسبة مع مجمل ظروف ومستجدات العصر الحديث وتحدياته، ومشكلاته، وعقلية أبنائه؛ بحيث تفلح في إعادة الكثيرين منهم إلى حظيرة الإيمان بعد أن شردوا عنه، وفتنوا بفلسفات وأفكار غربية مستوردة، ترى الإيمان بالدين نوعاً من الرجعية والتخلف، والتصديق بحقائقه من قبيل التمسك بالأفكار البالية التي لم تثبت صحتها، وتجعل العقل والتجربة مصدرين وحيدين للمعرفة ولا مجال للاعتماد أو التعويل على أية مصادر أخرى غيرهما، كما ترفض التصديق بكل ما لا يمكن التحقق منه بواسطة التجارب المعملية المعتمدة على الحس والمشاهدة.

ويلاحظ المتتبع لكتابات الباحثين المحدثين إلحاح عدد كبير منهم على أن لكل عصر من العصور التاريخية مشكلاته، واهتماماته، ورؤيته الخاصة للأمور، والتي ينفرد بها عما سبقه من عصور، وهذه الرؤية تنبثق من طبيعة كل عصر وخصائصه العامة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بكافة الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي يمر بها؛ وبناءً على ذلك تتحدد أساليبه في التفكير والاستدلال، وطبيعة الأدلة والبراهين التي تتناسب أكثر مع نمط تفكير أبناء هذا العصر، وتكون أقرب لإقناعهم وبث اليقين في نفوسهم؛ ومن ثم فليس هناك مانع ـ بل ربما كان من الواجب ـ أن تعرض العقيدة القرآنية مع التأكيد التام على ثباتها من حيث المضمون وفقاً لأساليب العصر الحديث في التفكير، وبما يعالج مشاكله وقضاياه الملحّة(١).

وبناءً على الحقيقة المتقدمة التي توجب مراعاة متغيرات العصر وظروفه المختلفة، فقد تشكلت نظرة الكثيرين تجاه ما وقفوا عليه من مصنفات في العقيدة وعلم الكلام، سواء من حيث المنهج الذي سلكته أو القضايا التي عالجتها.

وكمثال على ذلك نجد طنطاوي جوهري ينتهي ـ وهو بصدد تاريخه لمسيرة علم

---

(١) انظر: محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٤، ود. محسن عبد الحميد «تجديد الفكر الإسلامي» ص٥٨.

الكلام - إلى أن هذا العلم أخذ في أدوار تعليمه أشكالاً وألواناً شتى منذ بدء الوحي وحتى العصور الحاضرة؛ ففي زمن الصحابة والتابعين بقي على صورته الفطرية السهلة المستمدة من القرآن الكريم، دون أن يكون فنّاً له قواعد وأصول وفروع، ثم خلف بعد هذا الجيل الراشد «خَلْفٌ خرجوا عن الفطرة بما تلقوه من الجدل والفلسفة، وانقسموا إلى طوائف، وحدثت مشاغبات ومنازعات، وأخذ وردٌّ؛ فخاف أئمة الدين رحمهم الله على العقائد، فألفوا فن الكلام؛ ليكون حصناً يقي من تشويش أذهان الناس بالمشاغبات، فلم يكن مقصوداً لهم لذاته، وإنما هو سلاح وجهاد، ونحن في زمان مات فيه ذلك العدو، وبادت تلك المذاهب؛ فمن استعمل ذلك السلاح الآن فهو غِرٌّ يقاتل في غير عدو، كيف وقد ظهر عدو آخر للعقائد في هذه الأيام؟»(١).

كذلك ينبه الدكتور سليمان دنيا إلى أنه ليس من اللازم أن تحظى أنماط التفكير التي كانت سائدة في الماضي بنفس الدرجة من القبول والرواج؛ فقد تغير الوضع عن ذي قبل، وتغيرت أساليب الناس في الفهم، ولم يعد يرضيهم ما كان يرضي من قبلهم؛ ففي الماضي كان للناس فضل ثقة في شئون العقيدة؛ فكان من السهل عليهم أن يقبلوا كل ما يقال في تأييدها، أما الآن فقد اختلفت أحوال الناس، وتجددت لهم أحوال أخرى من الثقافة والمعرفة؛ مما دعا نفراً منهم - وقد تملكتهم نشوة المنتصر - أن يتمردوا على القديم، ويرفضوا الكثير مما أتى به.

ولهذا كله لم يعد من المفيد أو الكافي «أن يظل رجال العقيدة قانعين بترديد أقوال كان لها في الماضي قداستها، إنه لا بد لهم أن ينزلوا إلى الميدان، وأن يعرفوا الوسائل المستعملة فيه، والأهداف التي تستعمل فيها هذه الوسائل، وأن يفيدوا ويستفيدوا، وأن يأخذوا ويعطوا، وأن يلائموا بين طرائق تفكيرهم وطرائق تفكير الناس، وليكن لهم في سلفهم أسوة»(٢)، لا سيما وأن هؤلاء السلف من الأئمة المتقدمين لم يؤسسوا ما أسسوه من علوم وقواعد في شتى الفنون والمعارف تحت تأثير شهوة عقلية محضة، بل لا بد أن تكون هناك دواعٍ خارجية من ظروف الجماعة التي عاشوا فيها دفعتهم لذلك.

واقتداءً بصنيعهم هذا، فإذا فرض أن تغيَّرت ظروف المجتمع «أصبحت الحال

---

(١) طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٨٥.

(٢) د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه لكتاب «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» ص٤٠.

تستدعي نشاطاً جديداً، يكون من آثاره ثورة علمية جديدة، تقضى بها حاجات المجتمع والناس، ويظهر من خلالها ضوء الإسلام اللامع؛ ليصح لنا ما ندعيه من أن مبادئ الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، فلماذا نلوذ بالكسل، ونغطي كسلنا هذا بدعوى أن في عمل العلماء السابقين غناء؟ مع أن العلماء السابقين لو كانوا بين أظهرنا الآن لما رضوا أن يقتصروا على بضاعة تجاسر الناس على القدح فيها، والنيل منها؛ فلا أقل من أن يعاد عرض هذه البضاعة في أسلوب جديد»[١].

وقد دعا البعض مثل إبراهيم عبد المجيد اللبان إلى قيام حركة تجديدية، يكون من واجباتها الاستعانة بمقررات الفلسفة الحديثة، كوسيلة مهمة يعتمد عليها في عرض العقائد والأخلاق الإسلامية على وجه يناسب أبناء العصر الحديث.

والداعي إلى ذلك ـ في رأيه ـ أن حركة التجديد القديمة التي قام بها المفكرون السابقون «قد انقضى عصرها وصار من الضروري القيام بحركة تجديدية أخرى مماثلة لها، ولكن على أساس الفلسفة الحديثة، لقد أدى علماء الصدر الأول واجبهم حق الأداء، وسَنُّوا لمن بعدهم السُّنَّة، ومهدوا لهم الطريق، وأوضحوا المحجة، فعلى المفكرين المعاصرين أن يقتدوا بآبائهم؛ فيتخذوا من الفلسفة الحديثة وسيلة لعرض العقائد والأخلاق الإسلامية في صورة تلائم الفكر الحديث، ويرتاح إليها العقل المعاصر، وهي مهمة لا يستطيع أن يؤديها حق الأداء إلا من برع في الثقافة الإسلامية والحديثة معاً، ومع أنه لم تبدُ إلى اليوم بوادر الحركة في هذا الميدان، فإني أعتقد أنه سيتصدى لتلك المهمة الشاقة ـ عاجلاً أو آجلاً ـ من ستوجههم العناية إليها، وتمنحهم شرف القيام بها»[٢].

وأما النقص والتقصير الموجود في أغلب ما أُلِّف عن الإسلام وعقائده في هذا العصر، فيرى الشيخ محمد الغزالي أن دعاة الإسلام في هذا العصر يستحقون جانباً كبيراً من اللوم؛ لأنهم لم يبذلوا الجهد الكافي في التعرف على العصر وطبيعته ونوعية مشاكله، ثم يخاطبون الناس بما يحتاجونه فعلاً، ووفقاً للأسلوب المناسب لهم؛ ومن ثم فإن «اللوم يتجه إلينا ـ نحن دعاة الإسلام ـ لأننا لا نعرف طبيعة العصر الذي نعيش فيها، والمنطق الذي يقنع أهله، والشبهات التي جدَّت مع

---

(١) د. سليمان دنيا، مقدمة تحقيقه لكتاب «الإشارات والتنبيهات لابن سينا» ص٤١.

(٢) إبراهيم عبد المجيد اللبان «الفلسفة والمجتمع الإسلامي» ص١٩٦، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى (١٩٥٠م).

مدنيته، وبعضنا قد يحيا متخلفاً عن عصره ألف سنة، يخاصم فرقاً بادت، ويناقش قضايا نُسيت، ما يجب للناس أن يسمعوا عنها جدّاً ولا هزلاً، والإسلام لا يُخدم بهذا الأسلوب»[١].

وخلاصة الأمر: هو أن المتكلمين القدامى حاولوا الدفاع عن العقيدة أمام خصوم عصرهم، لكنهم واجهوا فلسفة معينة، وعقائد معينة، ومشكلات وقضايا معينة، فجاء عرضهم للعقيدة ملوناً بلون الثقافة التي واجهوها، وظروف البيئة الفكرية التي عاشوا فيها، وتسلحوا في كثير من الأحيان بسلاح خصومهم[٢]، وتسربت إليهم طريقتهم في الحجاج والمناظرة، وكل مجادلة ـ كما هو معروف ومشاهد ـ نوعٌ من النزال «والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال، متقيد بأسلحته، متعرِّف لخططه، دارس لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه، آخذاً عنه بعض مناهجه»[٣].

وكان من آثار هذا الصراع الشديد الذي خاضه المتكلمون مع أصحاب الأديان والثقافات الأخرى ـ أن امتزجت كتب العقيدة بكثير من الأفكار والآراء الوافدة، وتحول ذلك كله لدى المتأخرين منهم إلى مصنفات عسيرة الفهم، ظهرت على هيئة «متون صيغت فيها الآراء النهائية في خلاصات كثيفة، وجمل موجزة معقدة أحياناً أطلق عليها عنوان العقائد أو التوحيد، مع أنها تحتوي كثيراً من مسائل الفلسفة القديمة، إلى جانب أصول العقيدة، وانتهى الأمر إلى أن خلط بعض الناس بين مبادئ العقيدة وأسلوب عرضها، أو بينها وبين وسائل الدفاع عنها، وتمسك المتعلمون والمعلمون بالأمرين معاً على حدٍّ سواء، ولم يفرقوا بين عقيدة خالدة، وبين أسلوب زمني عارض قابل للتبديل»[٤].

وأمام وضع كهذا صار من الضروري تخليص كتب العقيدة من هذا الامتزاج الضار وغير المقبول، والبحث عن طرق جديدة للاستدلال، تتجه رأساً لنصوص الكتاب والسُّنَّة للأخذ منها، وإن كانت لا تمانع في الوقت ذاته من الاستفادة من كل

---

(١) محمد الغزالي «مائة سؤال عن الإسلام» (١/ ٤).
(٢) انظر: محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٤.
(٣) انظر: د. نيبرج «مقدمة تحقيق الانتصار» ص٣٨، وانظر أيضاً: الشيخ محمد أبو زهرة «تاريخ المذاهب الإسلامية» ص١٢٧.
(٤) محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٥.

جديد نافع يؤدي لتحقيق المطلوب، ويساعد على تثبيت الإيمان في نفوس أبناء العصر الحديث، خصوصاً وأنه لا يستطيع أحد أن ينازع في أن حقائق العقيدة الواردة في الكتاب والسُّنَّة ـ فقط ودون أي شيء آخر ـ هي وحدها الثابتة، وغير القابلة للتجديد أو التطوير، أما الجهد البشري المتمثل في طرق الاستدلال عليها، وإقامة البراهين على صحتها، ورد شبهات الخصوم عنها، فهو مهما كانت مكانة قائليه، مما يصح أن يكون مجالاً للأخذ والرد، والقبول والرفض، والتجديد والابتكار.

ويضاف لذلك أنه لا يوجد في أدلة الشرع ما يوجب الالتزام بطريقة معينة لصياغة الأدلة والبراهين، والعبرة ليست بشكل الدليل وإنما بمضمونه، والحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل هي اللزوم؛ أي: التلازم في الوجود بين الدليل والمدلول، فمن عرف أن هذا لازم استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم[١]، فليس هناك إذن مجال للتقيد بطريقة هذا المذهب الكلامي أو ذاك في الاستدلال، سواء كان أصحابه هم المعتزلة، أو الماتريدية، أو الأشاعرة، أو غيرهم.

ثم الأهم من ذلك أنه ليس من شرط الدليل أن يسبق أحد إلى الاستدلال به، وإنما المهم هو كونه موصلاً للعلم واليقين، وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا المعنى في نصٍّ مهم، يحسن بنا أن ننقله، وإن بدت صياغته معقدة بعض الشيء؛ حيث قال: «إن الدليل الدال على المدلول عليه ليس من شرط دلالته استدلال أحد به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موصولاً إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدل به أحد، فالآيات أدلة وبراهين تدل، سواء استدل بها النبي أو لم يستدل، وما لا يدل إذا لم يُستدل به، لا يدل إذا استدل به، ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلاً إذا استدل به مدَّع لدلالته»[٢].

ومعنى ذلك: أن حجية الدليل وصلاحيته للاحتجاج به على المطلوب ترجع إلى طبيعة الدليل ذاته وليس لأمر خارجي، ولا يؤثر عليها استدلال الناس به أو عدم استدلالهم.

وسوف نحاول فيما يلي أن نبحث عن بعض نماذج أو شواهد لما يمكن أن نعتبره

---

(١) انظر: ابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص٢٥٢، وإبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٣٤٣.

(٢) ابن تيمية «النبوات» ص١١٤.

مظاهر تجديد في طرق الاستدلال وقواعده، وأساليب العرض والتناول عند الباحثين المحدثين، مع ضرورة التنبيه إلى **عدد من الملاحظات المهمة**؛ وهي:

١ ـ التجديد الذي نقصده هنا لا يستلزم بالضرورة الابتكار التام أو الإبداع الخالص؛ بمعنى: عدم وجود أية شواهد، أو أوجه شَبَه للطرق والقواعد التي سوف نذكرها، بما كان عليه الحال عند المتقدمين من علماء الكلام، أو غيرهم ممن صنفوا في العقيدة؛ بل ربما كان أصل القاعدة أو المسلك المعين موجوداً عند المتقدمين، ومناط التجديد الذي انفرد به الباحثون المحدثون؛ هو أنهم قاموا بإضافة ملامح جديدة على القاعدة، أو أدخلوا عليها نوعاً من التحوير بالزيادة أو النقصان، وأحياناً يقتصر الأمر على كونهم اهتموا بها اهتماماً زائداً، أو أولوها قدراً أكبر من العناية يفوق بمراحل ما كان عليه الحال من قبل.

٢ ـ ليس من الشروط اللازمة في كل ملمح من ملامح التجديد ـ التي سوف نذكرها ـ أن يكون شائعاً ومنتشراً عند جميع الباحثين المحدثين؛ بحيث يتحول إلى سمة مطردة تظهر في سائر كتاباتهم؛ بل المهم هو كونه جديداً، ولو لم يقل به إلا أفراد قلائل.

٣ ـ لم يقتصر ظهور النماذج الجديدة ـ التي سوف نذكرها ـ على مهاجمي علم الكلام وحدهم؛ بل ربما ظهرت بعض صور لها عند من دافعوا عن علم الكلام بحماسة شديدة؛ اقتناعاً منهم بأنه وإن كان المنهج الكلامي جديراً بالقبول والاتباع، فليس هناك ما يمنع من اللجوء لتلك القواعد الجديدة؛ مسايرة لروح العصر من جهة، وتحقيقاً لمزيد من الإلزام، وإقامة الحجة على الخصوم والمعاندين من جهة أخرى.

أولاً: التجديد في الموضوعات:

وموضوع العلم ـ كما هو معروف ـ يمثل أحد الأركان الضرورية والمهمة لقيام أي علم من العلوم، كما أنه واحد من الوسائل الأساسية لتمايز العلوم عن بعضها[(١)]، وتحديد الخطوط الفاصلة بين علم وآخر؛ بحيث يمكن القول: إنه لكي يستحق العلم ـ أيّاً كانت طبيعته أو مجاله ـ إطلاق هذا الوصف عليه، فلا بد له من

(١) وقد نقل سعد الدين التفتازاني الاتفاق على ذلك، فقال: «اتفقت كلمة القوم على أن تميز العلوم في أنفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات» «شرح المقاصد» (١/ ١٨٢).

موضوع يدرسه، ومنهج يسير عليه، ونظريات وحقائق يتوصل إليها[١].

وقد عُرِّفَ موضوع العلم اصطلاحاً بأنه ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية[٢]، فالكلمات مثلاً هي موضوع علم النحو؛ لأنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء، وبدن الإنسان هو موضوع علم الطب؛ لأنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض، وأفعال المكلفين هي موضوع علم الفقه؛ لأنه يبحث فيه عن أحكامها من الناحية التكليفية تحليلاً أو تحريماً أو غير ذلك.

أما موضوع علم الكلام؛ أي: الأمر الذي يدور حوله البحث من أجل بيان أحواله وعوارضه، فقد اختلفت آراء المتكلمين في تحديده على عدة أقوال، يلحظ الناظر فيها أنها مرت بمراحل من التطور تماشت مع المراحل المتلاحقة التي تقلب فيها علم الكلام نفسه[٣]، فموضوعه عند قدماء المتكلمين هو ذات الله سبحانه، وما يتعلق بها من صفات الأفعال.

ثم اتسع هذا الموضوع اتساعاً كبيراً فيما بعد، وصار يتناول إما المعلوم من حيث ما يتعلق به من إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً، وإما الموجود بما هو موجود، وكي يتميز عن الفلسفة التي تدرس هي الأخرى الموجود بما هو موجود نصوا على أن البحث في علم الكلام مقيد بأن يكون على قانون الإسلام، خلافاً للفلسفة التي لا تتقيد بمثل هذا القيد[٤].

ولا شك أن هذا التوسع في الموضوع قد ترك آثاراً واضحة على طريقة ترتيب الكتب الكلامية، والقضايا التي يتم تناولها، وأصبح من التقاليد المرعية التي التزم بها جل المتكلمين أن يفتتحوا كتبهم أولاً بمقدمة عامة في النظر وطرق تحصيل المعرفة، وما أشبه ذلك من المسائل المتعلقة بنظريتي العلم والوجود، وبعد المقدمة تأتي مسائل العلم وقضاياه موزعة على أقسام ثلاثة رئيسة؛ وهي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، وقد يلتحق بذلك مسائل أخرى متنوعة كالإمامة، وعدالة الصحابة والمفاضلة بينهم، وحكم الفرق المخالفة.

وأما كتب السلف وأصحاب الحديث المصنفة في العقيدة فلا نجد فيها مثل هذا

---

(١) انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي «الفِرَق الكلامية الإسلامية» ص١٣.
(٢) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص٢٦٥، ومحمد الخضري «أصول الفقه» ص١٣.
(٣) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢٢، ٢٢٤.
(٤) انظر: الإيجي «المواقف» ص٧، ٨.

الخلاف حول تحديد موضوع العلم، وهل هو ذات الله وصفاته وأسماؤه، أو المعلوم أو الموجود، بل نجدهم ينتقدون خوض المتكلمين فيما لا طائل من ورائه، ولا يترتب عليه عمل، وكل ما أخبر الله عنه في كتابه، أو أخبر عنه رسوله ﷺ في سُنَّته فهو حق عندهم يجب اعتقاده والتصديق به.

ولذا خلت كتبهم من البدء بمقدمات مطولة في نظريتي العلم والوجود، وإنما يدخلون في قضايا العقيدة مباشرة، مع تنوع بينهم في ترتيب الموضوعات يتوقف في كثير من الأحيان على طبيعة الكتاب والهدف من تأليفه، ومحل اهتمامه الأساسي، وهل يركز على قضية معينة كالصفات أو الإيمان، أم يتناول قضايا العقيدة ككل، وهل هو مصنف للرد على المخالفين، أم غرضه عرض قضايا العقيدة ابتداءً وتقريرها؟

فإذا ما انتقلنا لموقف الباحثين المحدثين من الموضوعات التي عني المتقدمون بدراستها، وطبيعة المسلك الذي رأوه مناسباً وساروا عليه في مصنفاتهم المختلفة؛ فيمكننا أن نقول بصفة عامة: إن الطابع الغالب أو السائد عند أكثريتهم - إن لم يكن عندهم جميعاً - هو السير على منوال السابقين، ودراسة نفس الموضوعات الأساسية التي تناولوها في كتبهم العقدية والكلامية، مع شيء من التنوع يظهر أحياناً في ترتيب الموضوعات، أو تسميتها، أو تقسيمها.

فموضوعات العقيدة عند نفر منهم - ولا سيما أصحاب **الاتجاه الكلامي** - تشمل مجالات ثلاثة؛ وهي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، مع البدء بمقدمات في النظر والمعارف، والأمور العامة[1]، بينما آثر آخرون أن يسيروا على الترتيب الوارد

---

(١) وهناك العديد من المؤلفات التي سارت على هذه الطريقة، منها الحواشي والشروح المؤلفة على متون كلامية كـ«شرح البيجوري على الجوهرة»، وحاشية الشيخ عليش على «شرح السنوسية» والمسماة بـ«القول الوافي السديد بخدمة شرح عقيدة التوحيد»، وحاشية محمد عرفة الدسوقي على «شرح أم البراهين»، و«القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد» لمحمد بخيت المطيعي، و«كتاب التوحيد» لحسين والي، و«التحقيق التام في علم الكلام» لمحمد الحسيني الظواهري، و«توضيح العقائد في علم التوحيد» لعبد الرحمٰن الجزيري، وهناك كتب أخرى احتذت نفس المنوال في الجملة مع شيء من التنويع في العناوين والمصطلحات، وخلوها أحياناً من المقدمات العامة، لكن الإطار العام بقي كما هو، ومنها «رسالة التوحيد» لمحمد عبده، و«عقيدة المسلم» لمحمد الغزالي، وغيرهما، كما نصت بعض الدراسات على هذا التقسيم، فانظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٤/٨٠٣، ٨٠٤)، ومحمود شلتوت «يسألونك» ص٤، ٥، ود. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق» ص١٠٨.

في القرآن والسُّنَّة، فجاءت كتبهم وفقاً لأصول الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقضاء والقدر[(١)].

وهناك من حاول المزج بين هاتين الطريقتين، فأشار إلى أن العقائد الدينية التي عليها مدار النجاة في الآخرة والواردة في كتب التوحيد ترجع على كثرتها إلى مقاصد ثلاثة لا مزيد عليها؛ وهي: معرفة المبدأ، ويشمل العلم بالله تعالى وصفاته، ويسمى قسم الإلهيات، ومعرفة الواسطة، ويشمل الإيمان بالرسل والملائكة والكتب والتكاليف، ويسمى قسم النبوات، ومعرفة المعاد، ويشمل الإيمان بالبعث والحساب والجزاء، ويسمى قسم السمعيات[(٢)].

وهذه المقاصد الثلاثة تارة تذكر جميعها في القرآن والسُّنَّة بصريح العبارة، وتارة يكتفى بذكر المقصدين الأولين عن الثالث وهو السمعيات؛ لاندراجه في عموم ما جاءت به الرسل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٧٩، النساء: ١٧١] ومنه أيضاً شعار الدخول في الإسلام وهو الشهادتان، وتارة يكتفى بذكر الطرفين دون الواسطة؛ لأن من أحاط بهما فقد أحاط بالواسطة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: ٦٩].

وتارة يكتفى بواحد من الثلاثة، إما بذكر الأول فقط كقول النبي ﷺ: **«من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»**[(٣)]، وإما بذكر الثاني فقط كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] وإما بذكر الثالث فقط، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ٤٦] لأن من عرف المعاد والخاتمة فمن الضروري أن يكون قد عرف المقدمات المؤدية إليها[(٤)].

لكن هذا الذي قررناه من متابعة جماهير الباحثين لمن سبقهم من المتقدمين فيما يتم تناوله من موضوعات عقدية، والتزامهم بالإطار العام الذي ساروا عليه لا يعني نفياً تامّاً لوجود أي لون من ألوان التجديد عندهم، بل يمكن أن نرصد عدداً من الشواهد التي تدل على وجود بعض مظاهر تجديدية؛ ومن أبرزها ما يلي:

---

(١) ومن الكتب التي سارت على هذا الترتيب كتاب «العقائد الإسلامية» للسيد سابق.

(٢) انظر: د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٨٦.

(٣) رواه مسلم، كتاب: الإيمان، رقم (٣٨)، وأحمد في «مسنده» رقم (٤٣٤).

(٤) انظر: د. محمد عبد الله دراز «المختار من كنوز السُّنَّة» ص٨٦، ٨٧.

١ ـ إضافة للطرق الشائعة في تقسيم موضوعات العقيدة، إما بحسب التقسيم الثلاثي؛ أي: إلى الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، وإما بتقسيمها على غرار حديث جبريل؛ أي: تبعاً لأصول الإيمان الستة، فقد استخدم البعض ـ كما أشرنا في المدخل التمهيدي ـ مصطلحاً جديداً ترتب عليه ظهور تقسيم آخر للموضوعات، وهذا ما نجده عند **سيد قطب** في كتابيه «خصائص التصور الإسلامي» و«مقومات التصور الإسلامي»؛ حيث تناول الحقائق العقدية الكبرى في الإسلام تحت مصطلح «التصور الإسلامي» وهذا التصور يشمل محورين أساسيين، وهما الكلام على حقيقة الألوهية، وحقيقة العبودية، والمحور الثاني منهما، وهو حقيقة العبودية يشتمل على ثلاثة عناصر؛ وهي: حقيقة الكون، وحقيقة الحياة، وحقيقة الإنسان، مع توضيح ما بينهم جميعاً من علاقة وارتباط[1].

وقد أراد سيد قطب بهذا المصطلح وما تضمنه من موضوعات أن يقدم نسقاً معرفيّاً متكاملاً يقدم للمسلم إجابات شافية مستقاة من القرآن الكريم لمشكلات الفكر البشري الأساسية، يغنيه عن اللجوء لهذا المذهب الفلسفي أو ذاك، لكن من الواضح أن المصطلح لم يكتب له الشيوع والانتشار، ولا أعلم أن أحداً غيره قد تبناه، أو احتذى على منواله، وقد ذكرنا تعليلاً لذلك في المدخل التمهيدي.

٢ ـ وجد عند الكثير من الباحثين المحدثين ما يمكن تسميته **«بالنزعة العملية»** في اختيار ما يجب دراسته من مسائل العقيدة وقضاياها، فمع الاتفاق على وجود موضوعات أساسية لا يمكن الاستغناء عن تناولها، كإثبات ربوبية الله وألوهيته وأسمائه وصفاته، والتدليل على صدق نبوة الرسول ﷺ، وأن القرآن وحي من الله، وإثبات اليوم الآخر، وما يشتمل عليه من أمور، إلا أنه تحت كل موضوع كلي من هذه الموضوعات تندرج موضوعات جزئية، ومسائل تفصيلية كثيرة تتفاوت من مذهب لآخر، ومن كتاب لآخر.

وللتعامل مع مثل هذا النوع من المسائل التفصيلية برزت النزعة العملية التي نتكلم عنها الآن، وهي تعني بإيجاز: عدم جواز الخوض في أي مسألة أو موضوع لا يترتب عليه عمل، ولا يجدي نفعاً، ولا طائل يرجى من ورائه إلا إضاعة الوقت والجهد، وشغل الأذهان بدون فائدة.

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص٥.

ولهذه النزعة جذور راسخة في الفكر الإسلامي، والمتتبع لأدلة الشريعة من الكتاب والسُّنَّة يتبين له بوضوح ـ كما يشير الشاطبي ـ أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لا يدل على استحسانه دليل شرعي»(١)، والمقصود بالعمل عمل القلب، وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً، والأدلة على الحقيقة المذكورة كثيرة ومتنوعة(٢).

ومنها مثلاً قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، فالجواب في الآية انصب على ما يتعلق به العمل، وهو معرفة المواقيت للعبادات الشرعية، وأعرض عن سؤال السائل الأصلي عن الهلال، لِمَ يبدو في أول الشهر رقيقاً كالخيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً، ثم يعود إلى حالته الأولى؟ وكأن الله سبحانه يعلِّم المسلمين ألا يسألوا عن أمثال تلك الأمور مما لا يتعلق به عمل، وأيضاً عندما سأل أناس عن الروح جاء الجواب من الله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] وعندما سألوا عن الساعة جاء الجواب: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٤٢، ٤٣].

والأمر نفسه يتكرر كثيراً في السُّنَّة، فقد نهى الرسول ﷺ عن **«قيل وقال، وكثرة السؤال»**(٣)؛ لأن كثرته مظنة للسؤال عما لا يفيد، وجعل ﷺ كثرة السؤال من أسباب هلاك الأمم من قبلنا، فقال: **«ذروني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم»**(٤)، وعندما سأله سائل عن موعد الساعة لم يجبه عن سؤاله بتحديد وقتها، وإنما أرشده إلى ما فيه منفعة، وهو الاستعداد وحسن التأهب لها فقال: **«ماذا أعددت لها؟»**(٥).

وكان من المنتظر أن تثمر هذه التوجيهات القرآنية والنبوية ثمارها في مصنفات أهل العلم في سائر التخصصات، فيقتصروا على ما يحتاجه الناس بالفعل لصلاح دنياهم وسعادة آخرتهم، لكن ذلك لم يحدث في كثير من الأحيان، وظهرت نزعة من التوسع غير المحمود في ذكر قضايا وتفاصيل لا فائدة من ورائها، فامتلأ عدد

---

(١) الشاطبي «الموافقات في أصول الأحكام» (١/ ٢٠).
(٢) وانظر طرفاً من هذه الأدلة في المصدر السابق (١/ ٢٠ ـ ٢٧).
(٣) متفق عليه، رواه البخاري (١٣٨٣، ٢٢٣١)، ومسلم (٣٢٣٦، ٣٢٣٩).
(٤) متفق عليه، رواه البخاري (٦٧٤٤)، ومسلم (٢٣٨٠، ٤٣٤٨).
(٥) متفق عليه، رواه البخاري (٣٤١٢، ٥٧٠١، ٥٧٠٥، ٦٦٢٠)، ومسلم (٤٧٧٥، ٤٧٧٨).

من الكتب الفقهية بمسائل افتراضية قد يستحيل حدوثها، وكانت من أسباب النقد الشديد الذي وجهته مدرسة أصحاب الحديث إلى مدرسة أصحاب الرأي، كما حُشيت بعض التفاسير بقصص وحكايات إسرائيلية لا تفيد، بل كثيراً ما تضر؛ حيث تشوش ذهن قارئ القرآن وتصرفه عن تدبر معاني الآيات ومقاصدها.

أما علم الكلام فأعتقد أن الخطب فيه كان أشد؛ إذ المفترض في هذا العلم - كما يصوره أصحابه والمدافعون عنه - أن يعرض حقائق العقيدة مؤيداً لها بالحجج والبراهين ومدافعاً عنها أمام الشبهات والاعتراضات، لكن الواقع يشهد أن كثيراً من كتب هذا الفن، وبفعل كثير من الظروف السياسية والفكرية والحضارية، وتأثراً بظاهرة ردود الأفعال والنزعة الدفاعية - قد امتلأت بقضايا وتفصيلات كثيرة، بعيدة كل البعد عن مقصود العقيدة وحقيقتها، ولا سيما المقدمات النظرية التي صدرت بها كتب المتكلمين المتأخرين وأخذت تتضخم شيئاً فشيئاً، حتى كادت تبلغ ما يقارب نصف أو ثلثي حجم عدد من الكتب الشهيرة في هذا العلم.

ولعل في بعض المصنفات الكلامية المتأخرة، والتي صارت من المصادر الأساسية في هذا الفن، مثل كتابي «المواقف» للإيجي و«المقاصد» لسعد الدين التفتازاني - خير شاهد على ذلك.

وإذا كانت ظروف الدولة الإسلامية السياسية والحضارية - التي أُلِّفت فيها تلك الكتب - قد أتاحت لمثل هذه النزعة من التوسع والاسترسال في توليد المسائل أن تجد مناخاً مواتياً لها، فإن الحال تغير تماماً في العصر الحديث، وبعد أن كان من الممكن السماح للجوانب النظرية المجردة أن تتضخم في ظل دولة إسلامية لها الغلبة والظفر والسيطرة على مقاليد الأمور في العالم أجمع، بكل ما يصحب ذلك من رواج اقتصادي وحالة من الاسترخاء، والإحساس بنشوة الانتصار والتفوق، فقد أصبح من غير المقبول بحال أن يستمر ذلك مع حالة الهزيمة والانسحاق الحضاري، والذي يستوجب تضافر كل الجهود لتغيير الواقع، وانتشال الأمة من الهوة السحيقة التي وصلت إليها.

وبالفعل فقد تعالت أصوات كثير من الباحثين المحدثين تدعو إلى الاقتصار على دراسة ما ينفع الناس ويغير من حالهم، والبعد عما سوى ذلك، وتنتقد إسراف المتكلمين القدامى في التعرض لمسائل لم يستفد المسلمون منها شيئاً، بل عمقت من الخلاف بينهم، ولم يعد أكثرها يفيد أبناء العصر في قليل ولا كثير، وإنما

صارت مجرد وقائع تاريخية يمكن دراستها من هذه الحيثية فحسب، ومن قبل المتخصصين وحدهم دون أن تشغل عامة المسلمين.

وهناك العديد من الشخصيات التي تبنت الدعوة السابقة، منهم **محمد عبده** الذي أكد على ضرورة الارتباط بين الجانبين النظري والعملي، منبهاً إلى أن «الرأي لا يجدي إلا مقروناً بالعمل، والعمل لا ينفع إلا منبعثاً عن الرأي»[(١)]، وبناء على هذا الارتباط فلا قيمة لرأي نظري لا يترتب عليه نتيجة عملية «فليس الرأي إلا حركة نفس تجلت بالصور الكلامية، ثم ظهرت بلباس النقوش، وخيمت في بطون الدفاتر، فليس لها في ذاتها فائدة، مهما تنوعت مظاهرها واختلفت ملابسها، إلا أن تشخص ظاهرة في الأعمال»[(٢)].

ويتكرر في «رسالة التوحيد» انتقاد محمد عبده لخوض المتكلمين في عدد من المسائل الخلافية الشائكة والتي لا طائل من ورائها[(٣)]، ففي باب الصفات، وبعد أن عرض لصفات المعاني المشهورة عند الماتريدية والأشاعرة، عقب بكلام مهم لخَّص فيه الواجب على المكلف، وموقفه من المسائل الدقيقة التي ذكرها المتكلمون، فقال:

«فالذي يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات، أزلي، أبدي، حي، عالم، مريد، قادر، متفرد في وجوب وجوده، وفي كمال صفاته، وفي صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه، أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشئون التي اختلف فيها النظار، وتفرقت فيها المذاهب ـ فمما لا يجوز الخوض فيه؛ إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه... وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم، فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا، وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله، ممن تقدمنا من الخائضين»[(٤)].

---

(١) محمد عبده «الأعمال الكاملة» (١/ ٣٨٧).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٩٠).

(٣) انظر: د. منى أحمد أبو زيد «منهج محمد عبده في دراسة العقيدة»، «مجلة المسلم المعاصر» ص١٤١ ـ ١٤٣، العددان ٧٥، ٧٦ (فبراير ـ يوليو ١٩٩٥م).

(٤) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٤٥، ٤٦.

وفي كلامه عن مسألة أفعال العباد ذكر مجموعة حقائق أساسية يشهد لصحتها الشرع والعقل، كإثبات اختيار المكلف، وقدرته على أفعاله الاختيارية، ووجود نوع آخر من الأفعال لا مجال لاختيار العبد فيه، وكون حوادث الكون بأسره مستندة للخالق المدبر سبحانه.

ثم أشار إلى أن هذا القدر من الحقائق ضروري لقيام الشرائع، واستقامة التكاليف، وإنكار شيء منه يؤدي إلى إنكار حكم العقل ومصادمته «أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ـ فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدءوا، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق، وهو غرور ظاهر، ومنهم من قال بالجبر وصرح به، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الإيمان»[(١)].

ومن الشخصيات الأخرى التي يظهر عندها ما أسميناه بالنزعة العملية الشيخ **محمد الخضر حسين**، والذي يرى أن الخوض في أية مسألة لا يستنتج منها فائدة، أو لا تعين على استنتاج فائدة، يعتبر ضرباً من اللغو، وتعطيلاً لوظيفة العقل النفيس ودوره، ويلتحق بنفس الحكم المسائل الخلافية التي لا يترتب عليها ثمرة أو عمل في كثير من الفنون، كاختلاف الأصوليين مثلاً في توجه الأمر بالتكليف للمعدوم وما أشبهه، وهل الإباحة تكليف أم لا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة أم لا؟[(٢)]

ومع أن «كتاب التوحيد» **لحسين والي** يندرج في عداد المؤلفات التي تسير على النهج الكلامي القديم، من حيث الصياغة والموضوعات والترتيب، إلا أن ذلك لم يمنع صاحبه ـ في بعض المواضع من كتابه[(٣)] ـ من إبداء ضيقه وتبرمه الشديدين من خوض المتكلمين فيما لا فائدة من ورائه، ومن الأمثلة على ذلك أنه بعد أن أفرد

---

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥٢.

(٢) محمد الخضر حسين «السعادة العظمى» ص٩، ١٠.

(٣) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص١٢٩ ـ ١٣١، ١٩٦، ١٩٧.

عدة صفحات لعرض آراء ومذاهب المتكلمين في الوجود، وهل يمكن تعريفه أم لا؟ عقب على كلامهم بالإشارة إلى أن أضعف المجانين يتصور الوجود بداهة، ولا يماري فيه إلا من كان أنزل درجة من الحيوان، ثم ذكر السبب في إيراده مسألة كهذه ورأيه فيمن يشتغلون بها، فقال:

«ولقد كنت في غنى عن الكلام في الوجود، ولكن خضت في حديثه لأظهره لك في أحسن صورة، فترى بعد ذلك مكانة هذا الموضوع، ومقدار فلسفة العلماء فيه، ومقدار ما أضاعوا من الزمان في صدده، ومقدار الثمرة التي جناها الناس من ذلك... أروني ماذا جلبوا من نفع، وماذا دفعوا من ضر، إني لا أجد لهم أثراً صالحاً كالذي وجدت للنبي ﷺ وأصحابه، وهم أولئك الأميون الذين لا يعرفون هذا الحديث في الوجود، وهم الذين رفعوا بنيان الدين على أساس متين... فبالله ربك أي الفريقين خير مقاماً وأحسن ندياً؟!»[١].

ويخلص **محمود شلتوت** بعد استعراضه لآيات السؤال الواردة في القرآن والتي وجهها المؤمنون لرسول الله ﷺ إلى أن من «شأن المؤمن أن يسأل عما ينفعه في عباداته ومعاملاته، أو يجهله من عقائده، فلا يسأل عن الأرواح بعد مفارقتها للجسد وماذا تعمل، ولا عن كيفية عذاب القبر، ولا مساحة الجنة، ولا عن أرضها ولا عن سمائها، وما إلى ذلك مما شغل المسلمون به أنفسهم، وهو لا يعود عليهم بنفع في الدنيا ولا في الآخرة»[٢].

وفي موقف مشابه يرى **محمد مصطفى المراغي** أن البحث في كون الجنة موجودة الآن، أو غير موجودة وسوف ينشئها الله ﷻ في الآخرة ـ مما لا فائدة فيه ولا طائل تحته، وآيات القرآن تحتمل هذا وذاك[٣]، لكنني أعتقد أن النصوص من القرآن ومن السُّنَّة على وجه الخصوص واضحة جدّاً في إثبات أن الجنة موجودة الآن، وقد أخبر النبي ﷺ عن دخوله إياها في أكثر من حديث[٤]، فضلاً عن أن معرفة المكلف بذلك يزيد من نشاطه، ويعلي همته في العمل الصالح شوقاً لدخولها.

---

(١) حسين والي «كتاب التوحيد» ص٢١٤، ٢١٥.

(٢) محمود شلتوت «الفتاوى» ص١٤.

(٣) محمد مصطفى المراغي «الدروس الدينية» ص٢١.

(٤) انظر طرفاً من الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى عند: ابن القيم «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» ص١٨ ـ ٢٣.

وقد عزا أبو الحسن الأشعري في «المقالات» اعتقاد وجودها الآن إلى أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة، وأشار ابن القيم إلى أن الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أهل السُّنَّة[١] والحديث، وفقهاء الإسلام وأهل الزهد والتصوف لم يزالوا على القول بذلك، حتى نبغت نابغة من القدرية والمعتزلة فأنكرت أن تكون مخلوقة الآن، وزعمت أن الله سوف ينشئها في الآخرة[٢].

وفي «رسالة التعاليم» والتي تعتبر من أهم الكتابات التي لخصت أسس دعوة الإخوان المسلمين، والمعالم الفكرية لهم ذكر حسن البنا ضمن الأصول العشرين أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها من التكلف الذي نهينا عنه شرعاً، ومن ذلك كثرة التفريعات للأحكام التي لم تقع، والخوض في معاني الآيات القرآنية التي لم يصل إليها العلم بعد، والكلام عن المفاضلة بين الأصحاب رضوان الله عليهم، وما شجر بينهم من خلاف»[٣].

ومن هذا المنطلق نبه إلى أن عامة الناس ليسوا في حاجة إلى ما دأبت عليه كتب المتكلمين من التشعب بالفكر في أودية من الفروض، والأخيلة، والقضايا، والبحوث، والمقدمات والنتائج التي لا نهاية لها، وتعد من قبيل الترف العقلي والاسترسال الفكري الذي لا صلة له بالنور في القلب، والإشراق في النفس، والتوجه إلى العمل، وهي أقرب إلى مباحث الفلسفة منها إلى العقيدة، وما يحصِّل الاطمئنان القلبي[٤].

ومن نماذج هذه المسائل ـ في رأيه ـ الكلام عن مفهوم الإيمان، وما الفرق بينه وبين التصديق؟ وهل يزيد وينقص؟ وهل هو الإسلام أو هو غيره؟ وماذا بينهما من العموم والخصوص؟ وهل العمل شرط فيه، أو ركن من أركانه، أو لازم من لوازمه؟ وبحث الصفات والأسماء، وهل هي توقيفية أو قياسية؟ ومتعلق هذه الصفات، وهل المسمى عين الاسم أو غيره[٥].

وأعتقد أن في التمثيل ببعض المسائل المذكورة نوعاً من النظر، فمفهوم الإيمان

(١) انظر: أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» ص٢٩٦.
(٢) انظر: ابن القيم «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» ص١٣.
(٣) حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٧.
(٤) انظر: حسن البنا «الله في العقيدة الإسلامية» ص٨، ١٤.
(٥) المصدر السابق ص٨، ١٣، ١٤.

وزيادته ونقصانه، وتعريف المكلف بأسماء ربه ﷻ وصفاته ـ من القضايا الجوهرية والخطيرة، والتي لها آثار خطيرة في مجال العمل والسلوك والأخلاق، نعم، قد يسلم بالكلام السابق إذا كان النقد غير متوجه لأصل المسألة، وإنما لطريقة المتكلمين الجدلية في دراستها وما دار بينهم من خلافات طاحنة حولها انحرفت بها عن الهدف المقصود منها.

ويصف الدكتور **محمود قاسم** الخلافات والمشاكل التي انشغل بها المتكلمون وفرقت ما بين مدارسهم المختلفة كالمعتزلة، والماتريدية، والأشاعرة ـ بأنها «مشكلات مزعومة، بل هي مشكلات لفظية، وأن المسائل لو عولجت بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب لما وجد هؤلاء ما يوجب الخلاف بينهم، أو ما يدعوهم إلى التراشق بالكفر»[(١)].

والسبب الرئيسي لخلافهم يرجع من وجهة نظره لسوء فهمهم للنصوص، وانحرافهم قليلاً أو كثيراً عما تنص عليه العقيدة الإسلامية من التنزيه المطلق لله عن مشابهة المخلوقات، وعدم جواز تطبيق المقولات والاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية، ولو التزم المتكلمون بذلك لكانوا في غنى عن البحث في مسائل كثيرة احتدت الخصومة بينهم بسببها، وسارع كل فريق لاضطهاد صاحبه وأحياناً تكفيره، مثل البحث في صفات الله وأفعاله، وفي خلق القرآن، والقضاء والقدر، والعدل والجور، والحسن والقبح، والصالح والأصلح[(٢)].

وتبقى شخصيات أخرى كثيرة انتقدت صنيع المتكلمين المذكور آنفاً، ونكتفي بالإشارة لمواقفهم من أمثال طه حسين[(٣)]، وسيد قطب[(٤)]، ود. عبد الحليم محمود[(٥)]، ومحمد الغزالي[(٦)]، وغيرهم، فضلاً عن موقف أصحاب الاتجاه السلفي

---

(١) د. محمود قاسم «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص٧١، وانظر أيضاً: مقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٩.

(٢) انظر: د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٢٢، ومقدمة تحقيق «الكشف عن مناهج الأدلة» ص٩، ١٠.

(٣) انظر: طه حسين «مرآة الإسلام» ص٢٣٤.

(٤) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٠ ـ ١٣، و«في ظلال القرآن» (١/ ٥٣)، وانظر أيضاً: د. الخالدي «في ظلال القرآن في ميزان النقد» ص٣٠٥ ـ ٣١٥.

(٥) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١١٥ ـ ١٦٠.

(٦) انظر: محمد الغزالي «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» ص١٠٤ ـ ١١٠، ١٢٣، =

المعروف من علم الكلام ومنهجه، وكتبه، والموضوعات التي يدرسها.

وقبل أن نختم الكلام عن النزعة العملية نود أن نشير إلى **ملاحظتين مهمتين**:

الأولى: إنه على الرغم من انتقاد الكثرة الغالبة من الباحثين المحدثين لإسراف علماء الكلام في تناول دقائق المسائل التي لا يترتب عليها عمل، فقد ذهب نفر منهم - وهم كما هو متوقع من أصحاب الاتجاه الكلامي - إلى تبرير ذلك وتجويزه والتماس مخرج سائغ له، ثم ممارسته عملياً في مصنفاتهم.

ومن هؤلاء النفر **محمد زاهد الكوثري** الذي ذكر أن الدافع من وراء خوض المتكلمين في المسائل الدقيقة هو تمرين الذهن، وتدريبه على الإجادة في مسالك البحث الدقيقة كي يقدر بعد ذلك على إفحام الخصوم والذب عن العقيدة الصحيحة[١]، وقد قام هو نفسه في بعض كتبه بتناول مسائل من هذا القبيل، كالخلاف حول لا تناهي المقدورات والمعلومات[٢].

كذلك رأى **الشيخ عليش** أن النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها إلا بغوص عظيم فرض كفاية، وإن كان يقر بأنه ليس بفرض عين، ويصح القول بحرمته على بليد الطبع وجامد القريحة، ممن يخشى عليه أن تترسخ الشبه في نفسه ويعجز عن ردها[٣].

وفي كتابه «موقف العقل» عرض **مصطفى صبري** لمسائل من هذا القبيل كالخلاف حول الصفات، وهل هي زائدة على الذات أم لا[٤]؟ ومعنى الوجود، وهل هو زائد على الذات أم لا؟[٥]

الثانية: ربما فهم من كلام بعض من عرضنا لآرائهم آنفاً أن البحث في قضية

= و«عقيدة المسلم» ص٢٢١ - ٢٢٧، و«تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل» ص٦، ٧، ١٢٥، و«ليس من الإسلام» ص١٤٥ - ١٤٧، و«دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين» ص١٩٣ - ٢١٤، و«هموم داعية» ص١٠ - ١٥، ١٣٠ - ١٣٤، و«الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر» ص٧٢، ٧٣.

(١) انظر: الكوثري «التعليق على تبيين كذب المفتري لابن عساكر» ص٩٣.

(٢) انظر: الكوثري «المقالات» ص٥١٤، ٥١٥.

(٣) انظر: الشيخ عليش «هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد» ص١٨.

(٤) انظر: مصطفى صبري «موقف العقل» (٢/ ٤٣) (٣/ ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٨).

(٥) المصدر السابق (٣/ ١٠٢/ ١٠٥)، وانظر: محمد عبد الحافظ «دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر الأشعري في العصر الحديث» ص١٥٥ - ١٦٧.

الأسماء والصفات، والخوض في تفاصيلها يعتبر من قبيل المشكلات الزائفة[١] التي فرقت المسلمين وأضاعت وقتهم وجهدهم، ومن ثم فالواجب عليهم أن يقلعوا عنها وخصوصاً في هذا العصر المليء بالمشاكل والتحديات التي يتعين على المسلمين أن يحشدوا كل ما بحوزتهم من قوة واستطاعة لمواجهتها.

وأعتقد أن الحكم على دعوة مجملة كهذه يحتاج أولاً إلى تحديد المقصود منها وإزالة ما يشوبها من إجمال، فإن كان المقصود منها هو ذم من حاولوا إدراك كنه الصفات، أو حاكموها إلى المقولات والاعتبارات البشرية، أو أرادوا الخوض فيما نهى الله عنه، ويعجز العقل البشري عن الخروج منه بشيء ذي بال، أو شغلوا المسلمين بفرق بائدة ومذاهب مندثرة لا وجود لها الآن ـ فلا يسع أحداً إلا قبولها، والموافقة عليها.

أما إن كان المراد غلق الباب كلية أمام دراسة قضية الأسماء والصفات، أو التقليل من أهميتها بالنسبة لعقيدة المسلم ومعرفته بربه جل وعلا، فهو أمر غير مقبول بالمرة[٢]، وما من أحد يقرأ آيات القرآن وأحاديث السُّنَّة بتدبر وأناة، إلا ويدرك أن باب الأسماء والصفات هو السبيل الأقرب والأعظم لمعرفة الإنسان بربه، وبترسيخ محبته وخشيته وإجلاله في القلب، بشرط أن يفهم على الوجه الصحيح الموافق لما جاءت به النصوص دون تحريف أو تعطيل.

ولا أظن أن هناك قضية تكرر ذكرها والأمر بها والدعوة إليها في القرآن مثلما تكررت قضية التوحيد، سواء توحيد الألوهية أو توحيد الأسماء والصفات، وحتى الآيات المتضمنة للأحكام الفقهية أو الأخبار والقصص، كثيراً ما تختم بذكر صفة من صفات الله، أو اسم من أسمائه.

وصحيح أن أحداً لا ينكر وجود ظروف وملابسات تاريخية معينة تسببت في تأجيج الخلاف حول هذه القضية، والخروج بها عن مسارها الصحيح عند أكثر الفرق، غير أن ذلك لا يعني أنها فقدت أهميتها، أو الحاجة إلى بيان الموقف الصحيح للتعامل معها والفصل بين الفرقاء المختلفين بشأنها، بل ستبقى ـ شئنا أم أبينا ـ ما بقي القرآن في السطور والصدور، وما بقي الناس يقرءون سورة الفاتحة

---

(١) وانظر في الكلام عن هذا المصطلح وماذا يقصد به: د. حامد طاهر «الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا» ص٨٣ ـ ٩٨.

(٢) انظر: د. عبد اللطيف العبد «رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين» ص٩٤ ـ ٩٨.

وآية الكرسي، وما اشتملتا عليه من أسماء وصفات، وما ظلوا يقرءون قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وأمثال تلك الآيات.

وقد سلك أصحاب الاتجاه السلفي الحديث مسلكاً معارضاً تماماً لمن حاولوا التقليل من أهمية دراسة قضية الأسماء والصفات، وأولوها اهتماماً كبيراً، وألَّف نفر منهم مؤلفات مستقلة أُفردت لدراستها(١)، وهم متابعون في ذلك لأئمة السلف المتقدمين الذين ألَّفوا عشرات المؤلفات في هذا الباب، كما رد ابن تيمية في بحث محرر ودقيق وبما يقرب من عشرين وجهاً على من منع التعرض لهذه المسألة أو الكلام فيها(٢).

٣ ـ ومن المناحي الأخرى للتجديد في الموضوعات عند الباحثين المحدثين اقتراح بعضهم إضافة موضوعات وقضايا جديدة تدعو حاجة العصر وظروف أبنائه للاهتمام بها، أو إعادة ترتيب الموضوعات التي جرى العرف على تناولها، أو نقد الاهتمام بموضوع ما مع عدم الحاجة الماسة إليه، والدعوة عوضاً عن ذلك إلى تعظيم العناية بموضوعات أخرى أكثر أهمية، وأعظم إفادة.

ولم يقتصر هذا الأمر على اتجاه فكري دون آخر، بل وجدت نماذج له عند شخصيات عديدة من مختلف الاتجاهات الفكرية، كما اهتم بعضهم بعرض تصوره لما ينبغي أن تكون عليه الموضوعات العقدية التي يجب تناولها، أو تدريسها لعامة المسلمين، وخصوصاً الطلاب منهم.

فمحمد عبده في مشروعه لإصلاح التعليم ـ والذي قدمه لشيخ الإسلام بمقر دار الخلافة بإستنبول ـ اقترح تقسيم الطلاب إلى ثلاث طبقات، ولكل طبقة منهج دراسي خاص بها، وهذا المنهج يشمل سائر العلوم، وما يعنينا هنا بالطبع هو منهج تدريس العقيدة، والذي يختلف بدوره من طبقة لأخرى.

فالطبقة الأولى: وهم عامة أولاد المسلمين ممن يقتصرون على التعليم الأولي، ثم ينصرفون لأعمال الزراعة والصناعة والتجارة، ينبغي أن يوضع لهم «كتاب مختصر في العقائد الإسلامية المتفق عليها عند أهل السُّنَّة، بلا تعرض للخلاف بين الطوائف

---

(١) ومن ذلك شرح د. محمد خليل هراس لـ«العقيدة الواسطية» لابن تيمية، وانظر: «شرحه لنونية ابن القيم» (١/١٠٣، ١١٠، ١٧٣) (٢/٦٢، ٧٢، ١٧٨)، وكتابه «ابن تيمية السلفي» ص٩٢.

(٢) انظر: ابن تيمية «الفتاوى الكبرى» (٦/٣٢٥ ـ ٣٤٢).

الإسلامية مطلقاً، مع الاستدلال عليها بالأدلة الإقناعية القريبة المنال، والاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، ومع الإلمام بشيء من الخلاف بيننا وبين النصارى، وبيان شبههم في معتقداتهم؛ لتكون الخواطر في استعداد لدفع ما يرد عليها من وساوس دعاة الإنجيل المنبثين في كل قطر»[(١)].

والطبقة الثانية: وهم المؤهلون للعمل في خدمة الدولة، سواء في المجال الإداري أو العسكري أو الطبي أو ما أشبه ذلك، فهؤلاء يدرسون كتاباً في العقائد يتسم بالتوسط والبعد عن الإسهاب والتطويل، وذكر الخلافات بين المذاهب الإسلامية، مع التزام السير على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي، وأهم ما تختلف فيه هذه المرحلة عن سابقتها التوسع في عرض العقيدة النصرانية، والوقوف على حقيقتها، وما يمكن أن يثيره مبشروها من شبه، ثم تفصيل شيء من فوائد وثمرات الالتزام بعقيدة الإسلام في إصلاح الدنيا، وسعادة الآخرة[(٢)].

وأما الطبقة الثالثة والأخيرة: فهي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والدعوة، فهؤلاء يتوسعون في دراسة فن الكلام والنظر، والبحث في الأدلة واختلاف المذاهب، ولا بأس من أن يلموا ببعض الكتب المصنفة في الفلسفة لتكميل الإحاطة بوجوه المسائل العقلية[(٣)].

ولعل أبرز ما يلاحظ على مقترحات محمد عبده السابقة ـ إضافة لجانب التسهيل والاختصار، والبعد عن التوسع في الخلافات المذهبية بالنسبة لأهل الطبقتين الأوليين ـ هو دعوته لدراسة الفوائد العملية المترتبة على الالتزام بالعقيدة، وهو جانب قلما نراه عند المتقدمين، ثم حرصه على التوسع في دراسة الديانة النصرانية، والوقوف على حقيقتها دون غيرها من الأديان السماوية أو المذاهب الوضعية الأخرى، وربما كان ذلك من آثار دعوة التنصير التي انتشرت بقوة مع مجيء الاحتلال الإنجليزي، وكون النصرانية هي دين هذا المحتل الغاصب، ومن الممكن بفعل حالة الانبهار والهزيمة الحضارية والنفسية أن يغتر أحد بها.

كذلك اقترح **رشيد رضا** تأليف نوعين من الكتب للدعوة إلى الإسلام في هذا العصر:

---

(١) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٥١٢).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٥١٤).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٥١٧).

أحدهما: لعوام الناس وصغار الطلبة، ويتم فيه عرض عقائد الإسلام وعباداته بأسلوب غاية في السهولة واليسر، ولا بد من التعويل الكامل على القرآن وآياته البيِّنات.

والآخر: لمن هم أكثر ثقافة وأرقى تعليماً من الصنف الأول، وهؤلاء تؤلف لهم كتب تستعرض أصول الإسلام في الاعتقاد والتهذيب والتشريع مقرونة بأدلتها، ومنبهة إلى وجه حاجة جميع البشر إلى الإسلام في إصلاح مختلف شئونهم، ورد كل ما يرد على الدين من شبه واعتراضات[١].

وعندما أسس رشيد رضا مدرسة خاصة لتخريج دعاة متخصصين، وسماها دار الدعوة والإرشاد؛ وضع لها منهجاً دراسياً يغطي كافة الفنون[٢]، وبالنسبة للعقيدة فقد نبه إلى الخطوط العريضة التي يجب أن تكون عليها موضوعات هذا العلم، وتتمثل في توجيه الاهتمام إلى ما تحدثه العقيدة في سلوك المكلف وأخلاقه ونظام الحياة بصفة عامة مع تأكيده على ضرورة الالتزام بالبعد تماماً عن الخوض في المسائل النظرية المجردة التي لا تفيد، أو ذكر الخلاف بين المذاهب والفرق، والاعتماد على ما كان عليه الصدر الأول من سلف الأمة[٣].

فمسائل الإلهيات يجب أن تدرس وفقاً لهدي القرآن وسُنَّته في الاستدلال بالكائنات أكثر من الاستدلال بالنظريات، وعلى الوجه الذي يثمر حب الله وخشيته، والاستغراق في توحيده، ومعرفة كماله بصفاته، كما يشرح في هذا الباب ما أخطأ الناس في فهمه كمسائل القضاء والقدر، والدعاء، والتوسل، والولاية والبراءة.

وأما مسائل النبوات، فيجب أن تُقرأ على الوجه الذي يبين حاجة الناس إلى النبوة لإصلاح دنياهم وأخراهم، مع ذكر أخلاق الأنبياء وصفاتهم، ودورهم في انتشال أممهم من حضيض الوثنية إلى نور التوحيد، حتى ختمت دعوتهم ببعثة محمد ﷺ، وبيان ما امتازت به هذه الدعوة وكتابها القرآن على كل ما سبقها.

وأما مسائل الغيب والسمعيات، فيجب أن تقرأ على الوجه الذي يعرف به الإنسان فوائد الإيمان بالغيب، ووجود حياة أخروية أبدية؛ مما يوسع من نطاق العقل ويخرجه من دائرة العكوف على المحسوسات وحدها، وتهوين مصائب الدنيا

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٣/١٢٦، ١٢٧).

(٢) المصدر السابق (١٤/٨٠١ ـ ٨٢١).

(٣) المصدر السابق (١٤/٨٠٥).

على النفس البشرية وتعويدها على احتمال المشاق والمصاعب؛ إيثاراً لما عند الله ﷻ في الآخرة[١].

وانطلاقاً من نزعته العلمية التجريبية نبَّه **طنطاوي جوهري** إلى أن الانشغال بالرد على آراء الخصوم من أصحاب الفِرَق والمذاهب البائدة نوع من العبث، ومقاتلة لعدو لا وجود له، وأن الكتب التي سارت على هذا النهج كانت تعالج واقعاً معيناً انتهى بانتهاء الأسباب الداعية إليه، ثم اقترح ما يعتقد أنه الطريقة المثلى لتعليم النشء والطلبة الصغار قضايا التوحيد، سواء في باب الإلهيات، أو في باب النبوات، ففي الإلهيات «يجب على المعلمين في المدارس وغيرها أن يبتدئوا بذكر غرائب العالم من النباتات العجيبة، والحيوانات الغريبة، والنجوم ذات البعد العظيم والقدر الكبير والسرعة الهائلة، ثم ينتقلوا من الأغرب إلى الغريب إلى المعتاد»[٢].

وهناك الكثير من الأسباب التي تدعو في نظره للبدء أولاً بمثل هذه المباحث العلمية الطبيعية، ومنها مثلاً ميل الفطرة الإنسانية عموماً لمعرفة الغرائب والأمور العجيبة، ولا سيما صغار السن، فهم أشد الناس ولوعاً بها، ومنها أن آيات القرآن واضحة الدلالة في أن النظر في العوالم المختلفة هو طريق التوحيد، ومن أعظم ما يدلل عليه، ومنها أن درس التوحيد بهذه الطريقة يجمع علوماً أخرى معه كالفلك والتشريح والطبيعة فيستفيد الدارس عدة علوم، وليس علماً واحداً، ومنها أن الطالب عندما يرى علوم الدين التي أنزلها الله على نبيه تتوافق ولا تتعارض مع القوانين الكونية؛ يزداد ثقة في دينه من ناحية، ويتعود على تطبيق دينه على ظواهر الطبيعة من ناحية أخرى، وبذلك يتقدم المسلمون، ويأخذون مكانتهم اللائقة بهم بين الأمم[٣].

أما باب النبوات فالأفضل أن يعرض من خلال ذكر «صفات الأنبياء، ومكارم أخلاق سيد الوجود ﷺ، وتكون المعجزات داخلة في ضمن تلك الأخلاق؛ حتى يشب الطفل على حب النبي ﷺ، وعلى التخلق بأخلاقه، ويعتقد فيه الصدق حين يسمع المعجزات، وتكون الواجبات في حق الرسل قد ثبتت في الأذهان عرضاً»[٤]،

(١) انظر: رشيد رضا «مجلة المنار» (١٤/ ٨٠٤، ٨٠٥).
(٢) طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٨٦.
(٣) انظر: طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٨٦ ـ ١٨٨.
(٤) المصدر السابق ص١٨٨.

وبهذه الطريقة يخرج الطالب من دروس العقيدة، وقد تعلم توحيداً وأخلاقاً، وفلكاً، وطبيعة، وغير ذلك من العلوم.

وأعتقد أنه حتى مع التسليم بالفائدة المترتبة على الاستعانة ببعض الحقائق العلمية لتأييد مسائل العقيدة، وكون ذلك من الأساليب النافعة والمفيدة لمخاطبة العقلية المعاصرة، فلا يخلو اقتراح طنطاوي جوهري المتقدم من مبالغة قد تؤدي إلى عكس المراد منه، ويكفي أننا سوف نقع بذلك فيما حاولنا الفرار منه، وانتقدنا المتكلمين القدامى على فعله، وأعني: حشوهم لكتبهم بما هو بعيد كل البعد عن العقيدة ولوازمها، وأخشى أن تتحول كتب العقيدة بهذه الطريقة إلى ما يشبه المؤلفات في العلوم التجريبية، ولعل ذلك ما حدث بالفعل في تفسير طنطاوي «الجواهر»، والذي امتلأ بمباحث مطولة لا علاقة لها بالتفسير من قريب ولا بعيد.

وخلافاً للمتوقع نجد مصطفى صبري رغم إشادته المستمرة بعلم الكلام والمتكلمين، والدفاع عنهم أمام منتقديهم، يدعو إلى عدم التقيد الصارم بالموضوعات والجوانب التي عالجها المتكلمون القدامى، مقترحاً إضافة موضوعات جديدة، ولا سيما في الجانب الدفاعي؛ ومن ثَمَّ يقول: «ونحن إذا التزمنا الدفاع عن علم الكلام؛ اهتماماً بعقائد الإسلام وصيانتها عن اعتداء المعتدين، لا نضيق علينا موضوع الدفاع بأن نقصره على المسائل التي اعتاد المؤلفون في علم الكلام أن يشتغلوا بتدقيقها، بل نتوسَّع فنُدخل في ساحة الاهتمام الناحية الاعتقادية الموجودة في الأعمال الدينية... ونلحقها بمسائل علم الكلام الاعتقادية»[(١)].

ومن الموضوعات التي اهتم بها اهتماماً واضحاً، وخصص لها حيزاً كبيراً من كتاباته ـ تفنيد وإبطال الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وبيان مصادمتها الواضحة للإسلام، والرد على شبهات أصحابها من العلمانيين، والمتفرنجين، وأعداء الإسلام أو المغرر بهم من المنتسبين إليه، وقد علل إيراد هذه القضية بتفصيل وتوسع في كتابه «موقف العقل» جنباً إلى جنب مع مسائل النبوة والألوهية، مع أنها ليست من مسائل علم الكلام، بأنه يمكن إرجاعها «إلى مسألة وجوب نصب الإمام المعدودة من المسائل الكلامية؛ لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها في حدود الشريعة الإسلامية، فيكون هذا الإمام خليفة

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (١/ ٢٨٢، ٢٨٣).

عن رسول الله ﷺ بذلك التقييد»[١].

كما أن ترسيخ الحقائق العقدية في القلوب يستلزم ظهور آثارها على الأخلاق، والسلوك، ونظام الحياة، ولكن واقع المسلمين منذ قرون عديدة ـ وللأسف الشديد ـ لا يطابق ذلك، ولن يتم إصلاح حال الناس، والتزام مقتضيات العقيدة من قبل الأمة، إلا إذا كانت حكومتها متدينة، وعملت على دفع الأمة كي تتدين التدين الصحيح، ويسلم لها البقاء على إسلامها[٢].

ومن الاتجاه الصوفي يشير د. **عبد الحليم محمود** في عرضه لما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام إلى أن عملاً كهذا يقتضي جانبين أساسيين؛ أحدهما: هدمي، والآخر: بنائي[٣]، وفي الجانب الهدمي انتهى إلى أن ما يقارب ثلاثة أرباع علم الكلام التقليدي يستحق أن يحذف[٤]، وينتزع تماماً من محيط الفكر الإسلامي، ومن أهم ما يجب حذفه البحث في مشكلة القدر، والتي لن يصل العقل البشري إلى حل لها.

وإضافة لمشكلة القدر فإن «مشكلة الصفات من المباحث التي يجب ألا يبحث فيها المسلمون، ويجب أن تُنتزع هاتان المشكلتان من مباحث علم الكلام، يجب أن تنتزعا بكل ما لهما من فروع، ومن شعب، أما المسألة الثالثة التي يجب أن تنتزع أيضاً؛ فهي البحث في وجود الله تعالى»[٥].

وبعد أن انتهى من ضرورة حذف الشطر الأكبر من علم الكلام القديم دعا إلى تصور جديد يختلف تماماً عن علم الكلام في المنهج، ونقطة البدء، ومحل الاهتمام، فالمتكلمون دأبوا على تصور معين لإثبات الاعتقاد يقوم على التدليل على وجود الله أولاً بدليل الحدوث أو الإمكان، ثم إثبات صفاته، ومنها يتم الانتقال إلى إثبات صدق النبي ﷺ وصحة القرآن، ومن ثم إثبات صحة ما جاء في القرآن أو على لسان الرسول ﷺ.

أما د. عبد الحليم محمود فإنه انطلاقاً من منهجه الصوفي ـ وهو يتفق في هذه

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل» (٤/٢٨٦).
(٢) المصدر السابق (٤/٢٨٦ ـ ٢٩١).
(٣) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١١٥.
(٤) المصدر السابق ص١٧٧.
(٥) المصدر السابق ص١٣٠.

النقطة مع الاتجاه السلفي - يرى أن وجود الله مسألة بدهية، لا حاجة لإنفاق الوقت والجهد في تقريرها، وبدلاً من ذلك يجب تركيز الجهد كله والبدء بقضية النبوة، وفي هذا المعنى يقول: «وعلم الكلام - فيما ينبغي أن يكون - إنما يدور حول النبوة أولاً، إنه يدور حول إثباتها على وجه العموم، وإثباتها على وجه الخصوص بالنسبة لسيدنا محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. . . وبتعبير آخر يتركز علم الكلام في الداعي والدعوة، إنه يتركز في الداعي في صورة مستفيضة، وفي الدعوة على صورة مجملة، وهذا الذي نذكره إنما هو المنهج الذي اختطه القرآن»[(١)].

ويتفق أصحاب الاتجاه السلفي على توجيه النقد الشديد لعلم الكلام والمتكلمين؛ نظراً لتركيزهم على جانب توحيد الربوبية، وإهمالهم توحيد الألوهية، وعدم تخصيصه بما يستحقه من عناية وتقدير؛ مما جعل الكثير من المسلمين يخطئون في معنى كلمة الإله، ويخلطون بينها وبين كلمة الرب، ويظنون أنهم إذا أفردوا الله بالخلق وتصريف الأمور وتدبيرها، فقد أخلصوا التوحيد، حتى لو لم يفردوه بالعبادة، ويخصوه وحده سبحانه بسائر أنواع النسك والشعائر، وقد أدى ذلك كله إلى ظهور آثار في غاية الخطورة على عقائد الكثير من المسلمين، وإخلاصهم العبادة لله وحده، فشاع بينهم من مظاهر الشرك وصرف العبادة لغير الله الشيء الكثير؛ مثل: دعاء غير الله، والاستغاثة به، والطواف حول الأضرحة، والغلو في أصحابها، والنذر لهم، والذبح على أعتاب قبورهم، وغير ذلك من أفعال[(٢)].

ثانياً: التجديد في الصياغة:

والمقصود بالصياغة هنا هي الطريقة التي تُعرض من خلالها حقائق العقيدة وقضاياها، ويتسع هذا المفهوم ليشمل عدة جوانب جوهرية؛ منها: أسلوب التأليف والكتابة، ومدى وضوحه أو غموضه بالنسبة للقارئ، وطبيعة العرض للموضوعات واختيارها، وترتيبها، وما الذي يُقدَّم، وما الذي يؤخَّر، وعلى أي أساس يتم هذا التقديم أو التأخير، ونوعية اللغة المستخدمة من حيث ألفاظها ومصطلحاتها،

---

(١) د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧٧.

(٢) انظر هذا المعنى عند: رشيد رضا «خلاصة السيرة المحمدية وحقيقة الدعوة الإسلامية» ص٣٣، و«مجلة المنار» (٢/ ٦٣١) (٣٣/ ١٢٥، ١٢٦)، ومحمد حامد الفقي «نور من القرآن» ص٧٩، ٨٠، وتعليقه على هامش «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية ص٤٦٠.

وجملها وتراكيبها، وبالنظر لهذه العناصر مجتمعة يمكن الحكم على مؤلف ما وتقويمه، وهل هو سهل أم صعب في الفهم؟ وهل يصلح للكافة من العامة وغيرهم، أم لا يصلح إلا للمتخصصين وحدهم؟

ومن المعروف أن هناك مجموعة من العوامل التي تؤثر في طريقة صياغة المصنفات في أي علم من العلوم؛ منها اللغة والمصطلحات الخاصة بهذا العلم، ومنها الثقافة الشائعة في عصر مصنف هذا الكتاب أو ذاك، ومنها ثقافة الكاتب نفسه وطبيعة لغته وأسلوبه الذي يميزه عن غيره، ولا تختلف الكتب المصنفة في العقيدة وعلم الكلام عن هذا الحكم، فمن المؤكد أنها قد تأثرت في جانب الصياغة بطبيعة العصر الذي كتبت فيه، والشخصيات التي ألَّفتها؛ ومن ثَمَّ تفاوتت صعوبةً ويسراً، وتعقيداً ووضوحاً من عصر لآخر، ومن شخصية لأخرى، وأحياناً من مذهب لآخر.

وقد غلب على التأليف العقدي والكلامي في مراحله المتأخرة ـ كما ذكرنا من قبل ـ طريقة مطردة، وشبه موحدة، سوى استثناءات يسيرة، وتتمثل في وجود متن صِيغ نظماً أو نثراً في عبارات مكثفة ومركزة، وكتب له القبول والانتشار؛ إما لسهولته وشموله، وإما لبعد صيت صاحبه، وإما لكثرة قراءته وتدريسه، أو لغير ذلك من عوامل، ومن أشهر تلك المتون: «العقيدة النسفية» لنجم الدين عمر بن محمد النسفي، و«العقيدة العضدية» للعضد الإيجي، و«العقيدة السنوسية» المسماة بـ«أم البراهين في العقائد» لمحمد بن يوسف السنوسي، و«المواقف» للإيجي، و«المقاصد» لسعد الدين التفتازاني، و«جوهرة التوحيد» لإبراهيم اللقاني، و«الخريدة البهية في العقائد التوحيدية» لأبي البركات الدردير وغيرها.

ثم تأتي الشروح لتوضح هذا المتن وتقرب معانيه للقراء والدارسين، ثم تؤلف حواشٍ على الشروح؛ تتميماً لنقص، أو تصحيحاً لخطأ، أو تنبيهاً على وقوع سهو أو وهم، ثم يأتي في نهاية المطاف ما يعرف بالتقرير، والذي يورد ما يمكن تصوره من اعتراضات حقيقية أو متخيلة، ويجيب عليها.

ولسنا الآن في صدد الحكم على هذه الطريقة، وهل كان لها مبرر أم لا؟ وهل أضرت بمسيرة العلوم الإسلامية، أم كان لها ثمرات وفوائد؟ والمهم هو أنها صارت المسلك الشائع والمعتاد، والذي وجده الباحثون المحدثون ماثلاً أمامهم، بل إن الغالبية العظمى منهم تلقت تعليمها وفقاً لهذه الطريقة.

والتساؤل المهم الذي يعنينا الإجابة عنه هو النظر في طرق الصياغة التي سار

عليها الباحثون المحدثون في مصنفاتهم العقدية المختلفة، وهل نستطيع أن نقول باطمئنان: إنهم قد نجحوا في التخلص من العيوب والانتقادات الموجهة لطريقة الصياغة وأسلوب التأليف عند المتقدمين، أم بقي الحال على ما كان عليه من قبل؟

مع التنبيه إلى أن المقصود من النقد هنا لا يشمل طريقة المتقدمين بجملتها وتفصيلها؛ وإنما يتوجه إلى جوانب معينة منها، وهي التي اتسمت بصعوبة العبارة وتعقيدها، وعدم مناسبتها بحال لعامة المكلفين من أبناء عصرهم، فضلاً عن أن تتناسب مع عقلية أبناء العصور الحديثة، ممن اختلفت ثقافتهم ومعارفهم ومناهج تعليمهم، وصار من العسير على أكثريتهم أن يستوعبوا ما كان من الممكن أن يستوعبه السابقون.

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أن جانب الصياغة لم يختلف كثيراً عند من صنفوا في العقيدة من الباحثين المحدثين عما كان عليه من قبل، واستمرت أساليب الأقدمين هي السائدة والمسيطرة، ولم يتسنَّ لأولئك النفر من المحدثين النجاح في تأليف مصنفات عقدية تفلح في تحقيق الغرض المرجو منها، وتستطيع أن تتوافق مع ثقافة وطريقة تفكير أبناء العصر الحديث؛ مما يصدق معه القول بأن المؤلفين «في العقيدة في هذا العصر - على تفاوتهم في التحرر من أسلوب قدماء المتكلمين - لم يستطيعوا أن يخرجوا عن الأطر المرسومة، والتعابير المعهودة، والمسائل المبحوثة؛ ولذلك لم يكونوا دعاة ناجحين، وجل ما يمكن أن يصلوا إليه أن يكونوا مناظرين مجيدين»[1].

لكن مع ذلك فلا يمكن إغفال العديد من الأقوال النظرية، والمواقف التطبيقية، والتي تدلل بوضوح على إحساس كثير من الباحثين المحدثين بما في كتب المتقدمين من تعقيد وغموض في الصياغة، وضرورة التخلص من هذه العيوب، مع الإلحاح في الوقت نفسه على ضرورة الميل إلى التيسير والتسهيل، ووضوح العبارات وإيجازها، والبعد عن التركيبات والجمل، والمصطلحات الصعبة والمُشْكلة والمُسْتَعارة من علوم أخرى، وعرض العقيدة بأسلوب العقيدة، لا بأسلوب المنطق أو الفلسفة.

وعلى المستوى النظري نجد محمد عبده في مقدمة «رسالة التوحيد» ينتقد طريقة

---

(١) محمد المبارك «العقيدة في القرآن الكريم» ص٧.

التأليف التي سارت عليها معظم الكتب المصنفة في العقيدة، ولا سيما ما صنَّفه المتأخرون؛ مما جعلها ـ في رأيه ـ غير وافية بما وضعت له من أغراض علمية؛ مثل: نفع الطلاب، وترسيخ التوحيد في نفوسهم، ولا فرق في هذا الحكم بين المختصرات، أو المتوسطات، أو المطولات؛ لأن «المختصرات في هذا الفن ربما لا تأتي على الغرض من إفادة التلاميذ، والمطولات تعلو على أفهامهم، والمتوسطات ألفت لزمن غير زمانهم»[(١)].

وهو يشير إلى أن أمثال تلك المؤلفات قد أدت إلى بروز العديد من النتائج السيئة، وانتهت بطلبة العلم إلى حال مزرية يرثى لها في كثير من البلاد الإسلامية؛ حيث صاروا «لا يقرءون من كتب الكلام إلا مختصرات من كتب المتأخرين، يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع أن يتعلم البحث في أدلتها، وتصحيح مقدماتها، وتمييز صحيحها من باطلها، وإنما يتلقاها كأنها كتاب الله، أو كلام نبيه ﷺ، ويأخذ فيها بالتسليم، فإذا ناظره مناظر في بعض قضاياها، وعجز عن تصحيحه قطع الجدال بقوله: هكذا قالوا، وإن لم يكن القول متفقاً عليه، بل قد يكون القول مما لم يقل به سوى صاحب الكتاب الذي اشتغل به، وربما كان صاحب الكتاب ممن لو رآه أحد السلف لم يرضه تلميذاً يعي عنه ما يقول»[(٢)].

والأليق بحال الطلبة ـ كما يرى محمد عبده ـ أن يُعلَّموا ما هو أمس بحالهم، وأشد احتياجاً لإصلاح قلوبهم وعقولهم، ومن الضروري أن يتفاوت بتفاوت طبقاتهم، وأن يتناسب مع مستواهم العقلي والفكري، ودرجة تحصيلهم، على أن يراعى جانب الصياغة، وسهولة العبارة، وخلوها من الصعوبة أو التعقيد؛ ولذا وصف ما أملاه على الطلبة في فن التوحيد بأنه جاء في «أسلوب لا يصعب تناوله، وإن لم يعهد تداوله: تمهيد مقدمات، وسير منها إلى المطالب، ومن غير نظر إلا إلى صحة الدليل، وإن جاء في التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد؛ حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد»[(٣)].

كذلك نجد رشيد رضا يشكو من صعوبة المصنفات الكلامية التي شاع تدريسها على الطلبة في عصره، سواء في الأزهر أو غيره؛ من أمثال: «العقيدة السنوسية»

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥.
(٢) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٥٢.
(٣) محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٥.

و«جوهرة التوحيد» و«العقائد النسفية» و«العضدية» وغيرها[١]، ويحكي من واقع تجربته ما لاقاه ذات مرة من معاناة وتعب شديدين، حينما حاول إفهام نفر من العوام لعقيدة السنوسي، وتحفيظهم الصفات العشرين الواردة فيها؛ فتعذر ذلك عليه رغم ما بذله من جهد، حتى إن بعض العوام كانوا يبكون إذا عجزوا عن فهم ما في تلك العقيدة؛ خوفاً منهم أن يكونوا كفروا بذلك، وبعد هذا الجهد الشديد تبين لرشيد أنه لا يوجد في الشرع مطلقاً ما يلزم المسلم بالتقيد بهذا الكتاب أو غيره، بل ظهر له اشتماله على بعض الأخطاء؛ ومن ثم عدل عن تدريسه، وقرر أن يكتب لهؤلاء العوام «عقيدة سهلة الفهم والعبارة»[٢].

وقد أَوْلى سيد قطب اهتماماً كبيراً بقضية الصياغة وأسلوب العرض، أو ما يسميه بالقالب الذي تصب فيه أصول العقيدة وحقائق التصور الإسلامي، منبهاً في هذا الصدد إلى **عدة حقائق منهجية مهمة**؛ وهي:

(أ) هناك نوع من الارتباط الوثيق بين طبيعة الموضوع، وطبيعة القالب الذي يعرض من خلاله؛ مما يؤدي إلى تأثر الموضوع بالقالب، بل ربما تغيرت طبيعته، ولحقها التشويه إذا ما عرض في قالب يحمل بين طياته عداء وجفوة وغربة للموضوع الذي يعرضه[٣].

(ب) هناك فرق شاسع وتباين تام بين أسلوب عرض العقيدة، وأسلوب عرض الفلسفة؛ فالعقيدة عموماً ـ والعقيدة الإسلامية على وجه الخصوص ـ تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوب خاص «يمتاز بالحيوية، والإيقاع، واللمسة المباشرة، والإيحاء... الإيحاء بالحقائق الكبيرة التي لا تتمثل كلها في العبارة، ولكن توحي بها العبارة، كما يمتاز بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانبها، وطاقاتها، ومنافذ المعرفة فيها، ولا يخاطب الفكر وحده في الكائن البشري»[٤].

أما الفلسفة فتحاول حصر الحقيقة في العبارة وحدها، ولما كانت نوعية القضايا التي تتناولها يستحيل أن تنحصر في منطوق العبارة، فضلاً عن استعصائها على مجال

---

(١) انظر: رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٧، و«مجلة المنار» (٣٣/ ١٢٥)، و«تفسير المنار» (١١/ ٣٧٧ ـ ٣٧٩).

(٢) رشيد رضا «المنار والأزهر» ص٧٧.

(٣) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٥.

(٤) المصدر السابق ص١٦.

الفكر البشري في أحيان كثيرة؛ فقد انتهت الفلسفة إلى التعقيد والتخليط والجفاف في كل مرة سعت فيها لتناول مسائل العقيدة.

(ج) وبناءً على ما تقدم؛ فلا يصح استعارة القالب الفلسفي لتعرض من خلاله حقائق التصور الإسلامي، ومن الضروري «أن تعرض العقيدة بأسلوب العقيدة؛ إذ إن محاولة عرضها بأسلوب الفلسفة يقتلها، ويطفئ إشعاعها وإيحاءها، ويقصرها على جانب واحد من جوانب الكينونة الإنسانية الكثيرة، ومن هنا يبدو التعقيد والجفاف والنقص والانحراف في كل المباحث التي تحاول عرض العقيدة بهذا الأسلوب الغريب على طبيعتها، وفي هذا القالب الذي يضيق عنها»[١].

(د) ومن الأخطاء المنهجية الخطيرة التي وقع فيها المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون أنهم بدلاً من أن يصوغوا التصور الإسلامي في قالب ذاتي مستقل يتناسب مع طبيعته وخصائصه، عمدوا إلى استعارة القالب الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي، كما استعاروا بعض التصورات والمصطلحات الفلسفية؛ مما أدى إلى حدوث تخليط كثير شاب صفاء التصور الإسلامي، وأصابه بالجفاف والتعقيد والسطحية[٢].

ويجزم د. سليمان دنيا ـ وهو ممن طال اشتغالهم بعلم الكلام؛ تدريساً وتأليفاً وتحقيقاً ـ بأنه لا يشك أحد في «أن كثيراً من كتب متأخري علماء الكلام جافة، معقدة، عاجزة عن أن تصل بالقارئ إلى نهاية يرتاح إليها، ووثوق يدخل على نفسه، إنها مناقشات بيزنطية سوفسطائية، يضيع فيها الوقت سُدى، ويبذل فيها الجهد عبثاً»[٣].

ثم ضرب مثالاً بأحد مباحث كتاب «العقائد النسفية»؛ وهو مبحث: زيادة الصفات على الذات، والذي لا يطالعه أي أحد إلا ويحس بالجفاف والجدب والإبهام والخفاء، ومن العجيب والمستغرب بعد هذا كله أن «يقنع الأزهر بمثل هذا الكتاب حقباً طويلة، لا يحس ضجراً من أسلوبه المعقد، ولا من أدلته المنقطعة الصلة بدعواه»[٤].

---

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٦.

(٢) المصدر السابق ص١١.

(٣) د. سيلمان دنيا «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» (١/ ٣٤).

(٤) المصدر السابق (١/ ٣٥).

وإذا انتقلنا من هذه الأقوال النظرية إلى **الجانب التطبيقي**؛ فسوف نلاحظ أن مؤلفات الباحثين المحدثين قد تفاوتت تفاوتاً كبيراً في مدى تحررها أو متابعتها للصياغة الكلامية القديمة؛ فجل مؤلفات أصحاب الاتجاه الكلامي سارت على نهج السابقين دونما فرق يذكر، سواء جاءت هذه المصنفات في صورة حواش وشروح، أو في صورة مؤلفات مستقلة، كما لا يغير من هذا الحكم تأكيد أصحابها في العناوين أو المقدمات على سمة السهولة والتيسير؛ لأن واقع الحال وتصفح تلك الكتب ـ ولو على عجالة ـ يشهد بغياب تلك السمات في كثير من الأحيان.

ومن الأمثلة التي يمكن أن ندلل بها على ذلك: كتاب «التحقيق التام في علم الكلام» لمحمد الحسيني الظواهري، وكتاب «توضيح العقائد في علم التوحيد» لعبد الرحمٰن الجزيري، وهذا الكتاب الأخير يقول صاحبه في المقدمة: «رأيت في كتب الكلام دقة في العبارة، وخفاء في الأسلوب؛ فنشطت إلى حل كثير من مشكلاتها التي يحتاج الطلاب إلى فهمهما؛ كي يظفروا بمعرفة قواعده على وجه صحيح، لا اضطراب فيه ولا ارتباك، ويقفوا على حقيقة أدلته على وجه يقيني لا شك فيه ولا ارتياب»(١).

لكن أظن أن من يتصفح الكتابين لن يجد كبير فرق بين ما اشتملا عليه من الموضوعات، أو الأدلة، أو العبارات والأساليب، وبين ما في كتب علم الكلام الشهيرة؛ كـ«المواقف»، أو «المقاصد»، أو «العقائد النفسية»، أو «العضدية»، أو غيرها، مما جرى على نفس المنوال.

وهناك من حاول أن يسلك ما يمكن أن نعتبره مسلكاً متوسطاً؛ فلم يتخلص تماماً من طرائق السابقين، كما لم يهمل ما جدَّ من معارف؛ ومن ثم جاءت كتاباته على نحو تمتزج فيه أساليب المتقدمين بشيء من التسهيل والتبسيط في العبارة، والاستفادة بمستجدات العصور الحديثة في المصطلحات أو الأدلة أو العبارات أو الألفاظ.

ويمكن أن نعد من هذا القبيل كتابات الشيخ مصطفى صبري، ولا سيما مؤلفه الضخم «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، وقد أشار هو نفسه في بعض المواضع إلى هذا النوع من المزج بين القديم والحديث في تقرير البراهين وصياغتها، فقال أثناء عرضه للأدلة على وجود الله: «لنا في إثبات وجود الله

---

(١) عبد الرحمٰن الجزيري «توضيح العقائد في علم التوحيد» ص٢.

طرق متعددة، أشهرها طريق العلية؛ وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين، ويسميه فلاسفة الغرب: الدليل الكياني، ونحن نسلك في تقريره مسلكاً وسطاً بين الأسلوب القديم والأسلوب الحديث الغربي»[١].

وأظن أيضاً أن الشيخ محمد عبده يمكن أن يدرج في عداد هذا الاتجاه المتوسط؛ فقد مرت طريقته في الكتابة عموماً بمراحل مختلفة؛ حيث سار في كتاباته الأولى على طريقة المتأخرين المعهودة، والمليئة بالسجع والمحسنات البلاغية المتكلفة، ويظهر ذلك من خلال مقالاته التي نشرها في الأعداد الأولى من «جريدة الأهرام»[٢] إلا أن أسلوبه تغير كثيراً فيما بعد، ومال إلى إيثار الترسل، والبعد عن التزام السجع؛ مما حدا ببعض دارسي الأدب أن يعدوه ضمن الرواد الأوائل الذين كان لهم أثر كبير في تخليص لغة النثر عموماً مما علق بها من التكلف وإثقال المحسنات، ويقارنوا دوره في إحياء النثر بدور رجل كالبارودي في إحياء الشعر[٣].

ومن الواضح أنه كان هناك أكثر من عامل دفع محمد عبده إلى هذا النوع من التغيير في أسلوب الكتابة؛ منها: نصيحة أستاذه الأفغاني بوجوب الترسل وعدم الالتزام بالسجع، وأيضاً إعجاب محمد عبده الشديد وتدريسه لبعض كتب السابقين البعيدة نوعاً ما عن الزخرفة اللفظية؛ كمقدمة ابن خلدون[٤]، كما لا ننسى أن قضية الإصلاح اللغوي صارت من أهم ركائز دعوة محمد عبده الإصلاحية، والتي لخصها في أمرين ذكر أن صوته ارتفع بالدعوة إليهما:

أحدهما: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف.

والثاني: ـ وهو ما يهمنا الآن ـ «إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة مُنشَأً، أو مترجماً من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس»[٥].

وإذا كان هذا الكلام ينطبق على أسلوب محمد عبده العام في الكتابة، سواء في

---

(١) مصطفى صبري «موقف العقل والعلم والعالم» (٢/ ١٧٠).

(٢) انظر طرفاً من هذه المقالات عند: رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (٢/ ٤٨)، ود. عبد اللطيف حمزة «أدب المقالة الصحفية في مصر» (٢/ ٧٦ ـ ٨١).

(٣) انظر: المنفلوطي «النظرات» (٢/ ٢٥٦)، ود. عبد اللطيف حمزة «أدب المقالة الصحفية في مصر» (٢/ ٦٢ ـ ١١٣)، ود. أحمد هيكل «موجز الأدب الحديث في مصر» ص٥٨، ٥٩.

(٤) انظر: د. أحمد هيكل «موجز الأدب الحديث في مصر» ص٥٩.

(٥) رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام» (١/ ١١).

الصحف، أو المجلات، أو الكتب، فالأمر نفسه يصدق على مؤلفاته الكلامية أو العقدية؛ فكتبه التي صنفها في أوائل حياته؛ مثل: «رسالة الواردات»، و«رسالة العقائد المحمدية» أو حاشيته على «شرح العقائد العضدية» تتشابه كثيراً مع أسلوب التأليف عند المتأخرين، ولا تختلف عنها اختلافاً ذا بال؛ حيث صعوبة العبارة، ودقة المصطلحات، وكثرة السجع، وشيوع الجدل والمنازعات.

أما في «رسالة التوحيد» فقد تغير الأسلوب بصورة ملحوظة، واتسم بنوع من الجدة والتناسب مع العصر وطرائقه في التفكير، كما ابتعد كثيراً عن التزام السجع وصعوبة العبارة وتكثيفها، فضلاً عن محاولته أن يطرق موضوعات وقضايا لم تجر العادة بذكرها عند المتكلمين القدامى؛ مثل: الكلام عن ترقي الأديان بترقي الإنسان، وكمالها بالإسلام[١]، والكلام عن انتشار الإسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في الناس[٢]، لكن هذا كله لا ينفي أن القارئ في بعض المواضع يحس كما لو كان أمام مؤلف كلامي قديم؛ كحديثه عن أقسام المعلوم من الممكن والواجب والمستحيل، ومفهوم كل نوع وحكمه[٣].

وإضافة للمسلكين السابقين فهناك بعض الكتابات التي تخلصت بقدر كبير جدّاً من عيوب ومآخذ الصياغة عند متأخري المتكلمين؛ فجاءت سهلة اللغة، مشرقة البيان، واضحة التراكيب والجمل، يستطيع ابن العصر الحديث أن يفهمها بأدنى جهد مهما كان حظه من العلم والثقافة، والغالب على أصحابها أنهم من المشتغلين بالأدب، والمتمرسين بتذوقه والعناية به.

ويمكن أن نضرب أمثلة لذلك بعدة كتب؛ منها ما أفرد للعقيدة، ومنها ما اشتمل عليها وعلى موضوعات أخرى، مع ملاحظة أن المراد هو ذكر مجرد نماذج وليس الحصر التام، كما أن الإشادة بتلك الكتب في مجال الصياغة وأسلوب التأليف لا يعني خلوها من مجال للنظر والانتقاد في مجالات أخرى، كما لا يستلزم الإقرار بصحة كل ما ورد فيها.

ومن هذه الأمثلة: كتابا **سيد قطب** «خصائص التصور الإسلامي» و«مقومات التصور الإسلامي»، وكذلك كتاب د. **محمد خليل هراس** «دعوة التوحيد، أصولها،

---

(١) انظر: محمد عبده «رسالة التوحيد» ص١٣٣ ـ ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص١٤٥ ـ ١٥٦.

(٣) المصدر السابق ص٢٢ ـ ٢٩.

الأدوار التي مرت بها، مشاهير دعاتها»، وكتاب «العقائد الإسلامية» للشيخ **السيد سابق**، وكتاب «عقيدة المسلم» للشيخ **محمد الغزالي**، وكتاب «النبأ العظيم» للدكتور **محمد عبد الله دراز**، وهذا الكتاب الأخير يعنى في القسم الأوّل منه بإثبات صدق نبوة رسول الله ﷺ، وأن القرآن كلام الله ووحيه، وليس من كلام البشر، وقد ابتعد تماماً عن الطرق والأساليب الكلامية التقليدية، وسلك طرقاً أخرى تتميز بالسهولة والوضوح، واتسمت أدلته بالبساطة والبدهية وتحقيق الإقناع من أقصر طريق، ولم تعتمد على المقدمات الطويلة أو البعيدة المأخذ، وإنما على مسلمات لا يستطيع أحد إنكارها، ثم يرتقي منها لإثبات المطلوب.

وعندما يورد أدلة القرآن لا يوردها بوصفها نصوصاً لا تلزم إلا المؤمن، وإنما بما تضمنته من دلالة عقلية برهانية، تقنع كل منصف يبغي الوصول إلى الحق، وليس همه الشغب والمجادلة، وأحياناً يلجأ إلى تقليب كافة الاحتمالات الممكنة في موضوع ما، ثم يفندها واحداً تلو الآخر؛ حتى يصل إلى إثبات الاحتمال الصائب منها، وهو أسلوب يتشابه نوعاً ما مع طريقة القسمة العقلية التي أشرنا إليها سابقاً، وإن كان أقرب مأخذاً وأكثر وضوحاً منها.

ثالثاً: الإلحاح على ضرورة الارتباط بين العقيدة والعمل:

وأظن أنه ما من أحد يقف على حقيقة العقيدة الإسلامية، ويدرك مفهومها الصحيح، أو يقرأ آيات القرآن وأحاديث السُّنَّة التي يتكرر في مواضع كثيرة منها الاقتران بين الإيمان والعمل الصالح، إلا ويقطع بوجود تلازم وارتباط وثيق بين العقيدة والعمل، وبين الفكر والسلوك، بل نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك، فنقول: إن العقيدة بمعناها العام تعتبر المحرك الأساسي لكل عمل يقوم به الإنسان، ولا يتصور بحال انفكاك الكائن العاقل الخالي من الموانع عن إرادة تحركها عقيدة أو فكرة ما، تتحول بعد ذلك إلى ممارسة وتطبيق، فهو إذا توجه لعمل فلا بد لهذا التوجه من إرادة وقصد، ونية وعقيدة تسبق العمل[1]، «وكل إنسان لا بد له من حرث؛ وهو كسبه وعمله، ولا بد له من هم؛ هو مبدأ إرادته»[2]، وذلك بمقتضى طبعه الذي خلقه الله عليه، ويصدق هذا المعنى ما روي في بعض الأحاديث:

---

(١) انظر: سعيد بن ناصر الغامدي «العقيدة والسلوك الإنساني» ص٣٧، ٣٨، مقال بـ«مجلة المنار الجديد» العدد السابع (صيف ١٩٩٩م).

(٢) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٢٩/ ٣٨١).

«أصدق الأسماء حارث وهمام»(١).

وتأسيساً على ذلك؛ فمن المستحيل في واقع الأمر إمكان تصور «فصل القضايا العملية عن الأسس الاعتقادية والقواعد الفكرية، بل هي ـ وإن بدت في هيئة خطوط متقابلة ـ عقيدة وشريعة، فكرة ونظام، تصور وسلوك، إلا أنها في حقيقة الأمر متداخلة متمازجة؛ فالعقيدة والتصور الفكري قاعدة، والتطبيقات الحكمية والسلوكية فروع عن تلك القاعدة، ومهما كان الاعتقاد موغلاً في الرمزية أو التجريدية أو المثالية؛ فإنه لا بد أن يؤثر في سلوك وعمل معتقده»(٢).

وقد ترسخت حقيقة استلزام الإيمان للعمل في ذهن الأجيال الأولى من هذه الأمة، وتبدت في أبهى صورة وأروع مثال، وما كان من المتصور مطلقاً أن يظهر فيهم من يدعي أن الإيمان هو مجرد تصديق القلب، أو يزعم أنه نطق اللسان وحده بجملة أو اثنتين، ثم يفعل المرء بعد ذلك ما شاء، وقد تعددت الكتب والأقوال في اقتضاء العلم للعمل(٣)، وصار الفكر الإسلامي في جملته مطبوعاً بطابع عملي واضح، يختلف تماماً عن الفلسفات والحضارات الأخرى؛ كالحضارة اليونانية مثلاً، والتي احتقرت العمل اليدوي وأصحابه، وأعلت من شأن الفكر النظري وقدمته على غيره.

وفي المقابل كان من «أول سمات الحقيقة في المعرفة الإسلامية هو أن البحث عنها لا يفصل بين النظرية والتطبيق؛ فلا يعقل أن تكون الهداية إلى الحقيقة مجرد هداية إلى الفكرة الصائبة وحدها، بل لا بد أن يتعدى ذلك؛ فتصبح هداية إلى السلوك القويم أيضاً؛ إذ لا فصل بين النظر والعلم في الثقافة الإسلامية، ولا خير في علم عندها إلا إذا كان معه عمل»(٤).

ولكن هذا الأمر لم يستمر طويلاً، وبدأت نزعات الإرجاء والفصل بين العقيدة والعمل تسري بصورة تدريجية في أوصال الأمة، ومع أنها بدأت بأقوال متناثرة وآراء فردية دفعت إليها ظروف وملابسات تاريخية وسياسية معينة، إلا أنها تضخمت شيئاً

---

(١) رواه أبو داود (٤٩٥٠)، وأحمد (١٨٥٥٣) وقد ضعفه الألباني في «ضعيف الجامع» (٢٤٣٥)، وشعيب الأرناءوط في التعليق على «زاد المعاد» (٢/ ٣٣٤).

(٢) سعيد بن ناصر الغامدي «العقيدة والسلوك الإنساني» ص٣٦.

(٣) ومن أمثلة هذه الكتب: «اقتضاء العلم العمل» للخطيب البغدادي.

(٤) د. أحمد فؤاد باشا «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية» ص١٩.

فشيئاً، وتحولت إلى تيار فكري خطير تنظر له مذاهب وشخصيات ومؤلفات؛ مما كان له أسوأ الأثر على الأمة الإسلامية في شتى مجالات الحياة[(١)].

وكان من الطبيعي أن تمتد آثار ذلك إلى علم الكلام، وهو علم نظري عقلي بطبعه؛ حيث اتسمت أكثرية مؤلفاته بنزعة تجريدية مغالية، تسرف في دراسة مسائل الاعتقاد من وجهة نظرية افتراضية، تستفرغ جهدها في المحاجة العقلية من غير صلة تذكر بالآثار التي تحدثها العقيدة في الحياة العملية، وعلى سبيل المثال؛ ففي تناول علم الكلام لمبحث التوحيد ـ وهو لب العقيدة وأساسها ـ نجده «يجنح إلى الإيغال في بيانات واستدلالات على وحدانية الذات الإلهية، دون أن يمتد امتداداً ذا بال إلى الوحدانية في الأفعال، والوحدانية في الحكم، والوحدانية في المعبودية، وهي التي من شأنها أن تجعل المؤمن بالتوحيد يظهر توحيده في تفكيره وأعماله، وكذلك الأمر في القضايا الاعتقادية الأخرى»[(٢)].

وقد شعر كثير من الباحثين المُحْدَثين بخطورة مثل هذا الانفصال بين العمل والاعتقاد في حس كثير من المسلمين، واعتبروا ذلك من أهم أسباب ضعف المسلمين وتأخرهم؛ ومن ثم تعالت أصواتهم بالدعوة إلى تعميق الارتباط بين الأمرين، وظهرت هذه الدعوة من خلال **مظاهر متنوعة**؛ منها:

(أ) تأكيدهم في العديد من النصوص النظرية على التأثير الواضح للعقائد في الأعمال، واعتبار الأعمال ثمرة من ثمار الاعتقاد الراسخ في وجدان الإنسان، ونتيجة من نتائجه، كما انتقدوا بشدة مَن فَصَل بين الأمرين؛ فادعى اعتقاد عقيدة ما، ثم جاءت أفعاله مخالفة ومتناقضة مع اعتقاده.

(ب) الحرص على تضمين مؤلفاتهم المختلفة لهذا الجانب، والعناية بإبراز آثار العقيدة الصحيحة على سلوك الإنسان كفرد، وعلى المجتمع ككل، وبيان نتائج الالتزام بها على كافة مناحي الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية وغيرها.

(ج) نقد المؤلفات الكلامية القديمة؛ لأنها لم تعنَ بالربط الكافي بين العقيدة والسلوك؛ ومن ثَمَّ لم تحدث الأثر المرجو منها في نفوس المسلمين، واقتصرت في

(١) وانظر عرضاً مفصلاً لظاهرة الإرجاء في كتاب د. سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي».

(٢) د. عبد المجيد النجار «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية» ص٧٤، مقال بـ«مجلة إسلامية المعرفة»، العدد الأول (المحرم ١٤١٦هـ ـ يونيو ١٩٩٥م).

غالب الأحوال على الجوانب النظرية التي تخاطب العقل وحده.

(د) تبني القول بأن العمل ركن من أركان الإيمان لا تتم حقيقة الإيمان إلا به، والرد على القائلين: إن الإيمان هو مجرد التصديق القلبي الباطني، وليست الأعمال إلا عناصر مكملة له.

وثمة مواقف ونصوص كثيرة يمكننا أن ندلل بها على الجوانب السابقة؛ ومن ذلك ما نجده عند جمال الدين الأفغاني، والذي ينكر على طوائف من المسلمين فرقوا بين العقيدة والعمل، وظنوا أن الله يرضى منهم بمجرد الأعمال الظاهرة، دون أن تتطابق مع ما انطوت عليه القلوب متسائلاً: «أيحسب اللابسون لباس المؤمنين أن الله يرضى عنهم بما يظهر على الألسنة ولا يمس سواد القلب؟! وهل يرضى عنهم بأن يعبدوه على حرف فإن أصابهم خير اطمأنوا به، وإن أصابتهم فتنة انقلبوا على وجوههم خسروا الدنيا والآخرة؟!»(١)

ومن سنن الله المطردة في خلقه وجود علاقة وثيقة وتأثير متبادل بين العقائد المركوزة في القلوب، وبين الأعمال البدنية؛ فصلاح أعمال الجوارح أو فسادها راجع إلى صلاح العقيدة أو فسادها، كما أن الأعمال تُقَوِّي ما استقر في القلب من عقيدة، وتجعلها من قبيل الخصال المطبوعة في النفس؛ ولذلك فقد «مضت سُنَّة الله في خلقه بأن للعقائد القلبية سلطاناً على الأعمال البدنية؛ فما يكون في الأعمال من صلاح أو فساد، فإنما مرجعه إلى فساد العقيدة وصلاحها... ورب عقيدة واحدة تأخذ بأطراف الأفكار فتتبعها عقائد ومدركات أخرى»(٢).

ومن جوانب الارتباط الأخرى بين العقيدة والعمل، أن العقيدة مع كونها باعثة على العمل ودافعة إليه، فالعمل بدوره يثبت العقيدة في القلب، ويحولها إلى ملكة راسخة وخلق أصيل ولازم، وفي هذا المعنى يقول الأفغاني: «إن الأفكار العقلية، والعقائد الدينية، وسائر المعلومات والمدركات والوجدانيات النفسية، وإن كانت هي الباعثة على الأعمال، وعن حكمها تصدر بتقدير العزيز العليم، لكن الأعمال تثبتها، وتقوِّيها، وتطبع الأنفس عليها؛ حتى يصير ما يعبر عنه بالملكة والخلق، وتترتب عليه الآثار التي تلائمها»(٣).

---

(١) د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٢٢.

(٢) جمال الدين الأفغاني «الأعمال الكاملة» ص١٨٣.

(٣) المصدر السابق ص٣٦٠.

وفي رسالته «الرد على الدهريين» عني الأفغاني بإبراز الآثار العملية المترتبة على التدين عموماً، والتمسك بعقيدة الإسلام على وجه الخصوص، مع بيان المضار الخطيرة التي تترتب على إنكار الألوهية[(١)]؛ فالدين قد أكسب عقول البشر من الخصال والمعارف المهمة ما يعد بمثابة ركن ركين لوجود الأمم، وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدنيتها، وسائق يحثها على طلب غايات الكمال.

وأما الدين الإسلامي فيظهر أثره العظيم على نفوس أتباعه من خلال التتبع المنصف لتاريخ المسلمين؛ فما إن أشربت قلوبهم عقيدة الإسلام، ورسخت في نفوسهم صفاته وتعاليمه الجليلة؛ إلا وعلا شأنهم، وبسطوا سلطانهم على رءوس الأمم من جبال الألب إلى جدار الصين في قرن واحد، وهزموا الأكاسرة والقياصرة مع قلة عددهم وعدتهم، وهدى الله على أيديهم ملايين البشر في مدة وجيزة، وما كان شيء من ذلك إلا بما حازوه من العقائد الصحيحة والصفات الكريمة[(٢)].

كذلك يُخطِّئ رشيد رضا مذهب من قال: إن العلم لا يوجب العمل، هكذا على سبيل الإطلاق، والصحيح في رأيه أن العلم **نوعان**:

أحدهما: علم تصديقي إذعاني متعلق بالمنافع والمضار، وهذا يوجب العمل ما لم يعارضه علم أقوى منه في موضوعه.

والثاني: علم تصوري أو علم نظري معارض بعلم ضروري أو نظري أقوى منه، وهذا النوع لا يوجب العمل، وقد نسب إلى كل من: أبي حامد الغزالي، والشاطبي، وابن تيمية اختيار القول بأن العلم الصحيح يستلزم العمل[(٣)].

وهو ينتقد بشدة كتب المتكلمين القدامى؛ لعدم تحقيقها الفائدة المرجوة منها في جانب العمل والسلوك، ضارباً المثل بأهم مسائل العقيدة وأخطرها؛ وهي مسألة توحيد الله، وإفراده بالعبادة، وتجنب الشرك ومظاهره؛ فالمزاولون لعلم الكلام وكتبه المعقدة «لا يستفيدون منها المعرفة بحقيقة التوحيد ولا حقيقة الشرك، ولا يعنون بالنهي عما ابتدعه الجاهلون من الشرك، بل منهم من يتأول لأهله خرافاتهم الشركية»[(٤)]؛ وقد نتج عن ذلك أن شاعت أمثال تلك الخرافات الشركية والوثنية في

---

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» ص١٣ - ٣٦، ٦٥، ٨١ - ٩٤.

(٢) المصدر السابق ص٦٥.

(٣) انظر: رشيد رضا «تفسير المنار» (٢/ ٢٠٦).

(٤) رشيد رضا «مجلة المنار» (٣٣/ ١٢٥، ١٢٦).

أكثر الناس؛ فصاروا يشدون الرحال إلى القبور، ويحملون إليها النذور والقرابين، ويتضرعون بالدعاء لمن دفن فيها، طالبين جلب النفع أو دفع الضر.

وليست المشكلة مقتصرة على هذا السلوك من العوام وحدهم، بل أخطر من ذلك أن «نرى بعض المتعلمين الذين حضروا دروس السنوسية والجوهرة، يتأولون لهم دعاءهم واستغاثتهم بغير الله، وطوافهم بالقبور، ونذورهم وقرابينهم لها، بأنهم يعتقدون أنهم يقضون حوائجهم بما خصهم الله به من الكرامات، وأن قضاءها من أعمالهم الكسبية؛ فهم كاسبون لها لا خالقون، وأنهم مستشفعون بهم لا عابدون لهم»(١)، وبذلك تحمل أقوالهم على المجاز العقلي، ولا تتجاوز كونها من الشرك العملي لا الاعتقادي.

وهذا التأويل في رأي رشيد تأويل باطل تدحضه آيات القرآن القطعية، التي تثبت أنهم يعبدون غير الله بشرع لم يأذن به سبحانه، ثم يعود فينحي باللائمة على كتب علم الكلام، وعلى العاكفين على التعلم منها وحدها، فيقول: «وأنى لمن غاية علمه بالتوحيد فلسفة نفي الكموم الخمسة أن يعرف توحيد القرآن، وشرك العبادة الذي أنكره على المشركين من التقرب إليه بوسائل لم يشرعها، بل أنكرها عليهم؟!»(٢).

والعقيدة عند حسن البنا هي أساس العمل، وعمل القلب أهم كثيراً من عمل الجوارح(٣)، ومن الضروري دعوة المؤمنين وحثهم على أن تظهر آثار العقيدة على أقوالهم وأفعالهم، فمتى اعتقد المؤمن أن خالقه قادر؛ كانت النتيجة العملية لذلك أن يتوكل عليه ويلجأ إليه، وإذا اعتقد أنه عالم راقبه في السر والعلن، واستولت خشيته على قلبه، وإذا اعتقد وحدانيته وانفراده بالألوهية لم يدعُ غيره، ولم يسأل سواه، وهكذا الحال في بقية الصفات(٤).

وكل من يقارن بين تعامل الصدر الأول وتعامل الأجيال المتأخرة في كيفية تلقي حقائق العقيدة يجد الفرق واسعاً؛ فالصدر الأول كان يتلقى العقيدة ويبلغها من خلال لغة سهلة واضحة، وألفاظ مبسطة، تنبض بالحياة، وتفيض بالشعور، وتوجّه إلى العمل الصالح المنتج، وأما المتأخرون فقد صاروا يتلقونها، ثم يصوغونها في

---

(١) رشيد رضا «مجلة المنار» (١٢٦/٣٣).

(٢) المصدر السابق (١٢٦/٣٣).

(٣) انظر: حسن البنا «مجموعة الرسائل» ص٣٥٨.

(٤) انظر: حسن البنا «الله في العقيدة الإسلامية» ص١٣.

صورة مصطلحات فلسفية معقدة، وتعبيرات فنية جامدة، تكد الذهن، وتتعب العقل، ويصدق عليها أنها لون من الترف الفكري، والاسترسال العقلي الذي لا يصلح النفس، ولا يوجهها للعمل الصالح النافع[١].

وفي مسعى منه للتخلص من هذه العيوب، ذكر حسن البنا أن من أهم عناصر منهجه في الكتابة عن قضايا العقيدة العناية ببيان آثارها في النفوس؛ «ليعلم القارئ أين نفسه من درجة استيلاء العقيدة الإسلامية عليه، فإن كانت متأثرة بها حمد الله على نعمته، وإن كانت هذه الآثار ضعيفة في نفسه عمل على علاجها وتقوية إيمانها؛ فقد كانت العقائد عند أسلافنا عواطف مستقرة في القلوب، ومشاعر مستولية على النفوس، فلما صارت عندنا جدلاً وكلاماً؛ ضعف إيمان الأمة، وتسرب إلى دينها الخلل والوهن»[٢].

ويلح سيد قطب في مواضع كثيرة من كتبه على ضرورة تحول العقيدة إلى قوة فاعلة ومحركة، واستحالة بقائها مجرد معرفة نظرية ساكنة أو سلبية؛ فالعقيدة الإسلامية حين تستقر في الضمير البشري استقراراً حقيقيّاً يستحيل أن تبقى مجرد شعور وجداني ساكن في أعماق الضمير، أو أن تظل قابعة وساكنة في القلب البشري، ولا تعدو أن تكون مجموعة عبادات وشعائر ثم ينتهي أمرها؛ بل لا بدَّ أن تندفع لتحقيق ذاتها في عالم الواقع من خلال حركة إيجابية إبداعية[٣].

ومن خصائص التصور الإسلامي المهمة خصيصة الإيجابية؛ فهذا التصور «ليس تصوراً سلبيّاً يعيش في عالم الضمير، قانعاً بوجوده هناك في صورة مثالية نظرية أو تصوفية روحانية؛ إنما هو تصميم لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم»[٤]، ومنهج التربية الإسلامية واضح تمام الوضوح في كونه يقوم على أساس تحويل الشعور الباطن بالعقيدة وآدابه إلى حركة سلوكية واقعية[٥]؛ مما يجعل المسلم يتقين بأنه ليس هناك «إيمان هو مجرد مشاعر في الوجدان، أو تصورات في الذهن لا

---

(١) انظر: حسن البنا «الله في العقيدة الإسلامية» ص٨.
(٢) حسن البنا «العقائد» ص٤.
(٣) انظر: سيد قطب «في التاريخ فكرة ومنهاج» ص٥٣ ـ ٥٥.
(٤) سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٥٧.
(٥) انظر: سيد قطب «في ظلال القرآن» (٤/ ٢٥٢٥).

ترجمة لها في واقع الحياة، وليس هناك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله، ويخضعه لشريعة الله»[١].

ووفقاً لهذا التصور فإن فكرة المعرفة للمعرفة في رأي سيد قطب ليست منهجاً إسلامياً؛ لأن الإسلام ينادي بالمعرفة للحركة، والعلم للعمل، والعقيدة للحياة، وطبيعة هذا الدين ترفض بشدة اختزال المعارف البادرة في ثلاجات الأذهان الجامدة، وإنما تتحول المعرفة في الإسلام إلى حركة مؤثرة ومغيرة، ولم ينزل حكم من أحكامه ليختزن كمعرفة مجردة حتى يجيء وقت التعبد، وإنما كان كل نص يمثل استجابة حية لحالة واقعة، ويراد منه التعبد في ساعته، كما لم يأتِ الإسلام ليغير من معتقدات وتصورات ومفاهيم البشرية قبل مجيئه فحسب، وإنما جاء لينشئ لها واقعاً جديداً[٢].

والعقيدة عند الشيخ شلتوت ليست مجرد أمور نظرية لا يُرجى من ورائها عمل، بل هناك اقتران وتلازم ضروري بين الاعتقاد وبين العمل والسلوك؛ فإذا فسدت العقيدة ساء السلوك، والعقائد الفاسدة يتبعها دائماً أحكام فاسدة وتصرفات منحرفة، ومن نتائج ذلك أنه ما من تشريع ولا تصرف يؤسس على خلاف الإيمان بالله وشرائعه، إلا ولا بد أن تكون عاقبة أهله الخسران والدمار[٣].

وظاهرة الفصل بين العقيدة والعمل من أهم أسباب تدهور المسلمين وضعفهم عند الدكتور محمود قاسم، وقد شاعت وانتشرت بين عامة الناس في العصور المتأخرة لعوامل كثيرة؛ من أهمها: كثرة النزاع والخلاف حول مسائل العقيدة، ونشوب معارك الجدل بين الفرق المختلفة، وتشدد الفقهاء وتعنتهم، وفي ظل وضع كهذا ضاق العامة بخلافات المتكلمين من جهة، وجمود الفقهاء من جهة أخرى، واختلط عليهم الأمر وأدركوا أن الحق كله لا يمكن أن يكون في جانب هؤلاء أو أولئك؛ وكان من نتيجة ذلك ظن الكثيرين «أنه من الممكن أن يفصلوا غير آثمين بين العقيدة والعمل الدنيوي؛ من بيع وتجارة وروابط اجتماعية، ولم يكن هذا الفصل في صالح العقيدة ولا في صالح العمل؛ إذ انقلبت العبادات إلى صيغ وعبارات جامدة، وحركات لا خشوع فيها، وبطل تأثيرها في أعمال الناس، ولم تعد تردعهم عن

---

(١) سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص١٥٨.
(٢) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص١٨، ٢٤، ٢٥.
(٣) انظر: محمود شلتوت «إلى القرآن الكريم» ص٥٢.

الفحشاء والمنكر؛ وذلك لفقد روح الإخلاص فيها»[١].

وينتقل د. عبد الرحمٰن بيصار بمسألة الارتباط بين العقيدة والسلوك إلى مدى أوسع؛ فلا يقصرها على العقيدة الصحيحة ممثلة في العقيدة الإسلامية، بل ينبه إلى أن العقيدة بمفهومها العام، والذي يشمل مختلف العقائد الدينية والاجتماعية والسياسية لا بد «أن ينعكس عنها فكر أخلاقي، وطابع سلوكي محض، ولا بد كذلك أن يكون لها دور حاسم وفعال في صياغة القوانين والمبادئ التي تقام عليها النظريات الأخلاقية، أو يشكل على ضوئها تصرف الإنسان وسلوكه في واقع حياته العملية»[٢]، وإن كان ذلك لا ينفي أن العقيدة الدينية تحتل المكانة الأولى في دائرة النفوذ بين سائر العقائد؛ نظراً لشدة فاعليتها وقوة سلطانها، ويزداد مجال التأثير إذا كانت تلك العقيدة تتسم بالرسوخ والثبات، وتقوم على إدراك واضح، وعلم يقيني لا شبهة ولا شك فيه[٣].

ويضاف للأقوال السابقة جانب آخر مهم؛ وهو تصور الباحثين المُحْدَثين **لمفهوم الإيمان**، وهل تعتبر الأعمال ركناً أساسيّاً من أركانه لا تكتمل حقيقة الإيمان إلا بها، أم يقتصر على التصديق القلبي والشهادتين، أو التصديق القلبي وحده؟

ومن المعروف أنه دار خلاف طويل وشائك حول هذه القضية، وكانت هي وما يترتب عليها من أحكام بالتكفير، أو التفسيق، أو الإيمان من الأسباب الرئيسة لنشأة فرق كلامية كبرى؛ كالخوارج والمعتزلة والمرجئة.

ولسنا الآن بصدد دراسة هذا الأمر تفصيلاً، وإنما نشير فقط إلى أن قصر مفهوم الإيمان على التصديق القلبي وحده، وهو مذهب طوائف المرجئة في الجملة ـ على اختلاف غير مؤثر بينهم في التفاصيل ـ أحدث آثاراً سيئة ومدمرة على سلوك عامة المسلمين، وعلى مسيرة الحضارة الإسلامية، وخصوصاً في القرون المتأخرة؛ حيث شاعت قيم التواكل والتكاسل، والسلبية واللامبالاة، والتفريط في تطبيق شرع الله، وامتثال أوامره؛ اعتماداً على أن المهم هو تحقق الإيمان القلبي، ثم لا يضر بعد ذلك شيء، ومهما ارتكب الإنسان من موبقات وآثام فهي هينة ويسيرة في جانب عفو الله ومغفرته.

---

(١) د. محمود قاسم «الإسلام بين أمسه وغده» ص٢٣، وانظر أيضاً: د. عبد الحميد مدكور «النهضة الإسلامية في فكر محمود قاسم» ضمن الكتاب التذكاري عن محمود قاسم ص٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) د. عبد الرحمٰن بيصار «العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع» ص٣.

(٣) المصدر السابق ص٣، ٤.

وإذا ما استثنينا نفراً من أصحاب الاتجاه الكلامي من أمثال إبراهيم البيجوري[١] ومحمد زاهد الكوثري[٢] وحسين والي[٣]، فإن الغالب على الباحثين المُحْدَثين هو تبني القول باعتبار العمل ركناً من أركان الإيمان، والإنكار على من قصر مفهومه على التصديق القلبي وحده، أو ربما أضاف إليه النطق بالشهادتين.

ويأتي في مقدمة القائلين بذلك أصحاب الاتجاه السلفي والمتأثرون به[٤]؛ حيث تابعوا ما أجمع عليه السلف المتقدمون، وأصحاب الحديث من أن الإيمان اعتقاد القلب وقول اللسان وعمل الجوارح والأركان، وقد شَنَّ محمد حامد الفقي هجوماً شديداً على من قال: إن الإيمان هو نفس التصديق، فلا تقدح فيه الأعمال السيئة والمعاصي، وهذا هو معنى الإرجاء الذي يعتبر من شر البدع التي أفسدت الدين، والشيطان في حقيقة الأمر هو الذي كان وراء فتح باب الإرجاء ليسوِّل للعباد أعمال الفسوق والعصيان[٥].

وعلى نفس المنوال أشار د. محمد خليل هراس إلى اختلاف الناس في حقيقة الإيمان على أقوال شتى، أصحها ما ذهب إليه السلف من اعتبار العمل ركناً من أركانه، وقد تابع ابن القيم في ذكر اللوازم الخطيرة والفاسدة التي تلزم عن القول بأن الإيمان هو التصديق، أو هو مجرد المعرفة بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء[٦]، كما كان من مظاهر اهتمامه بهذه المسألة نشره وتحقيقه لكتاب ابن تيمية «الإيمان» والذي استفاض في نصرة مذهب السلف في قضية الإيمان.

ومن خارج الاتجاه السلفي ينبه الشيخ المراغي إلى أن الإيمان بالله ورسوله لا يندرج تحت وصف البر المذكور في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] الآية، حتى تتحقق آثاره، ويكون الله ورسوله أحب إلى العبد من كل شيء سواهما، وحتى تتحقق في المؤمن الصفات التي وصف الله بها المؤمنين في العديد

---

(١) انظر: إبراهيم البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد» ص٥٧، ٥٨.
(٢) انظر: محمد زاهد الكوثري «التعليق على السيف الصقيل للسبكي» ص٣٠.
(٣) انظر: حسين والي «كتاب التوحيد» ص١٠٥، ١٠٦.
(٤) ومن هؤلاء رشيد رضا، فانظر رأيه تفصيلاً في: «مجلة المنار» (٩/١٩٦، ٢٠٤).
(٥) انظر: تعليق محمد حامد الفقي على «مدارج السالكين» لابن القيم (١/٢٢٣).
(٦) انظر: د. محمد خليل هراس «شرح نونية ابن القيم» (١/٣٠، ٣١).

من آيات القرآن، وأما «التصديق الذي لا يستتبع الآثار، أو تكون له آثار ناقصة، فهو إيمان ناقص لا يوصف صاحبه بالصدق ولا بالتقوى، ولا ينجيه من عذاب النار وسوء المصير»(١).

ويُعرِّف سيد قطب الإيمان تعريفاً تَغْلُب عليه الصياغة الأدبية البلاغية، ولا يتقيد بما جرت به العادة في التعاريف من قصر العبارة وإيجازها، واشتراط أن تكون جامعة مانعة، وأهم ما يميز تعريفه الربط الوثيق بين التصديق الداخلي وبين ظهور آثاره في الخارج، واستحالة الانفصام بينهما، فالإيمان هو «تصديق القلب بالله وبرسوله التصديق الذي لا يَرِد عليه شك ولا ارتياب، التصديق المطمئن الثابت المستيقن الذي لا يتزعزع ولا يضطرب، ولا تهجس فيه الهواجس، ولا يتلجلج فيه القلب والشعور، والذي ينبثق منه الجهاد بالمال والنفس في سبيل الله»(٢).

والإيمان بهذا المفهوم يتسع اتساعاً كبيراً؛ ليشمل النشاط الإنساني كله في شتى جوانبه، كما يمتد ليستغرق الإنسان ذاته في جميع مكوناته: قلباً، وروحاً، وفطرة، وجسداً، فالإيمان الحقيقي «يستغرق الإنسان كله بخواطر نفسه، وخلجات قلبه، وأشواق روحه، وميول فطرته، وحركات جسمه، ولفتات جوارحه، وسلوكه مع ربه في أهله، ومع الناس جميعاً»(٣).

وهو يمثل «حقيقة ضخمة تستغرق النشاط الإنساني كله، وتوجه النشاط الإنساني كله، فما تكاد تستقر في القلب حتى تعلن عن نفسها في صورة عمل ونشاط وبناء وإنشاء موجه كله إلى الله، لا يبتغي به صاحبه إلا وجه الله»(٤)، ولا يمكن لأحد فهم الإيمان على النحو السابق أن يجادل أو يناقش في كون الأعمال جزءاً من الإيمان أم لا، وهل هناك تلازم بين الإيمان والسلوك الخارجي أم لا؟ لأن الإيمان الصحيح «متى استقر في القلب ظهرت آثاره في السلوك، والإسلام عقيدة متحركة لا تطيق السلبية، فهي بمجرد تحققها في عالم الشعور؛ تتحرك لتحقق مدلولها في الخارج، ولتترجم نفسها إلى حركة، وإلى عمل في الواقع»(٥).

(١) محمد مصطفى المراغي «الدروس الدينية» ص١٢.
(٢) سيد قطب «في ظلال القرآن» (٦/ ٣٣٤٩).
(٣) المصدر السابق (٤/ ٢٥٢٨).
(٤) المصدر السابق (٤/ ٢٥٢٨).
(٥) المصدر السابق (٤/ ٢٥٢٥).

وانطلاقاً من منهجه الصوفي المعول على أهمية العمل والسلوك، والانشغال بالذكر والعبادات، انتقد د. عبد الحليم محمود مذهب من قالوا: إن الإيمان هو التصديق، مع أن نصوص القرآن والسُّنَّة وآثار السلف مليئة بما يدل على اعتبار الأعمال ركناً أساسيّاً من أركان الإيمان، وهو يفسر ظهور مثل هذا الرأي بأن العامة ـ وهم دائماً الأكثرية ـ بدءوا أولاً بالانحراف عن المفهوم الشرعي للإيمان، وصاروا يطلقونه على الاستسلام التقليدي الذي ليس له أثر في الأفعال.

ثم امتد تأثير هذه النزعة إلى بعض علماء الكلام؛ فتناقشوا نقاشاً طويلاً في معنى الإيمان، وأراقوا كثيراً من المداد حول هذا الموضوع، وإذا تدخل العامة في المسائل العلمية، وإذا تأثر العلماء بآراء العامة متخلِّين عن قيادتهم الرشيدة؛ فلا بد أن ينتهي الأمر إلى نزول العلماء إلى المستوى الشعبي، سواء شعروا بذلك أو لم يشعروا، وهذا ما حدث بالفعل؛ حيث أصبح الرأي السائد في بعض أوساط المتكلمين أن الإيمان مجرد التصديق، مهما كانت منزلته من الضعف والسلبية(١).

رابعاً: طريقة العرض التاريخي:

ومن المعروف أن المسلك الموضوعي كان ولا يزال هو المسلك الشائع في عرض قضايا العقيدة ومسائلها لدى المصنفين في هذا الباب، وهو يقوم على تقسيم مسائل العقيدة تبعاً لموضوعاتها، إما تقسيماً ثلاثيّاً؛ أي: إلى إلهيات، ونبوات، وسمعيات، وإما بحسب أصول الإيمان الستة؛ أي: الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، أو غير ذلك من التقسيمات، ثم يعمد المؤلف إلى كل مسألة من تلك المسائل بالبيان والشرح والاستدلال، ومناقشة الاعتراضات، والرد عليها، سواء تم ذلك بصورة موسعة أو مختصرة.

وأظن أنه لا تعوزنا الأمثلة للتدليل على صحة الكلام المتقدم، فكتابات المتكلمين من سائر الطوائف تسير على هذا النهج، لا فرق في ذلك بين المعتزلة أو الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهم من الاتجاهات الأخرى، كما أن الأمر لم يقتصر على المتقدمين وحدهم، فهذه الطريقة نفسها هي التي شاعت عند جلٍّ من صَنَّف في مجال العقيدة من الباحثين المُحْدَثين؛ حيث سارت كتبهم على غرار الطريقة الموضوعية في العرض والتناول، إما بنفس الترتيب الكلامي القديم، وإما باتباع

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والإيمان» ص١٧٥، ١٧٦.

أنواع مغايرة من الترتيب لا تخرج في نهاية الأمر عن إدراجها ضمن المسلك الموضوعي.

لكننا نستطيع مع ذلك أن نقول: إن هذا الشيوع والانتشار الذي ناله المسلك الموضوعي لم يمنع بعض الدارسين المُحْدَثين من محاولة التغيير، واللجوء إلى لون آخر من التأليف لا يكتفي بالطريقة الموضوعية وحدها؛ وإنما يضيف إليها نمطاً جديداً يتمثل فيما يمكن أن نسميه بطريقة العرض التاريخي، والتي تقوم على استعراض القضية محل البحث بصورة طولية لا عرضية؛ حيث يتم تتبعها تاريخياً من خلال استعراض المواقف والآراء المتلاحقة؛ للخروج برأي متفق عليه بشأنها.

وليس مقصودنا من طريقة العرض التاريخي هنا مجرد عرض مواقف الفرق والشخصيات وآرائهم المختلفة داخل الدين الواحد؛ كأن نعرض لقضية معينة ـ كقضية الصفات مثلاً ـ ونبحث أولاً عن موقف القرآن والسُّنَّة منها، ثم عن موقف الصحابة والتابعين، ثم موقف الفِرَق الكلامية التي جاءت بعدهم بحسب ترتيب ظهورها تاريخيّاً.

لكن المقصود هو تتبع واستعراض موقف الأنبياء والرسل والأديان السماوية من القضية المعينة، لا على طريقة علم مقارنة الأديان التي تشترط الرجوع إلى المصادر الأصلية لهذه الأديان، وإنما من خلال تتبع ما أخبر به القرآن والسُّنَّة عنها.

وقد برزت هذه الطريقة على وجه الخصوص في التعامل مع أهم قضايا العقيدة وأخطرها شأناً، وهي قضية الوحدانية وإفراد الله تعالى باستحقاق العبادة؛ حيث رأت طائفة من الدارسين ألا تقف عند مجرد التناول الموضوعي لها بذكر مفهومها وأقسامها وأدلة إثباتها، والرد على منكريها، كما هو شائع ومتبع، وإنما قرنوا ذلك باستعراض تاريخي لمسيرة الدعوة إلى التوحيد عند سائر الأنبياء والمرسلين، قاصدين من وراء هذا الأسلوب إثبات **أمرين مهمين**:

أولاً: التدليل على أن التوحيد يمثل نقطة اتفاق بين الأنبياء جميعاً، وأنه لا فرق بين دين الإسلام ودين الأنبياء السابقين في هذه المسألة، فالكل قد أتى بالحقائق نفسها.

ثانياً: بيان أن الأصل في البشرية هو التوحيد، وإفراد الله بالعبادة والتوجه، وأن الشرك طارئ عليها في مرحلة لاحقة نتيجة تراكم الانحرافات، والبعد عن منهج الله سبحانه، لا كما يزعم بعض علماء الاجتماع والدين المقارن أن البشرية وصلت

لمعرفة عقيدة التوحيد بعد مرورها بسلسلة طويلة من العقائد، والتصورات المشوبة بالوثنية أو التعدد، حتى استطاعت بعد جهد جهيد أن تتوصل لمعرفة الإله الواحد وعبادته وحده دون شريك.

وصحيح أن المستقرئ لأنماط التأليف في الكتب المصنفة حديثاً يدرك جيداً أن طريقة العرض التاريخي لم تلق رواجاً أو انتشاراً كبيرين، وبقيت الطريقة الموضوعية هي السائدة، حتى إننا لا نكاد نعثر بعد بحث وتتبع إلا على نماذج قليلة جدّاً تعبر عن طريقة العرض التاريخي، بيد أنها ـ وأيّاً كان الحال ـ تعتبر ملمحاً جديداً، وظاهرة مهمة تستحق الإشارة إليها، والوقوف بشيء من التحليل عند النماذج التي سارت على منوالها.

ومن أبرز هذه النماذج كتاب الدكتور **محمد خليل هراس** «دعوة التوحيد، أصولها، الأدوار التي مرت بها، مشاهير دعاتها» وقد أفرده لقضية التوحيد دون التعرض لأبواب الاعتقاد الأخرى، وبدأ في مقدمة الكتاب بتحديد منهج البحث أو خطة التأليف التي سوف يسير عليها، مشيراً إلى أنها تتكون من شطرين: أحدهما موضوعي والآخر تاريخي، ويتكفل الشطر الموضوعي بذكر معاني التوحيد وأقسامه، وتقرير كل قسم منها وعلاقته بالأقسام الأخرى، وبيان ما ينافي التوحيد أو يضاده، وما أشبه ذلك من القضايا.

وأما الشطر التاريخي ـ وهو الذي يعنينا الآن ـ فيقوم على عرض وتوضيح المراحل والأدوار التي «مرت بها دعوة التوحيد من عهد آدم عليه السلام إلى ظهور الإسلام، ويتضمن تفصيل ما قامت به الرسل عليهم الصلاة والسلام من دعوة أممهم إلى التوحيد، وكيف كان هو الأساس الأول لرسالاتهم، ثم بيان موقف أممهم من هذه الدعوات، وكيف أن معظمهم صدوا عنها، وأثاروا الشغب حولها، وحاولوا فتنة من اتبعها، فاستوجبوا العذاب والهلاك، ويتضمن هذا الشطر أيضاً بيان أن الدين فطرة غرزها الله في البشر، وأنهم كانوا متفقين أول الأمر على التوحيد قبل أن يزين لهم الشيطان عبادة الطواغيت، واتخاذ الأصنام والعكوف عليها»[١].

وإذا انتقلنا من جانب تأصيل المنهج إلى جانب التطبيق، فسوف نجد الدكتور هراس يتناول في الشق التاريخي من كتابه الكلام عن دعوة التوحيد، وتاريخها،

(١) د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٩.

وأطوارها المتتابعة مبتدئاً بدعوة آدم ﷺ، والتي تمثلت في التوحيد الخالص؛ وعليه سار أبناؤه من بعده لمدة قرون طويلة حتى طرأ الشرك في مرحلة لاحقة[1].

وفي سبيل تأكيد هذه الحقيقة عرض بشيء من التفصيل لتفسير المراد بالميثاق الذي أخذه الله تعالى من بني آدم، والمذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وبعد عرض قصة آدم ﷺ انتقل إلى الأنبياء والرسل الذي جاءوا من بعده؛ مثل: نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، ولوط، ويعقوب، وموسى، وعيسى عليهم جميعاً السلام، مع وقفة ربما تطول أو تقصر عند دعوة كل نبي منهم، حتى وصل إلى دعوة النبي ﷺ مركزاً على جهاده ودعوته؛ لتثبيت وغرس عقيدة التوحيد في القلوب، ثم عرَّج على نشوء الخلاف بعد وفاته ﷺ، وكيف ظهرت الفرق المختلفة؛ كالجهمية والمرجئة، والمعتزلة، والأشعرية، والصوفية، وأهم قادة كل فرقة، والمبادئ التي دعت إليها[2].

ومن الواضح أن د. هراس قد أحس بأن هذه الطريقة التي سلكها، والمعتمدة على التتبع التاريخي لقضية التوحيد، تعد من الطرق الجديدة وغير المسبوق إليها من قبل، فأشار إلى ذلك بقوله: «سيكون هذا البحث هو الأول من نوعه فيما نعلم، فإننا لم نر أحداً من الباحثين جمع بين المنهجين في مؤلَّفه، بل اقتصر عامتهم على الناحية الموضوعية، وأما الناحية التاريخية فلم تذكر على سبيل الاستقلال؛ وإنما جاءت في معرض الحديث عن قصص الأنبياء»[3].

وبالفعل فلم أستطع الوقوف على مؤلف مستقل لأحد الباحثين المحدثين يسير على طريقة العرض التاريخي غير كتاب الدكتور هراس المتقدم، وإن كانت نفس الطريقة قد وردت ضمناً خلال مؤلفات بعض الدارسين الآخرين، ومنهم من سبق د. هراس كالشيخ **محمد أحمد العدوي**، وهو ممن تخرجوا في الأزهر، ثم عملوا بالتدريس فيه، وكان من تلامذة محمد رشيد رضا، وتظهر على مؤلفاته نزعة سلفية

(١) انظر د. محمد خليل هراس «دعوة التوحيد» ص٧٤ ـ ٧٦.

(٢) المصدر السابق ص١٠١ ـ ٢٢١.

(٣) المصدر السابق ص٩.

واضحة، واهتمام كبير بتوجيه النقد الشديد للبدعة والمبتدعين[١].

ومن بين مؤلفات هذا الرجل كتاب «دعوة الرسل إلى الله تعالى»، وكان قد صنفه في الأصل ليكون مقرراً دراسيّاً لطلبة قسم الوعظ والإرشاد في الأزهر، حسب النظام السائد حينذاك[٢]، وهو من هذه الناحية يشبه كتباً أخرى ألفت في الكلام عن قصص الأنبياء ككتاب عبد الوهاب النجار وغيره، لكن الملمح المنهجي الجديد الذي امتاز به هذا الكتاب عن غيره يتمثل في **أمرين**:

أولهما: العناية الشديدة بأن يكون أسلوب عرض قصص الأنبياء متصلاً بالحياة الحاضرة، ووفقاً لنمط جديد يصل الماضي من التاريخ بحاضره، ويقارن بين المفسدين في عهودهم الأولى والمفسدين في العهد الحاضر، مع الاهتمام بربط سيرة الرسل بحال المسلمين اليوم في سياستهم العامة؛ لأن الدين كما يجب على الكافة أن يفهموه، إنما جاء لإصلاح حال الناس في سياستهم، كما جاء لإصلاحها في نفوسهم وأخلاقهم، والهدف من معرفة ذلك كله أن يجد رجال الوعظ في الكتاب ما يشد عزمهم وينير قلوبهم، وأن يجد فيه رجال السياسة ما يرفع نفوسهم ويوجهها للصالح العام[٣].

وثانيهما: الإلحاح على إبراز أهم الجوانب في سيرة الرسل جميعاً، وهو جانب الدعوة إلى التوحيد، وتثبيت العقيدة في نفوس سائر المكلفين؛ لأن كل من يتأمل تاريخ أولئك الرسل يجدهم متواطئين على دعوة الناس إلى التوحيد، والإيمان بالبعث والجزاء، والإيمان بالرسل جميعاً، لا فرق بين رسول ورسول، وأن المكذب لرسول من رسل الله تعالى مكذب بالرسل جميعاً، وعلى هذه الأصول اتفقت دعوتهم، واجتمعت كلمتهم، وصارت الشرائع متحدة في أصولها، وإن تفاوتت في مشاربها وأساليبها[٤].

ومن الملاحظ على طريقة محمد أحمد العدوي في كتابه المذكور آنفاً أنه يقتصر

(١) ومن مؤلفاته الأخرى غير الكتاب الذي نحن بصدده الآن وهو: «دعوة الرسل إلى الله تعالى» هناك مختصر لكتاب «الاعتصام» للشاطبي أسماه «أصول في البدع والسنن»، وهناك أيضاً كتابان في العقيدة: الأول عنوانه «التوحيد» أو «العقائد الإسلامية»، والثاني عنوانه «آيات الله في الآفاق» أو «طريق القرآن الكريم في العقائد».

(٢) انظر: محمد أحمد العدوي «دعوة الرسل إلى الله تعالى» ص(ز).

(٣) المصدر السابق (ح).

(٤) المصدر السابق ص (ص، ي، ك).

في الغالب أثناء عرضه لقصة كل نبي على الآيات التي وردت بشأنه في القرآن، مع محاولة التركيز على العنصرين السابقين، وكلما تناول قصة نبي أبرز جانب العناية بالتوحيد في دعوته؛ مما يجعله أشبه ما يكون بمثابة عرض تاريخي لقضية التوحيد من خلال قصص الأنبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام.

وكمثال للتدليل على ذلك، نجد أنه عندما تناول قصة نوح ﷺ بدأ أولاً بذكر الآيات الواردة بشأنه في سورة الأعراف، من أول قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ٥٩] ثم عَقَّب على تلك الآيات بالإشارة إلى أن «أول شيء بدأ به نبي الله نوح ﷺ قومه أن دعاهم إلى عبادة الله وحده، وسنرى ذلك في دعوة غيره كهود وشعيب، وصالح، وغيرهم من الرسل ﷺ، ولا عجب فإن الدعوة إلى التوحيد هي أساس كل رسالة، وقد بذلوا في سبيل التوحيد أكثر وقتهم، وخاطروا بمهجهم وأرواحهم، يتجلى ذلك في سيرة إبراهيم وما لاقاه من قومه عبدة الأوثان»[1].

وعلى نفس المنوال ركز على إظهار الدعوة إلى التوحيد والعناية به في قصص وسيرة جميع الأنبياء والمرسلين الذي عرض لسيرتهم.

وتبرز طريقة العرض التاريخي أيضاً بصورة ضمنية عند **سيد قطب** في كتابه «مقومات التصور الإسلامي»، فقبل أن يخوض في تفصيل أهم وأبرز مقومات التصور الإسلامي، بدأ بتقرير قاعدة التصور الإسلامي الأساسية والشاملة، وخصيصته البارزة التي ينفرد بها عن سائر التصورات الأخرى، سواء كانت في أصلها عقائد سماوية لحقها التحريف، أو كانت تصورات بشرية وضعية.

وهذه القاعدة تتمثل في «العبودية لله وحده بلا شريك، والدينونة لله وحده بلا منازع، وشمول هذه العبودية لكل شيء، ولكل حي في هذا الوجود في عالم الغيب وفي عالم الشهادة، في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة، في نظام الكون وفي حياة الناس، وتفرد هذه الألوهية الواحدة بخصائصها، وتجرد هذه العبودية من هذه الخصائص»[2].

وهناك اتفاق تام بين جميع الرسالات السماوية على أن قضية العبودية لله وحده

(١) انظر: محمد أحمد العدوي «دعوة الرسل إلى الله تعالى» ص١.

(٢) سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٨٤.

والدينونة له بلا منازع، هي قضية الاعتقاد الأولى والحقيقية، وكل دعوات الرسل إنما جاءت في الأساس لتحقيق هذا المقصد، والله تعالى أرسل الرسل منذ نشأة البشرية بالتوحيد في صورته الخالصة والكاملة، وأتباع الرسل الصادقون والمؤمنون بدورهم عرفوا هذا التصور الصحيح والكامل للتوحيد.

ومن ثَمَّ فليس من الصواب في شيء ما زعمه علماء الأديان المقارنة من أن التوحيد في الرسالات السماوية مرحلة نهائية وأخيرة من مراحل التطور التي انتهت إليها العقيدة، بعد أن مرت عبر تاريخها الطويل بمراحل عديدة من التعدد والوثنية والأساطير، وكأنما عقيدة التوحيد صناعة إنسانية أو ابتكار بشري لم يعرفه بنو آدم إلا بعد أن قطعوا أشواطاً طويلة من التطور والارتقاء، أو كأن الله سبحانه ـ وحاشاه من ذلك ـ كان يوحي للمتقدمين بالاعتقاد في الأرواح والآلهة المتعددة، ثم يوحي للمتأخرين منهم فقط بعقيدة الإله الواحد[١].

ويعتمد سيد قطب على طريقة العرض التاريخي لبيان فساد الزعم المذكور، وإثبات الفرق الشاسع بين ما قرره القرآن في هذه المسألة، وبين ما ذهب إليه علماء الأديان المقارنة والمتأثرون بهم، مشيراً إلى أنه سوف يقتبس من «السياق القرآني حلقات كاملة من قصص الرسل عليهم صلوات الله وسلامه، يتبين فيها كيف كان التوحيد الخالص الكامل هو الحقيقة التي أُرسلوا بها إلى أقوامهم في شتى العصور والقرون، وكيف كان استقبال الجاهلية لدعوتهم بهذا الحق الذي أُرسلوا به»[٢].

وبعد أن ساق نصوصاً قرآنية مطولة تعرض لقصص آدم، ونوح، وهود، وصالح وشعيب، وإبراهيم، ويوسف، وموسى، وعيسى، ومحمد، عليهم جميعاً الصلاة والسلام، خلص إلى مجموعة من **النتائج المهمة**؛ وهي:

(أ) أن قضية توحيد الله وإفراده بالعبودية هي قضية الاعتقاد الأولى والحقيقية في جميع الرسالات وفي جميع العصور، وقد تجلى في المنهج القرآني قصة قضية التوحيد في تاريخ البشرية كله، وكيف كان التوحيد قاعدة دين الله كله في سائر الرسالات[٣].

(ب) بيان الخطأ الذي وقع فيه منهج علم الأديان المقارنة، حينما أطلق الحكم

(١) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٨٤، ٨٥.
(٢) المصدر السابق ص٨٥.
(٣) المصدر السابق ص٩٨، ٩٩.

بتطور عقيدة التوحيد هكذا على سبيل الإطلاق بدون استثناء الرسالات السماوية، واعتباره أن ما أتت به هذه الرسالات لا يعدو أن يكون مجرد تطور في محاولات البشرية للتوصل إلى رأي صحيح في مجال الاعتقاد[١].

(ج) التحذير من «خطر هذا المنهج على العقيدة الصحيحة؛ لمناقضته للمنهج القرآني ومخالفته عن قول الله في هذه القضية، وخطورة وقوع بعض الشارحين للإسلام أو المدافعين عنه في هذا المزلق الذي تحفره الداروينية والمناهج الأوروبية الشاردة من الكنيسة، ثم قراءة الراغبين في الإسلام لمؤلفات هؤلاء المنزلقين، وهم يحسنون الظن بهم؛ لأنهم يرونهم متحمسين للإسلام مدافعين عنه، فينزلقون وراءهم في منهج مناقض لمنهج القرآن، والأمر هنا أمر عقيدة، فما يؤمن بالله من لا يصدق قوله في قضية العقيدة، وما يؤمن بالقرآن من يتخذ منهجاً مناقضاً لمنهج القرآن»[٢].

وفي ختام الكلام عن هذه الطريقة يبقى أن نشير إلى ما لها من فوائد وإيجابيات كثيرة إذا ما قورنت بالطريقة الموضوعية، لا سيما في تناول قضايا الاعتقاد الأساسية؛ كوجود الله، وربوبيته، ووحدانيته، وإرسال الرسل، واليوم الآخر، فالعرض التاريخي لهذه الأصول يبرز بما لا يدع مجالاً للشك أنها محل اتفاق بين الرسالات جميعاً، وأن دين الله في جانبه العقدي واحد لا يتغير.

كما يؤكد من جهة أخرى ضرورة وأهمية البدء بترسيخ العقيدة في القلوب وتثبيت الإيمان قبل أي أمر آخر، واعتبار هذا العمل هو الخطوة الأولى في إصلاح حال الناس وتغيير واقعهم، سواء في جانب الأخلاق والسلوك، أو في جانب الاقتصاد والاجتماع، أو غير ذلك من الجوانب، وهذا هو ما قام به كل الأنبياء في مفتتح دعوتهم لأممهم، فمع اختلاف طبائع الأمم، وتنوع مساوئها وعللها الخلقية والاجتماعية، فإنه ما من نبي إلا وبدأ بالدعوة إلى التوحيد، وكان مفتاح دعوته هو ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] ثم إن طريقة العرض التاريخي ترد بحسم على القائلين بفكرة تطور العقائد وارتقائها من مرحلة لأخرى.

وأظن أن هذه الفوائد في مجملها كافية لبيان مدى أهمية الاعتماد على هذه

(١) انظر: سيد قطب «مقومات التصور الإسلامي» ص٩٨.

(٢) المصدر السابق ص٩٨، ٩٩.

الطريقة في المصنفات العقدية التي تريد مخاطبة الإنسان المعاصر، والأخذ بيده إلى طريق الهداية والرشاد.

خامساً: الاستشهاد بأقوال الغربيين:

ويعتبر هذا المسلك من طرق الاستدلال الشائعة التي تحولت إلى ما يشبه الظاهرة المطردة، وقد لقيت انتشاراً واسعاً في مؤلفات عدد كبير من الباحثين المُحْدَثين؛ حيث دأبوا في كثير من الأحوال ـ وبعد أن يقرروا مسألة عقدية أو فكرية معينة ـ أن يسوقوا نصوصاً وأقوالاً لكُتَّاب غربيين، سواء أكانوا من الفلاسفة، أو المؤرخين، أو العلماء التجريبيين؛ بغية إضفاء مزيد من الوثاقة على أقوالهم، وإقناع أبناء العصر الحديث بها.

وأظن أنه ليس بوسعنا إيجاد تفسير كافٍ لشيوع مثل هذه الظاهرة بمعزل عن ظروف العصر العامة، والأحوال الفكرية والسياسية التي نشأت فيها، فمع بدء الاحتكاك الفعلي بين المسلمين والحضارة الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، أصيب الكثيرون بحالة من الدهشة والذهول؛ لما رأوه من تقدم غير مسبوق للغرب في المجال التقني والمادي والعسكري، يقابله تخلف مُزْرٍ للمسلمين في هذه المجالات؛ مما أحدث نوعاً من الصدمة والانبهار لدى الكثيرين، وازدادت حدتها مع سيطرة الغرب على جل بقاع العالم الإسلامي، واستعمار أقطاره المختلفة، وكما هو معروف من سنن الاجتماع البشري؛ فإن «المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده»[1]، وربما وصل الأمر إلى الذوبان فيه وفقدان الهوية بالكامل.

والمهم أنه في ظلِّ تلك الأوضاع تولدت حالة من الشغف بالكلام عن «أدباء الغرب، ومفكري الغرب، وساسة الغرب، حتى صار العلم بآدابهم هو وحده آية التبحر في الثقافة، وأصبح الاستشهاد بالقول المنسوب لأحد الغربيين ـ أي واحد منهم ـ هو فصل الخطاب، والحجة المسكتة التي ينقطع بها جدل المختصمين، وأوشك الأمر أن يبلغ بالناس حد المرض»[2].

وليست المشكلة في رأيي هي مجرد الاستشهاد بأقوال الخصوم من غير المسلمين

(١) ابن خلدون «مقدمة ابن خلدون» ص١٣٣.

(٢) د. محمد محمد حسين «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/ ٢٨٣)، وانظر أيضاً: «أزمة العصر» ص٢٣٨، ٢٣٩.

وحكاية آرائهم، فهذا الأمر في حد ذاته لا ينكر، وشهادة العدو كثيراً ما يكون لها قيمة كبيرة، إذا اعترفت بالحق وأقرت به، ومن المعروف أن الفضل ما شهدت به الأعداء، كما نجد في القرآن شيئاً مما يشهد لذلك؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] وفي قصة يوسف قال تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يوسف: ٢٦] والنبي ﷺ يقول: «**وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»[1]؛ أي: فيما أثبته الإسلام وحكم بصدقه، أو على الأقل فيما سكت عنه، فلم يثبته ولم ينفه.

ولكن المشكلة الحقيقية هي تحول المسألة من كونها نوعاً من الاستشهاد يقصد به تقوية الرأي وزيادة حجته، وإقناع المترددين بصحته، إلى حالة من الافتتان الظاهر أو المقنَّع، الذي يجعل الغرب، وثقافة الغرب، وآراء فلاسفة وعلماء ومفكري الغرب الحَكَم والمقياس، والوسيلة الوحيدة للإقناع، وجواز المرور الذي لا يقبل القول أو يرد إلا من خلاله.

ثم ينتقل الأمر إلى مرحلة أخرى يصير فيها الغرب هو الغائب الحاضر، ومحط الأنظار في مناقشة أي مسألة، فهو الذي يصك المصطلح أو يوجد المشكلة النابعة من بيئته وحضارته، ثم ننشغل نحن بدراستها والبحث عن حلول حاسمة لها.

وبعيداً عن أسباب نشأة هذه الظاهرة يُلاحظ تنوع القضايا والمجالات التي حرص الباحثون المُحْدَثون على الاستشهاد بأقوال الفلاسفة أو المفكرين الغربيين لإثباتها، ومن أهمها ما يلي:

(أ) تأكيد بعض الحقائق العقدية الكبرى، ولا سيما مسألة وجود الله، وإثبات أن لهذا الكون خالقاً ومدبراً، وإبطال القول بالمصادفة، أو اكتفاء الكون بنفسه واستغنائه عن خالقه، وإذا وضعنا في الاعتبار أن جل الفلسفات المادية، ونزعات الإلحاد والتشكيك في وجود الخالق، ونفي الحاجة إلى الدين أصلاً، قد وفدت من الغرب؛ فسوف نفهم سر الإلحاح على إيراد أقوال الغربيين أنفسهم لإبطال هذه الفلسفات والرد عليها، من باب ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [يوسف: ٢٦].

(ب) نقل نصوص وشهادات منصفي الغربيين التي تشيد بالرسول ﷺ، وتعترف بعظمته وسمو خلقه وسيرته وجوانب حياته المختلفة، أو تشيد بالقرآن وما تضمنه من

(١) رواه البخاري (٣٢٠٢)، والترمذي (٢٥٩٣)، وأبو داود (٣١٧٧)، وأحمد (٦١٩٨، ٦٥٩٤).

حقائق، وخصوصاً في جانب الإعجاز العلمي، وتوافق ما جاء به؛ بل سبقه لما كشف عنه العلم الحديث من معارف.

(ج) بيان محاسن الإسلام ومآثره، وإظهار فضله على الإنسانية جميعاً، وإبراز أوجه التفوق والتقدم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى، ويكفي في هذا الصدد الاعتراف الواضح من الغربيين بسبق المسلمين لاكتشاف أصول ومقومات المنهج التجريبي، قبل أن تعرفه أوروبا بقرون طويلة.

(د) إظهار سلبيات وعيوب الحضارة الغربية في جانبها الفكري، واعترف عدد من الغربيين بإفلاس هذه الحضارة في جانب القيم والأخلاق، وعجزها عن إنقاذ الإنسان من حالة التمزق والتشتت والخواء الروحي، وذكر مناحي الخلل والقصور في الفلسفات الغربية التي ظهرت في القرون الأخيرة.

ولعله ليس من العسير أن نبحث عن مجموعة من النماذج التطبيقية التي تدلل على ظاهرة الاستشهاد بأقوال الغربيين في كتابات الباحثين المُحْدَثين، فالأمثلة في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة، ومن أهم ما يلاحظ عليها أنها لم تقتصر على اتجاه فكري معين دون غيره، كما لم تقتصر على من درسوا في الغرب، أو أجادوا إحدى اللغات الأجنبية؛ كالإنجليزية، أو الفرنسية وحدهم، بل تكاد تظهر عند جل الاتجاهات تقريباً، حتى من لم يعرف عنه الإلمام بلغة غير العربية، أو كان له موقف معين من الحضارة الغربية الحديثة، والمفتونين بها من أبناء المسلمين، وإن كان ذلك لا ينفي بطبيعة الحال أن يكون هناك نوع من التفاوت في الدرجة والاهتمام يرجع إلى نوعية الثقافة، والاهتمامات الفكرية، وطبيعة التعليم، ومقدار الاحتكاك بالفكر الغربي، والوقوف على إنتاج أبنائه.

وإذا بدأنا بالاتجاه العقلي فسوف نجد **جمال الدين الأفغاني** يعقد في رسالته «الرد على الدهريين» مطلباً في إثبات أن الدين الإسلامي أعظم الأديان شأناً، وأجلها قدراً، وأبعدها أثراً؛ حيث أقيم على أساس من الحكمة متين، ورفع بناؤه على ركن من السعادة وإصلاح البشر ركين[1]، ومن أوضح الأدلة على ذلك في رأيه استقراء أحوال البشر وحقائق التاريخ؛ إذ من الملاحظ أن رفعة الأمم وعزها وترقيها في مدارج الازدهار والتقدم، ونيل أبنائها للسعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة ـ مشروط

---

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» ص٩٥.

بتحقق **أمور ثلاثة** ضرورية؛ وهي[١]:

(أ) صفاء عقول أبناء الأمة من كدر الخرافات وصدأ الأوهام؛ لأن تسرب العقائد الوهمية إلى العقول يشكل حجاباً كثيفاً يحول بينها وبين الإدراك الحقيقي للواقع؛ مما يجعل من السهل عليها قبول كل وَهْم وتصديق كل ظن.

(ب) استعداد النفوس لبلوغ أقصى درجات الشرف، وطموحها لتحصيل الغاية منه، ولن يتأتَّى ذلك إلا بعلو الهمم، واستحثاث العزم لنوال كل ما تقدر عليه من مراتب الكمال الإنساني، وإذا تأصلت هذه الخصال حرص كل فرد على المسابقة والتسارع إلى إدراك محاسن الأعمال؛ مما يؤدي لارتقاء الأمة وعزها.

(ج) ضرورة أن تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، مبتعدين كل البعد عن اتباع الظنون أو تقليد السابقين دونما دليل أو حجة؛ لأن من اعتاد على الأخذ بالظن يعجز عن التفكير السديد أو النظر المستقيم.

وبعد أن استفاض الأفغاني في تقرير أن الإسلام قد تضمن هذه الأمور على أتم الوجوه وأكملها، ودعا أبناءه بكل وسيلة للاستمساك بها، والتعويل عليها، والتحذير من إهمالها؛ لجأ إلى الاستشهاد بأقوال نفر من الغربيين تؤيد فكرته عن اشتراط العناصر السابقة لنهضة الأمم، ولا سيما الشرط الخاص بضرورة إعمال العقل، وحرية الفكر، ونبذ التقليد، والعكوف على آراء الآباء والأجداد دون برهان، فقال: «**فإن كان ولا بد من الاستئناس بقول أوروبي**، فهذا كيزو الفرنساوي ـ صاحب تاريخ «سيفيليزاسيون»؛ أي: التمدن الأوروبي ـ قال: إن من أشد الأسباب أثراً في سَوْق أوروبا إلى تمدنها ظهور طائفة في تلك البلاد قالت: إن لنا حقاً في البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها، ولو كان ديننا هو الدين المسيحي، وعارضها كثير من رؤساء الدين، ومنعوها ما ادعت من الحق محتجين عليها بأن ابتناء الدين على التقليد، فلما أخذت تلك الطائفة قوتها انتشرت أفكارها، نصلت عقول الأوروبيين من علة الغباوة والبلادة، ثم تحركت في مداراتها الفكرية، وترددت في المجالات العلمية، وكدحت لاستحصال أسباب المدنية»[٢].

وفي موضع آخر يستشهد الأفغاني على عظمة الإسلام وفضله على البشرية عموماً

---

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» ص٩٦ ـ ١٠١.

(٢) المصدر السابق ص١٠١، ١٠٢.

والدول والبلدان التي اعتنقته على وجه الخصوص؛ باعتراف المنصفين من الغربيين أمثال: الفليسوف هربرت سبنسر، وكارليل، وغيرهم، أنه ما من قطر دخله الإسلام إلا نعم أهله بالعدل والأمن والرخاء والسعادة[١].

وتبرز هذه الظاهرة أيضاً بكثرة لافتة للنظر عند **محمد عبده** في مؤلفاته المختلفة، ولا سيما في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، وربما يعود ذلك في المقام الأول إلى موضوع الكتاب، والظروف التي أحاطت بتأليفه.

فقد صَنَّفه محمد عبده ردّاً على مقال لفرح أنطون في مجلة «الجامعة»، قارن فيه بين موقف الإسلام والمسيحية من الفلسفة، وزعم أن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام، وأن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة من النصرانية؛ محتجاً بأن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع، بينما تفصل النصرانية بين السلطتين؛ مما يجعل التسامح في الإسلام أصعب منه في النصرانية، كما قارن بين تقدم أوروبا المسيحية في مجال العلم والفلسفة وتأخر المسلمين؛ مرجعاً ذلك لأثر دين كل من الأمتين على سائر مناحي حياتهم وأنشطتهم الفكرية[٢].

وقد رد محمد عبده على مزاعم فرح أنطون تفصيلاً، وحرص بصورة ملحوظة خلال رده هذا على الاستشهاد بأقوال متعددة لكُتَّاب ومفكرين غربيين تؤكد صحة كلامه وتؤيد ما قاله؛ ليكون أبلغ في إقناع الخصم من جهة، ودفعاً لشبهة المحاباة للإسلام والتعصب له بمقتضى كونه مسلماً من جهة أخرى[٣].

فعندما أراد أن يثبت تساهل المسلمين، وتسامحهم التام مع أهل العلم والنظر من كل ملة؛ أشار إلى أنه لن يستدل على ذلك بقول كاتب مسلم؛ وإنما يرجع إلى ما اعترف به مؤرخو المسيحيين وفلاسفتهم، فقال: «وإنني لا أستدل على رعاية الإسلام على الحكماء من الملل غير المسلمة بقول كاتب مسلم؛ وإنما أرجع في جميع ما أذكر إلى كتب المؤرخين والفلاسفة من المسيحيين»[٤].

ثم نقل نصّاً عن المستر درابر الذي يصفه بأنه أحد المؤرخين وكبار الفلاسفة من

(١) انظر: محمد المخزومي «خاطرات جمال الدين الأفغاني» ص١٥٨.
(٢) انظر: محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص٨، ١٠ ـ ١٢.
(٣) وانظر نماذج كثيرة من هذا القبيل في المصدر السابق ص١٨، ٩٠، ٩٣ ـ ٩٦.
(٤) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٧.

الأمريكان، يقر فيه بأن «المسلمين الأولين في زمن الخلفاء لم يقتصروا في معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام، بل فوضوا إليهم كثيراً من الأعمال الجسام، ورقوهم إلى المناصب في الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه (هو يوحنا بن ماسويه الشهير)»[١].

وفي سياق كلامه عن علوم العرب، واكتشافاتهم التي توصلوا إليها سابقين غيرهم من الأمم، ولا سيما معرفة المسلمين بالمنهج التجريبي، وبناء معارفهم عليه قبل أن تتوصل إليه أوروبا بقرون عديدة، قال محمد عبده: «لا يمكنني في مقالي هذا أن أعد ما اكتشف العرب، ولا ما زادوه في العلوم على اختلاف أنواعها، فذلك يحتاج إلى سفر كبير، وقد أحصى ذلك أهل المعرفة والإنصاف من فلاسفة الأوروبيين ومؤرخيهم، وربما يتيسر لأبناء الأمة العربية أن ينشروا ذلك لإخوانهم؛ حتى يعرفوا ما كان عليه أسلافهم»[٢].

وقد نقل نصوصاً كثيرة عن عدد من الغربيين أمثال: جوستاف لوبون، وديلامبر، وجبون، وغيرهم[٣].

وحينما عرض حسن البنا للأدلة على وجود الله؛ عدَّ منها اعترافات علماء الكون والطبيعة، وإقرارهم بوجود خالق للكون، ومدبر لشأنه ﷻ، وهذا النوع من الاستدلال في رأيه يعتبر من الأدلة القوية والمقنعة؛ لأن هؤلاء العلماء من أعرف الناس بالله، وأوثقهم اعتقاداً به، وكلما تعمق الإنسان في معرفة العلوم الكونية الطبيعية ازداد معرفة بالله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨].

وقد ساق أقوالاً متعددة[٤] لديكارت، وإسحاق نيوتن، وهربرت سبنسر، وهرشل، ويلاحظ أنه قدم لها، ثم عقب عليها بكلام مهم حدد فيه الغرض من ذكره لتلك الاستشهادات، ويحسن بنا أن نذكر نص كلامه؛ حيث يقول: «وسننقل لك بعض شهاداتهم ـ أي: العلماء الغربيين ـ لا تأييداً للعقيدة؛ ولكن إثباتاً لاستقرارها في

---

(١) محمد عبده «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» ص١٨.
(٢) المصدر السابق ص٩٤.
(٣) المصدر السابق ص٩٠، ٩٣ ـ ٩٧.
(٤) انظر: حسن البنا «الله في العقيدة الإسلامية» ص٢٠ ـ ٢٢، و«العقائد» ص٥٣ ـ ٥٧.

النفوس، وقطعاً لألسنة الذين يريدون أن يتحللوا من عقدة العقائد، ويخادعوا ضمائرهم وأرواحهم بالباطل»[١].

ثم أضاف أن «أقوال علماء الكون في ذلك لا تقع تحت حصر، وفيما ذكرناه الكفاية، وإنما استشهدنا بذلك حتى يعلم شبابنا أن دينهم مؤيد من عند الله تبارك وتعالى، لا يزيده العلم إلا قوة وثباتاً وتأييداً»[٢].

وعلى غرار صنيع حسن البنا، يكثر **سيد قطب** من النقل والاستشهاد بأقوال عدد من الكُتَّاب الغربيين؛ لتأييد بعض القضايا الفكرية التي يعرض لها، أو لبيان التدهور والانحراف الذي وصلت إليه الحضارة الأوروبية، وإسرافها الشديد في النزعة المادية باعتراف الغربيين أنفسهم.

والأمثلة على هذا كثيرة نكتفي منها بما في كتابه «الإسلام ومشكلات الحضارة»؛ حيث يدور الكتاب حول فكرة أساسية، مفادها أن البشرية والحياة الإنسانية عموماً بوضعها الحالي في طريقها لتدمير الإنسان، والقذف به في مهاوي المستقبل المجهول المظلم، «وحين نتلفت من حولنا في الماضي والحاضر، وفي المستقبل كذلك لا نجد الحل المقترح لتجنيب البشرية ذلك الدمار، وللخروج بها من هذه الأزمة الحادة، وللاحتفاظ بالإنسان عن طريق الاحتفاظ بخصائصه الإنسانية، احتفاظاً نامياً متجدداً إلا في التصور الإسلامي، والمنهج الإسلامي، والحياة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي، ومن ثم نعتقد أن قيام المجتمع الإسلامي ضرورة إنسانية، وحتمية فطرية، وأنه إذا لم يقم اليوم فسيقوم غداً، وإذا لم يقم هنا فسيقوم هناك»[٣].

وأسباب هذا الهلاك والدمار المتوقع حدوثهما للبشرية إذا لم تغير من أحوالها ـ في رأي سيد قطب ـ كثيرة ومتنوعة، ويأتي في مقدمتها جهل كل الفلسفات والمذاهب البشرية جهلاً مطبقاً بالإنسان وحقيقته، وخصائصه، واحتياجاته، وجوانب حياته المختلفة.

ولإثبات ذلك كان أول فصل عقده سيد قطب في كتابه المشار إليه آنفاً تحت

(١) حسن البنا «العقائد» ص٥٣.

(٢) المصدر السابق ص٥٧.

(٣) سيد قطب «الإسلام ومشكلات الحضارة» ص٦، ٧.

عنوان «الإنسان ذلك المجهول»[١]، وقد قام الفصل في مجمله بدءاً من العنوان على النقل عن كاتب غربي، ومن المهم أن نسوق كلام سيد قطب نفسه تعليلاً لذلك؛ حيث يقول معلقاً على عنوان الفصل: «هذا العنوان ليس من عندنا؛ إنما هو من عند عالم أوروبي أمريكي لا يجادل علماء الحضارة الحديثة في مكانته العلمية ولا في حداثة نظرياته ـ أو دراساته بتعبير أدق ـ ولا في جديتها، إنه عنوان كتاب مشهور للدكتور ألكسيس كاريل، والكاتب يعرفنا بنفسه وبكتابه في مقدمة هذا الكتاب، وسنحتاج أن ننقل قسماً كبيراً من هذا التعريف في هذا الفصل لأهميته في الاستدلال الذي نرمي إليه، وذلك قبل أن نقتبس آراء هذا العالم الكبير عن جهلنا المطبق بالإنسان»[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن الإعجاب الكبير بكتاب ألكسيس كاريل والإشادة به والنقل عنه قد وجد أيضاً عند دارسين آخرين غير سيد قطب، ومنهم الشيخ محمد الغزالي الذي يرى أهمية الاستفادة من الدراسات الإنسانية الحديثة التي تناولت الإنسان من منظور نفسي، وحللته تحليلاً علمياً دقيقاً في مجال العقيدة، ومحاربة الإلحاد، ونقض حجج دعاته، فهذه الدراسات تقرب الناس من الدين؛ لأنها تقربهم من الفطرة[٣]، وتكشف عن عجز الإنسان التام، وحيرته واضطرابه إذا ما ابتعد عن خالقه ومدبر أمره، وضل عن طريقه ومنهجه.

وكتاب كاريل من أفضل هذه الكتب في رأي الشيخ الغزالي؛ حيث يقول: «إن هذه الدراسات خصوصاً القائمة على المنطق التجريبي والاستدلال العقلي ينبغي أن نعيرها اهتماماً زائداً، وأن نتوصل بها إلى إثبات الإيمان الحق، وهناك علماء كبار أولوا هذا الموضوع ما يستحق من عناية، وألفوا فيه كتباً قيمة، وكتاب «الإنسان ذلك المجهول» لألكسيس كاريل من أعظم الجهود البشرية في ذلك المجال، إنه وقفة من الإنسان المعاصر ليتأمل في نفسه على ضوء التقدم العلمي الساحر الذي بلغه، وليضبط خطواته مستفيداً من التجارب الحصيفة والمعارف الخصبة التي أتيحت له، وناقداً الأخطاء التي تسربت إلى مسيره على امتداد الحياة من حيث يدري ولا يدري»[٤].

---

(١) سيد قطب «الإسلام ومشكلات الحضارة» ص٩ ـ ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص٩.

(٣) انظر: محمد الغزالي «ركائز الإيمان بين العقل والقلب» ص١٣ ـ ١٩.

(٤) المصدر السابق ص١٦، وانظر أيضاً: النصوص المتعددة التي نقلها عن علماء غربيين =

ويعتبر أصحاب الاتجاه العلمي التجريبي من أكثر الشخصيات ولوعاً واهتماماً بالاستشهاد بأقوال الغربيين، وقد صرفوا جزءاً كبيراً من وقتهم للاطلاع على المؤلفات الغربية في شتى المجالات، والتي وقفوا عليها إما بعد ترجمتها إلى اللغة العربية، وإما في لغتها الأصلية؛ نظراً لإجادة غالبيتهم اللغات الأجنبية؛ كالإنجليزية والفرنسية.

ففريد وجدي تلقى تعليمه في مدارس فرنسية، وكان يجيد الفرنسية إجادة تامة، ويؤلف بها كما يترجم عنها[1]، وطنطاوي جوهري عكف في سن متأخرة على «تعلم اللغة الإنجليزية؛ حيث أتقنها واختلط بكبار الإنجليز وترجم من مؤلفاتهم، ولا سيما من مؤلفات اللورد إفبوري، كما ترجم ـ شعراً ـ بعض أعمال الشعراء الإنجليز التي نشرها أحد تلامذته»[2]، والدكتور محمد أحمد الغمراوي حصل على الدكتوراه من إنجلترا نفسها في تخصص الكيمياء والطبيعة[3].

وإضافة لعامل إجادة اللغات الأجنبية عند هؤلاء النفر، والذي لا شك أنه يسر الاطلاع على الإنتاج الفكري المكتوب بها، فثمة عامل آخر لا يقل أهمية؛ وهو طبيعة الاتجاه العلمي التجريبي نفسه، والأسس المنهجية التي قام عليها، فهذا الاتجاه كما أشرنا من قبل يعلي كثيراً من شأن الأدلة التجريبية، ويفضلها على الأدلة الكلامية والمنطقية، ويرى أنها الأسلوب الوحيد المناسب لإقناع العقلية الحديثة.

وكما يذكر فريد وجدي؛ فقد «أصبح القول الفصل اليوم للعلم، العلم الذي اتفق قادة الفكر الإنساني على تسميته بهذا الاسم، وهو جملة المقررات اليقينية على الوجود وكائناته، مما سرت عليه أصول الدستور العلمي، فكل قول لا يحصل على تأييد هذا العلم، أو على القليل لا يماشي أسلوبه، ويترسم حدوده؛ لا ينال من العقلية المعاصرة المكانة التي يراد أن تكون له»[4].

ولما كانت الكلمة الحاسمة في المجال التجريبي طيلة القرون الأخيرة قد انقاد

= يصرحون فيها بإيمانهم الجازم بالله، والرد على دعوة الإلحاد والملحدين في كتابه «عقيدة المسلم» ص٢٥ ـ ٣٤.

(١) انظر: أنور الجندي «محمد فريد وجدي رائد التوفيق بين الدين والعلم» ص٤.

(٢) د. عبد العزيز جادو «الشيخ طنطاوي جوهري دراسة ونصوص» ص١٦.

(٣) انظر: محمد أحمد الغمراوي «الإسلام في عصر العلم» ص (ن).

(٤) محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة» ص٤١.

زمامها للغرب وعلمائه، فلا بدَّ إذن من حشد نصوص العلماء الغربيين وأقوالهم في أية محاولة لمخاطبة المثقفين ثقافة عصرية، كما أنها أصبحت السبيل الوحيد لإقناع من افتتنوا بالغرب وثقافته، وصاروا لا يقبلون القول أو يسلمون بصحته إلا إذا جاء عن الغرب وأقر بصوابه، أو على أحسن الأحوال لم يعترض عليه أو يحكم ببطلانه.

ومن هذا المنطلق تكررت بصورة مطردة ظاهرة الاستشهاد بأقوال الغربيين في كتب فريد وجدي[١]، وطنطاوي جوهري[٢]، حتى صار من المعتاد في غالب القضايا التي يناقشونها أن نجد أمثلة لذلك، ولما كان من الصعب أن نذكرها تفصيلا فسنكتفي بالإحالة إليها، مع ملاحظة أن الأمر وصل في بعض الأحيان إلى عدم الاكتفاء بنقل نص أو نصين؛ وإنما ترجمة صفحات مطولة، كما تحول هذا الاستشهاد إلى ملمح منهجي يُذكر صراحة في صدر بعض الكتب أو قبل مناقشة المسائل.

وحينما عرض فريد وجدي للكلام عن عالمية الدعوة الإسلامية وحاجة البشرية جميعاً إليها، استشهد بنصوص من كتب أحد المستشرقين الفرنسيين؛ وهو جول لابوم، معللاً ذلك بقوله: «يجمل بنا أن نورد ذلك على لسان أحد الأجانب عن الدين من باحثي الإفرنج، فإنه أدنى لئلا نتهم بتحيز، وأن لا نوسم بمغالاة»[٣].

وتكرر نفس الصنيع عندما أراد أن يدلل على ثبوت مسألة استحضار الأرواح كدليل يعتمد عليه المسلم لإثبات وجود العالم الروحاني، فقد أشار إلى أنه لن يخوض في علم ما وراء المادة «على طريقة من سبقنا من رجالات العلم في القرون الماضية، أيام كان للقضايا المنطقية والأفكار المجردة السلطة الكلية على العقول، والسطوة العظمى على الوجدان، بل سنخوض بحره ـ إن شاء الله ـ على القاعدة التجريبية، كما هي مطالب الروح العلمية العصرية»[٤].

ولكي يلتزم بهذا المنهج وعد بأنه سوف يسوق طرفاً من الحقائق القاطعة التي

---

(١) انظر: محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٥، ٢٩٠ ـ ٣١٣، ٣٢١ ـ ٣٦٥)، و«الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان» ص٣٤ ـ ٤١، ٦٧، و«الحديقة الفكرية» ص١٤، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٤٧، ٥٠، ٥٣، ٨٠، ٨١.

(٢) انظر: طنطاوي جوهري «تفسير الجواهر» (١/ ٤، ٣٤، ٤٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٩٦، ٢٦٧) (٢/ ١١٥، ١١٦، ١٧٢)، و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص٨٩.

(٣) محمد فريد وجدي «دائرة معارف القرن العشرين» (مادة الإسلام).

(٤) محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» (١/ ٢٨٩).

أثبتها العلماء الطبيعيون في أثناء تجاربهم، معللاً ذلك بأنه «إذا كانت هذه المسألة ـ أي: استحضار الأرواح ـ من عويصات المسائل؛ فقد آلينا على أنفسنا ألا نبني أسانيدها إلا بواسطة من لا يمتري أحد في صدقهم من علماء أوروبا»[١].

وفي أول كتاب طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» حدد المنهج الذي سوف يسير عليه في التأليف، وأنه سيكون جامعاً بين أدلة الشرع من جهة، والاستشهاد بأقوال الحكماء من القدماء والمعاصرين من جهة أخرى، فقال: «ولقد مزجت كلام الحكماء الأقدمين والعصريين بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، مصطفياً اللب نابذاً القشر»[٢].

وخلافاً لما هو متوقع فقد امتدت ظاهرة الاستشهاد بأقوال الغربيين إلى نفر من أصحاب الاتجاه الكلامي التقليدي، والاتجاه الصوفي الذوقي، على الرغم من أنه لم يعرف عنهم الاهتمام الكافي بإجادة اللغات الأجنبية ـ إذا ما استثنينا بعض الأشخاص ممن أوفدوا في بعثات علمية للخارج، كالدكتور عبد الحليم محمود ـ إضافة لإيثارهم مسالك معينة في الاستدلال العقدي تحذو في الغالب حذو القدماء، ثم انتقادهم المستمر لأتباع المدرسة العقلية، والمتأثرين بالغرب ومذاهبه ونظرياته.

فمن الاتجاه الكلامي يشير يوسف الدجوي إلى «أن كثيراً من الأوروبيين قد شهدوا للإسلام وبَنِي الإسلام أكبر شهادة»[٣] ومن بين من نقل أقوالهم[٤]: اللورد هدلي، ولامرتين، وتوماس كارليل، وكاين تيلر، وبوسورت سميث، وجوزيف تومبسون، وغيرهم، وتدور أقوالهم حول موضوعات عقدية متعددة؛ كالاعتراف بوجود الله، واستحالة أن يوجد هذا الكون مصادفة أو دون خالق، والإقرار بعظمة الإسلام وسمو مبادئه وصدق الرسول، وأن القرآن وحي من عند الله وليس من تأليف البشر.

وأحياناً يؤتى بهذه الأقوال لبيان حكمة وصواب بعض التشريعات الإسلامية؛

---

(١) محمد فريد وجدي «الإسلام في عصر العلم» (١/ ٣١٩).

(٢) طنطاوي جوهري «ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» ص١٩.

(٣) يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (١/ ٥١).

(٤) انظر: يوسف الدجوي «رسائل السلام ورسل الإسلام» ص١١٤، ١٥٩، ٢١٠ ـ ٢١٢، و«مقالات وفتاوى» (٢/ ٢٩، ٣٣، ٥٠٨، ٥١٢، ٥٦٥، ٥٧١، ٧٨٠، ٨٠٣، ٨١١)، و«رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم» ص٣ ـ ٥، ١٤٦، ١٥٥، ١٥٦.

كتعدد الزوجات؛ حيث حكى يوسف الدجوي كلاماً للكونت هنري كيستري، والمسيو ريفيل، والمسيو دولست، يبررون فيها إباحة الإسلام لتعدد الزوجات، ومناسبته التامة لظروف البيئة العربية وقت نزول الرسل، ومراعاته لخصائص الرجل وطبيعته بصفة عامة، ومواجهة الحالات الاستثنائية والظروف الطارئة[١].

والمطالع لكتب مصطفى صبري يلحظ إلمامه الجيد بالفلسفات الغربية وآراء الفلاسفة الغربيين المتأخرين، وكثيراً ما يستشهد بكلامهم لإثبات صحة آرائه[٢]، أو يعرض لآرائهم مع مقارنتها بالعقيدة الإسلامية، كما فعل في كتابه «موقف البشر تحت سلطان القدر»؛ حيث ختمه بفصل عن آراء فلاسفة الغرب في مسألة أفعال العباد والجبر والاختيار والحرية الإنسانية مقارنة بآراء المتكلمين المسلمين[٣]، وهو لا يرى مانعاً من ذلك حتى لو اقتضى الأمر أن يستشهد بأقوال المغرقين في النزعات المادية والمتهمين بالإلحاد.

ومن أمثلة ذلك أنه في سياق رده على بعض معاصريه ممن أوَّلوا المعجزات الحسية للأنبياء، وذهبوا إلى تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة الحسية ـ استشهد بكلام للفيلسوف الغربي هيوم، يشكك من خلاله في فكرة وجود القوانين الطبيعية واعتبارها أموراً أزلية ضرورية تتبعها الحادثات[٤].

ويبدو أن مصطفى صبري أحس باحتمال أن توجه إليه سهام اللوم، أو يعاب على استشهاده بكلام فيلسوف مشهور بالإلحاد؛ فعقب على ذلك بكلام مهم، يبين فيه وجهة نظره من الاستشهاد بأقوال الغربيين ومن أشبههم ممن لا يدينون بالإسلام، فقال: «هذا، ولا يعاب عليَّ أن استظهرت بكلام فيلسوف ملحد مثل هيوم لا يدين بالله، ولا بالنبي ومعجزته، في الرد على الذين يعدون معجزات الأنبياء من المستحيلات، ولا يثقون بالأدلة العقلية ثقتهم بالتجارب الحسية التي تبنى عليها قواعد العلم الحديث؛ لأني أنظر في القول ولا أنظر في القائل، فأتتبع من أقوال كل قائل ناحيتها الأقوى.

(١) انظر: يوسف الدجوي «مقالات وفتاوى» (٢/ ٥٦٥ ـ ٥٧١).

(٢) انظر: مصطفى صبري «موقف البشر تحت سلطان القدر» ص١٩، ١٢٩، و«القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب، والذين لا يؤمنون» ص٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٦، ٣٨.

(٣) انظر: مصطفى صبري «موقف البشر تحت سلطان القدر» ص٢٣٨ ـ ٢٦٧.

(٤) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٣٦، ٣٧.

ولا يعنيني أن يكون القائل من أنصار عقيدتي أو من خصومها، بل يعجبني أن أجد شاهداً لها في كلمات الخصوم، أليس أولى بموقفي تجاه منكري المعجزات بحجة منافاتها لقوانين الطبيعة أن يكون أحد من الفلاسفة المعروفين تكلم في قيمة تلك القوانين، ولم يكن ذلك منه لإثبات إمكان المعجزات كما أتكلم فيها لإثباته، فاعتراض هيوم على القوانين الطبيعية حق في نفسه غير مجاب عنه، والفيلسوف نفسه بعيد عن الاتهام بمحاباة المؤمنين بالأنبياء ومعجزاتهم»[(١)].

ومن الاتجاه الصوفي عقد الدكتور عبد الحليم محمود فصلاً مستقلاً في كتابه «الإسلام وأوروبا» جعل عنوانه «مفكرون منصفون من الغرب»، وخصصه بأكمله لنقل شهادات نفر من المفكرين الغربيين، تهيأت لهم أسباب الاحتكاك بدين الإسلام والاطلاع على أصوله وتعاليمه، فدرسوه دراسة عميقة ومتأنية؛ مما جعلهم ينتهون في آخر الأمر إلى أحد حالين: فمنهم فريق أعلن إسلامه دونما لبس أو مداراة، وجابه الرأي العام في بيئته ثم كرس جهده ووقته للدعوة إلى الإسلام ونشره بين أبناء جنسه، ومنهم فريق آخر مدح الإسلام وأنصفه، والله وحده أعلم بما انطوت عليه قرارة نفسه[(٢)].

ومن الأسماء التي عرض د. عبد الحليم محمود لمواقفها المتمثلة في الثناء والإشادة البالغين بالإسلام ونبي الإسلام ﷺ، سواء كانت من الفريق الأول أو الثاني[(٣)]: الكونت هنري دي كاستري في كتابه «الإسلام سوانح وخواطر»، وكارلايل في كتابه «الأبطال»، وتولستوي، واللورد هيدلي، ورينيه جينو الذي أسلم وتسمى بعبد الواحد يحيى، وألفونس إتين دينيه الذي أسلم هو الآخر، وصار اسمه ناصر الدين.

وأخيراً، نخلص من خلال هذا الفصل والفصل الذي سبقه إلى أن الكثرة الغالبة من الباحثين المُحْدَثين قد أحسوا بما في كتب المتكلمين ـ ولا سيما المتأخرين منهم ـ من مآخذ وسلبيات، ورأوا عدم صلاحيتها أو مناسبتها لأبناء العصر الحديث، سواء من حيث الأسلوب والصياغة، أو من حيث الموضوعات وطريق الاستدلال؛

---

(١) انظر: مصطفى صبري «القول الفصل» ص٣٧.

(٢) انظر: عبد الحليم محمود «الإسلام وأوروبا» ص٥١، ٥٢.

(٣) المصدر السابق ص٥٢ ـ ١١٣، و«دلائل النبوة» ضمن «الأعمال الكاملة» (١٣/٤٢٣).

فحاولوا أن يضيفوا إلى ما كتبوه في مجال العقيدة بعض الجوانب التي رأوا أهميتها وضرورتها، وربما كان من أهم هذه الجوانب ما تعلق بالصياغة وأسلوب التأليف ومحاولة تيسيره ما أمكن؛ حتى يكون مفهوماً لدى غالبية الناس على اختلاف حظهم من التعليم والثقافة.

لكن يبقى مع ذلك أن محاولات التجديد المشار إليها قد تفاوتت من اتجاه لآخر، ومن شخصية لأخرى، وفي اعتقادي أنه ما تزال الحاجة ماسة إلى تأليف مصنف في العقيدة ينطلق رأساً من الحقائق الواردة في الكتاب والسُّنَّة، ويزيدها قوة وتأكيداً بالبراهين الفطرية والعقلية والعلمية الثابتة والصحيحة، ويصوغ ذلك كله في لغة سهلة واضحة، ويجمع بين مخاطبة العقل والفطرة والوجدان في آن واحد.

الخاتمة

وأخيراً، وفي نهاية مسيرتنا الطويلة والشَّاقة مع هذه الدراسة، فإننا نرجو من الله تعالى أن نكون قد وفقنا في إنجاز المهمة الأساسية التي سعى هذا البحث لتحقيقها؛ وهي تكوين صورة واضحة وموثقة لحال الدراسات العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث، مع التركيز على استعراض أسس المنهج وعناصره الذي سار عليه الباحثون المُحْدَثون في استدلالهم العقدي؛ أي: في طريقة إثباتهم لمسائل العقيدة أو الدفاع عنها، ومقارنة ذلك بمناهج الاستدلال التي درج عليها العلماء المتقدمون.

وسوف نحاول فيما يلي أن نلخص أبرز النتائج التي خرج بها البحث، وذلك على النحو التالي:

١ ـ بدا واضحاً أن الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية العامة التي مرت بها مصر في العصر الحديث كان لها تأثير كبير جدّاً على جُلِّ الباحثين المُحدَثين الذين ظهروا في تلك الفترة، انطلاقاً من أن المفكر أو الكاتب هو ابن بيئته وجزء لا ينفصل عنها، وهو ـ شاء ذلك أم أبى ـ يتأثر بظروف وأحوال تلك البيئة، إيجاباً أو سلباً، وقد تنوعت مظاهر هذا التأثر في كتابات الباحثين المحدثين، وإن تفاوت حجمه ومقداره من شخصية لأخرى.

وربما كان التحدي الذي نتج عن الاصطدام بالغرب وحضارته وفكره هو أخطر التحديات التي شغلت أذهان الكثيرين، واستحوذت على جانب كبير من اهتمامهم، ووصل الأمر إلى الدرجة التي يكاد يجزم معها المطالع للحركة الفكرية في هذه الفترة بأنها كانت تدور في الشطر الأكبر من إنتاجها وأدبياتها والقضايا التي تعالجها حول محور الغرب بفكره وحضارته، سواء بالتبعية والانسياق الكامل، أو بالنقد والرفض الصارم، أو باتخاذ موقف متأرجح بين الطرفين السابقين؛ وهو المواءمة والتوفيق.

والمهم أن الغرب كان هو الغائب الحاضر في جل القضايا، ومن الآثار التي نتجت عن ذلك شيوع ما يمكن تسميته بالنزعة الدفاعية، والتي تهدف إلى المنافحة عن الإسلام وكتابه ونبيه، والرد على الاتهامات الظالمة التي وجهت للإسلام من قبل الغرب وأبنائه، وكان مبعثها الحقد والتعصب أو الجهل وقلة المعرفة، ورغم أهمية أمثال تلك الردود وفوائدها الكثيرة، إلا أن البعض منها قد شَابَهُ المبالغة والتجاوز، واللجوء إلى التأويل المتكلف؛ لدفع ما يظن أنه موضع اتهام أو إشكال في حق الإسلام عقيدة وشريعة.

٢ ـ تبين لنا من خلال تتبع أحوال الدراسة العقدية والكلامية بمصر في العصر الحديث أنها مرت **بمرحلتين متمايزتين** في السمات والخصائص، وقد **بدأت المرحلة الأولى** مع مطلع العصر الحديث؛ أي: أوائل القرن التاسع عشر الميلادي ـ الثاني عشر الهجري ـ وفي هذه المرحلة بقيت الدراسات الكلامية على ما كانت عليه في القرون الثلاثة أو الأربعة السابقة دون تغيير يذكر، وكان الأزهر ومنذ قرون عديدة هو المكان الأول والأهم؛ بل ربما كان المكان الوحيد تقريباً لتدريس العلوم الإسلامية والعربية، ومن بينها العقيدة.

والسمة الغالبة على سائر الكتب المؤلفة في تلك الفترة أنها تبعت المذهب الأشعري وتبنت آراءه، ولم تخرج عنها تقريباً إلا في القليل النادر، أما من حيث أسلوب التأليف فقد سارت على ما يعرف بطريقة الحواشي والمتون، وهي من طرق التأليف التي شاعت وانتشرت في العصرين المملوكي والعثماني لأسباب متعددة، وكان لها فوائد لا يستطيع أحد إنكارها، لكنها لم تخلُ من سلبيات وعيوب، أثرت على مسيرة العلوم الإسلامية بصفة عامة.

وأما **المرحلة الثانية فبدأت** مع أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين

الميلاديين ـ الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ـ وفيها جدت ظروف وعوامل متعددة أحدثت نوعاً من التغيير الجوهري في الحالة الفكرية بصفة عامة، وفي التعليم وأماكنه ومناهجه بصفة خاصة، كما أثرت بدورها على الدراسات الكلامية.

وبعد أن كان الأزهر هو المكان الوحيد لتدريس العقيدة والتأليف فيها، ظهرت أماكن جديدة، وصارت الدراسات العقدية والكلامية من حيث التأليف والتدريس لطلبة العلم موزعة ما بين أماكن أربعة؛ وهي: الأزهر، ودار العلوم، ومدرسة القضاء الشرعي، وكلية الآداب، إضافة للنشاط العلمي والفكري العام غير المقيد بمؤسسة تعليمية محددة، وقد تخلصت أكثر المؤلفات العقدية والكلامية المؤلفة في تلك الفترة من قيد الالتزام بطريقة الحواشي والمتون، ومن تقليد المذهب الأشعري، وإن بقي عدد قليل منها يسير على المنوال السابق.

٣ ـ مع الإقرار بوجود الكثير من الصعوبات والمحاذير، التي تكتنف فكرة تصنيف الباحثين المُحْدَثين إلى اتجاهات متمايزة فيما بينها، فقد حاول البحث أن يقدم تصنيفاً من هذا القبيل جاء مختلفاً بعض الشيء عن التصنيفات السابقة، والتي انصب اهتمامها في الغالب على مواقف الباحثين المُحْدَثين من القضايا الفكرية بصفة عامة، ولا سيما قضايا الإصلاح والنهضة، والموقف من الغرب والوافد الأجنبي، والعلاقة بين التراث والمعاصرة، وبين الدين والدولة، ومنطلق الإصلاح، وسبيل النهضة، وهل هو الدين، أم الاستيراد من الفكر الغربي؟

أما التصنيف الذي سرنا عليه فقد بُني على تتبع منهج الاستدلال العقدي والفكري عند كل شخصية أو اتجاه، وبناء على ذلك قمنا بتقسيم الباحثين المُحْدَثين إلى **خمسة اتجاهات**؛ وهي:

(أ) الاتجاه الكلامي.

(ب) الاتجاه السلفي.

(ج) الاتجاه الصوفي.

(د) الاتجاه العقلي الانتقائي.

(هـ) الاتجاه العلمي التجريبي.

٤ ـ خلص البحث إلى أن مصادر الاستدلال على مسائل العقيدة تنقسم إلى **نوعين رئيسيين** بحسب طبيعة كل نوع، ووظيفته، وحدود عمله:

النوع الأول: مصادر مستقلة بالإنشاء والتأسيس والإثبات لسائر قضايا الاعتقاد،

وتنحصر في الدليل النقلي وحده، وهو يشمل القرآن والسُّنَّة والإجماع.

والنوع الثاني: مصادر غير مستقلة بتأسيس الأصول العقدية، وإنما يتمثل دورها في صحة الفهم، وحسن الإدراك، ودقة العرض لما أثبته النقل، ثم التأكيد والتعضيد والدفاع عنه، وهي بقية المصادر الأخرى؛ أي: العقل، والفطرة، وحقائق العلم التجريبي.

٥ ـ هناك اتفاق تام بين الباحثين المحدثين على أن القرآن الكريم هو أول الأدلة وأهم المصادر التي تستخرج منها مسائل العقيدة، ويبرهن به على صحتها، وهو الفيصل في كل نزاع، والمرجع الذي يتحاكم إليه عند اختلاف الآراء، وقد تتابعت نصوصهم ـ على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ـ في التأكيد على هذا الأمر، ودعوة الأمة إلى التمسك بالقرآن، وتقديمه على كل ما سواه من الأدلة، واتباع حكمه في سائر المسائل والقضايا، واعتبار ذلك أهم أسس الإصلاح ومقومات النهوض.

لكن هذه الأقوال بقيت عند عدد غير قليل من الباحثين المُحْدَثين مجرد أقوال نظرية، لم تُصحب بتطبيق عملي مماثل، يجعل للنص القرآني الأولوية في تكوين الآراء والمعتقدات، ويقدم على غيره عند افتراض وقوع أي نوع من أنواع التعارض.

٦ ـ على الرغم من أن الموقف الشائع عند جل الباحثين المُحْدَثين هو الاعتداد بالسُّنَّة والتسليم الكامل بحجيتها، وعدها مصدراً تشريعياً مهمّاً وأساسيّاً، يجب على كل مسلم الإيمان به، والعمل بما فيه، فقد نشأت في أوائل القرن العشرين الميلادي ظاهرة خطيرة تمثلت في الهجوم على السُّنَّة وأحاديثها، أو التشكيك في حجيتها وثبوتها، والطعن في رواتها من الصحابة وغيرهم، والدعوة إلى الاقتصار على القرآن وحده.

وقد شارك في هذا الهجوم ـ بكتابة المقالات أو تأليف الكتب ـ عدد غير قليل من الكُتَّاب، وتنوعت المصادر التي اعتمدوا عليها ما بين **نوعين من المصادر**:

أحدهما: مصادر قديمة مثل آراء طوائف من الشيعة والمعتزلة، وقصص وحكايات غير ثابتة امتلأت بها كتب الأدب.

والنوع الآخر: هو كتب وآراء المستشرقين الذين بذلوا الكثير من الجهد للتشكيك في السُّنَّة والطعن في صحة أحاديثها.

لكن لحسن الحظ فقد اقتصرت هذه الظاهرة على شخصيات وأفراد قلائل،

وقوبلت بالرفض والاستنكار، ولم تتحول مطلقاً إلى تيار جارف أو دعوة منظمة، كما لم يعتنقها إمام مشهور أو شخصية بارزة معروفة بالعلم ويمكن أن تحدث تأثيراً كبيراً في المجتمع المصري.

ومن ناحية أخرى اختلفت مواقف الباحثين المُحْدَثين حول إفادة أخبار الآحاد للعلم، وهل يصح الاحتجاج بها في مسائل العقيدة أم لا؟ وقد مال أكثر أصحاب الاتجاه العقلي والعلمي التجريبي إلى القول بإفادتها الظن، وعدم جواز الاعتماد عليها في باب الاعتقاد، وإنما يحتج بها في مسائل التعبد فقط؛ مما حدا بهم إلى الطعن في صحة كثير من الأحاديث الواردة في الصحيحين؛ بحجة تعارضها مع القرآن أو العقل أو العلم التجريبي، وقد خالفهم في هذا المسلك أصحاب الاتجاه السلفي ونفر من الاتجاه الكلامي، ورأوا عدم جواز التفريق بين المسائل العلمية أو العملية، وقد خلصنا في ثنايا الرسالة إلى ترجيح هذا الرأي بضوابط معينة، وسُقنا عدداً من الأدلة على ذلك.

٧ ـ لقيت دراسة الإجماع اهتماماً كبيراً من قِبَل الباحثين المُحْدَثين؛ نظراً لأهمية هذا الموضوع في ذاته، وتعلقه بسائر العلوم الإسلامية، وارتباطه بقضايا النظام السياسي الإسلامي، وطبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة، ثم لكثرة المزاعم والأخطاء التي أثارها المستشرقون حول طبيعة الإجماع ونشأته، وحدود دوره.

وقد تباينت آراء الباحثين المُحْدَثين في تحديد مفهوم الإجماع تبايناً كبيراً؛ فهناك من سار على المفهوم الأصولي الشائع، وهناك من ربط الإجماع بباب السياسة الشرعية، ووظيفة أهل الحل والعقد، ثم أضاف البعض لذلك إقامة وجه شبه بينه وبين آليات عمل الديمقراطية الغربية الحديثة.

وكذلك اختلفت آراؤهم النظرية والتطبيقية في مدى حجية الإجماع وصحة الاعتماد عليه في مسائل الدين عموماً، ومسائل العقيدة على وجه الخصوص، وقد انتهت الدراسة إلى إثبات حجية الإجماع، وتيسر وقوعه في عصرنا هذا، وبيان الكثير من الفوائد المترتبة عليه، ولا سيما اعتبار الأصول والكليات المجمع عليها في عقائد الإسلام وشرائعه، ومنهج التعامل مع أدلته، واستنباط الأحكام منها بمثابة رد حاسم وقوي في وجه سائر المحاولات التي يرمي أصحابها إلى تمييع مفهوم الإسلام، ووسمه بالاختلاف وعدم التحديد أو الاستقرار على رأي معين.

وكذلك حالة الانفلات التي جاوزت كل الحدود في ادعاء الاجتهاد، والإفتاء في

الدين وأحكامه، والخروج بآراء مستحدثة ومخالفة تماماً لنصوص الكتاب والسُّنَّة، تحت ستار حرية الفكر وإعمال العقل، وأنه ليس في الإسلام كهنوت أو رجال دين يحتكرون الحديث باسمه.

٨ ـ اتفقت كلمة الباحثين المُحْدَثين على الاعتداد بالعقل والاحتجاج به، وصلاحيته لإفادة العلم واليقين في المجالات التي يصح له الخوض فيها، وقد تضافرت مجموعة من العوامل المختلفة التي دفعت الكثيرين منهم، ولا سيما أصحاب الاتجاه العقلي للعناية الشديدة بالعقل والإعلاء من شأنه، والإلحاح المستمر على ضرورة إعماله، والاستفادة من نتائجه، وتنوعت تلك العوامل ما بين داخلي نابع من حالة الأمة الفكرية والثقافية، وخارجي وافد بفعل الروابط الثقافية مع الغرب من بعثات، وصحافة، واستشراق، وغير ذلك.

وظهرت آثار هذا الاهتمام في تناولهم لعدد من المسائل المشهورة في علم الكلام مثل: وجوب النظر، وأول الواجبات على المكلف، وحكم إيمان المقلد، وحكم من لم تبلغه دعوة الإسلام، أو اجتهد ولم يصل إلى الحق، كما توالت ردودهم على نفر من أصحاب الاتجاهين الصوفي والعلمي التجريبي ممن حاولوا التشكيك في صلاحية الدليل العقلي لتحصيل اليقين في باب الاعتقاد.

٩ ـ ومع أهمية الاعتماد على الفطرة في مجال الاستدلال، وكونها من أهم مداخل النفس البشرية لترسيخ العقيدة، فإن التعويل عليها وعلى البراهين المأخوذة منها كمصدر أساسي في مجال العقيدة لم يلقَ العناية اللائقة به عند الكثيرين، وبقي الدليل العقلي وحده هو السائد والمسيطر، والصالح لتأسيس الاعتقاد على وجه يقيني، ولا يتعدى دور غيره التعضيد أو التأكيد.

وصحيح أن الأمر لم يخلُ من إشارات متناثرة هنا أو هناك، لكنها لم ترقَ لتمثِّل منهجاً متكاملاً، تظهر تطبيقاته في كافة أبواب الاعتقاد، وإن كان يستثنى من ذلك جانب مهم عني به كثير من الباحثين المُحْدَثين، وتتابعت كتاباتهم في التأكيد عليه، وهو إثبات فطرية التدين ورسوخه وأصالته في مكنون النفس البشرية، ويرجع اهتمامهم بهذه المسألة على وجه الخصوص إلى عوامل متعددة؛ منها خطورة هذه القضية، واعتبارها مدخلاً حيوياً في الدعوة إلى التوحيد وغرس العقيدة في القلوب الشاكة المتمردة، ومنها انتشار كثير من المذاهب والفلسفات المادية والوضعية التي تشكك في الدين ككل، وفي وجود الإله والغيبيات بصفة عامة.

وقد لقي هذا النوع من الأفكار رواجاً وانتشاراً في أوائل القرن العشرين، بل ظهرت دعوات صريحة تدعو إلى الإلحاد وتحبذه، وتبرهن على صحته دون مواراة أو استتار، فكان في إبراز فطرية التدين وأصالته في نفس الإنسان أبلغ رد على ذلك، كذلك عني كثير من الباحثين المحدثين بإبراز توافق الإسلام بعقائده وشرائعه مع الفطرة البشرية، وعدم التعارض معها بحال، مما يجعله مناسباً للإنسان أيّاً كان جنسه أو فكره، وديناً عالميّاً غير مقيد بمكان أو زمان، أو جنس بشري معين.

١٠ ـ اختلفت آراء الباحثين المُحْدَثين في الاعتماد على الكشف والإلهام كمصادر معرفية معتبرة، وأدلة صالحة لإثبات مسائل العقيدة، وقد تأثر تناولهم لهذه القضية بموقفهم المبدئي من التصوف والصوفية منهجاً وسلوكاً؛ فهناك من غلا في الثناء على التصوف ومدحه، وأعلن الانتماء الصريح إليه، وهناك من رفضه جملة وتفصيلاً، وشن هجوماً شديداً عليه وعلى أصحابه، وهناك من توسط بين المادحين والقادحين.

وكذلك كان الحال فيما يتعلق بحجية الكشف والإلهام، فقد دافع أنصار الاتجاه الصوفي والمتأثرون به عن حجية كل من الإلهام والكشف، وقرروا أنهما مصدران معتبران في الوصول إلى المعرفة بصفة عامة، ومنها مجال العقيدة، بل أسرف بعضهم فجعل ذلك المصدر الوحيد الصالح للاعتماد عليه فيما يخص الأمور الإلهية والحقائق الغيبية، وفضله على كل ما عداه، بينما رفض أغلب أصحاب الاتجاه السلفي الاحتجاج بالكشف والإلهام والرؤى.

وثمة فريق ثالث كان موقفه أقرب إلى الصواب؛ حيث توسط بين الفريقين السابقين، فأقر بأن الكشف والإلهام يمكن أن يحصل علماً ومعرفة في نفس صاحبه، لكنه في الوقت نفسه لا يعول عليه كثيراً في مجال الاستدلال الفعلي، كما شدد على أن تلك المعرفة خاصة وشخصية ومقصورة على صاحبها، ثم لا بد من محاكمتها إلى الشرع، فإن وافقته قبلت، وإلا فلا قيمة لها.

١١ ـ وإضافة لمصادر الاستدلال الأربعة المعروفة عند العلماء المتقدمين ـ وهي النقل والعقل والفطرة والإلهام ـ فقد برز لدى عدد من الباحثين المُحْدَثين مصدر آخر يبدو جديداً بعض الشيء، وهو حقائق العلم التجريبي؛ حيث شاع لديهم ظاهرة توظيف المعارف والمكتشفات التي توصلت إليها العلوم التجريبية الحديثة؛ من أجل البرهنة على صدق الحقائق العقدية التي جاء بها الإسلام، والاعتماد عليها في إثبات

أصول العقيدة، والبرهنة على صحتها، كما ظهر هذا المسلك أيضاً في مجال تفسير القرآن وقضية الإعجاز العلمي.

ورغم وجود بعض ظواهر مشابهة لهذا المسلك في تراثنا القديم إلا أنها تفترق كثيراً في الكم والكيف عما وجد عند الباحثين المُحْدَثين، ويعود السبب في ذلك إلى ظروف العصر الحديث وثقافته، والتطور الهائل الذي شهده ميدان العلم التجريبي؛ مما جعل الكثيرين يفتتنون به، ولا يعتدُّون بشيء من الحقائق إلا ما جاء عن طريقه وسار على منواله.

ومع ذلك قد تفاوتت مواقف الباحثين المُحْدَثين من الاعتماد على حقائق العلم التجريبي في ميادين العقيدة والتفسير والإعجاز العلمي تفاوتاً كبيراً، فهناك من توسع وبالغ في الاعتماد على كل ما ظنه حقيقة علمية، حتى جاوز الحد، وهناك من رفض هذا النمط من الاستدلال، ومنع منه، وهاجم أصحابه، وهناك من توسط بين الموسعين والمضيِّقين، وهذا الموقف الأخير هو أقرب المواقف للإنصاف إذا روعيت بدقة الضوابط اللازمة في التعامل مع معاني الآيات القرآنية وحقائق العقيدة من جهة، ومع ما يُدَّعى أنه حقائق علمية من جهة أخرى.

١٢ ـ ومثلما شغلت قضية العلاقة بين العقل والنقل اهتمام المتكلمين القدامى، فقد اهتم بها الباحثون المُحْدَثون، واستحوذت على حيز كبير من فكرهم وكتاباتهم، وعلى الرغم من اتفاقهم جميعاً، وتتابع كتاباتهم على إثبات التوافق التام بين الإسلام والعقل، وإبراز عناية القرآن بالعقل، والحث على إعماله، والتحذير من إهماله، فقد ظهر قانون التعارض الكلامي القديم عند طائفة منهم ولا سيما أصحاب الاتجاه العقلي، وتكررت لديهم فكرة تقديم العقل على النقل عند التعارض، والنقل إما أن يؤول أو يفوَّض، وهي فكرة غير صحيحة ولا دقيقة، والملاحظ أنهم لم يأتوا بشيء جديد في هذا الباب، وإنما اعتمدوا على كلام السابقين، وتابعوهم في نفس الأسس المنهجية التي بنوا عليها قانون التعارض، مثل فكرة الدور ومسألة الظنية والقطعية.

١٣ ـ انتقلت مشكلة العلاقة بين الدين والعلم من الفكر الغربي إلى الفكر الإسلامي الحديث، رغم أنه لا مجال مطلقاً لظهور مشكلة كهذه بالنسبة لدين كالإسلام أو لمجتمع كالمجتمع المسلم، وهي مشكلة مستوردة نبتت وبرزت في محيط غير محيطنا وظروف غير ظروفنا، ومع دين أو مع رجال دين لا وجود لهم عندنا.

وقد اتفق جل الباحثين المُحْدَثين نظريّاً على إثبات التوافق التام بين الإسلام والعلم، واستفاضوا في إبراز عناية الإسلام بالعلم، والحث على طلبه وتحصيله ونشره، لكن مع ذلك فقد تبنى البعض منهم قانوناً ينص على تقديم العلم على النقل عند التعارض، وظهرت نماذج تطبيقية لهذا القانون في طريقة تعاملهم مع عدد من الحقائق العقدية، أو نصوص القرآن والسُّنَّة التي ظنوا وجود تعارض بينها وبين حقائق العلم التجريبي، فأوَّلوها وأخرجوها عن ظاهرها.

١٤ ـ وجد الباحثون المُحْدَثون أنفسهم بإزاء إشكالين مهمين فيما يتعلق بقواعد وطرق الاستدلال التي ينبغي عليهم أن يصوغوا فيها أدلتهم وبراهينهم، ويتمثل الإشكال الأول في ضرورة تحديد موقفهم من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة التي درج المتكلمون على استخدامها، وهل يقبلونها جملة، أم يرفضونها جملة، أم يميِّزون بين ما يصلح وما لا يصلح؟ وعلى أي أساس تتم عملية التمييز بين ما يأخذون وما يتركون؛ خصوصاً وأن تلك القواعد ظلت متبوعة لقرون طويلة؛ مما أدى إلى حدوث نوع من الخلط لدى البعض بين تلك القواعد وبين أصول العقائد ومسائلها، وتم إدخال عدد منها ضمن مسائل العقيدة، وصار هناك نوع من التلازم بين المسألة المعينة وبين قاعدة الاستدلال التي تم استخدامها للوصول إليها.

وأما الإشكال الثاني، فهو أن ظروف العصر وطبيعة التطور المعرفي والعملي الذي حدث فيه وأثر على عقلية أبنائه ـ توجب عليهم الإتيان بقواعد وطرق جديدة في الاستدلال، تتناسب مع العصر، وتصلح لمخاطبة وإقناع من يعيشون فيه، ويتأثرون بثقافته، ومجمل ظروفه وأحواله.

١٥ ـ وفيما يتعلق بموقف الباحثين المُحْدَثين من قواعد الاستدلال الكلامية القديمة، فلا نستطيع أن نقول: إن هناك رأياً واحداً اتفق عليه الكل بخصوص هذا الأمر، وإنما تباينت آراء ومواقف الاتجاهات المختلفة، وتأثرت كثيراً بموقفها من علم الكلام بجملته وتفصيله، وهناك من قواعد الاستدلال ما لقي هجوماً وانتقاداً شديداً؛ مثل: قياس الغائب على الشاهد، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله، وإلزام الخصوم بلازم مذهبهم، ومنها ما لقي ترحيباً وقبولاً واسعاً؛ مثل: قياس الأولى، والقسمة العقلية.

١٦ ـ وأما محاولات التجديد في طرق الاستدلال وأساليب العرض والتناول عند الباحثين المُحْدَثين، فقد تفاوتت في درجة ظهورها عند هذا الاتجاه أو ذاك، كما

تنوعت ما بين أمور كلية؛ مثل التجديد في الموضوعات التي يجب أن تدرج ضمن قضايا العقيدة، أو التجديد في الصياغة وطرق التأليف، أو النزعة العملية، وما بين أمور جزئية مثل طريقة العرض التاريخي، أو الاستشهاد بأقوال الغربيين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع[1]

أولاً: الرسائل الجامعية غير المنشورة:

أحمد عبده الجمل.

١ ـ الفكر الفلسفي الإسلامي في دراسات الباحثين المعاصرين في مصر، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٩٨٠م).

أحمد عبد العال الجغاوي.

٢ ـ الاتجاه الاعتزالي في الفكر الإسلامي الحديث، دراسة وتحليل، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

أحمد قوشتي عبد الرحيم.

٣ ـ حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

جودة أحمد جودة.

٤ ـ مجلة المنار وأثرها في قضايا الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).

حمودة محمد سند.

٥ ـ تفسير القرآن الكريم والعلوم الحديثة، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٩٧٥م).

---

(١) وهي مرتبة ألفبائياً بحسب أسماء المؤلفين وليس المؤلفات، ولم نراعِ في ترتيب الأسماء كلمات (ابن ـ أبو ـ أل) كما التزمنا بالبدء باسم الشهرة أو اللقب بالنسبة للعلماء القدامى، والاسم الأول بالنسبة للمعاصرين، واسم العائلة أو الشهرة بالنسبة للمؤلفين الأجانب.

د. رزق الشامي.

٦ ـ مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا الفكرية المعاصرة، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

د. عبد القادر أحمد محمد.

٧ ـ الإجماع في الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر، رسالة دكتوراه بكلية الحقوق، جامعة عين شمس (١٩٧٩م).

د. عبد الله نور الله.

٨ ـ طرق الاستدلال على المسائل الإلهية بين المعتزلة والماتريدية، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٧م).

د. علاء الدين سلطان.

٩ ـ النفس الإنسانية بين القرآن الكريم والدراسات النفسية الحديثة، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).

د. محمد عبد الحافظ.

١٠ ـ دفاع الشيخ مصطفى صبري عن الفكر الأشعري في العصر الحديث، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).

د. مختار عطا الله.

١١ ـ مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهر (١٩٩٥م).

د. منشاوي عبد الرحمٰن.

١٢ ـ موقف شيخ الإسلام مصطفى صبري من القضايا الكلامية والفلسفية في العصر الحديث، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة (١٩٩٠م).

ثانياً: المصادر والمراجع المطبوعة باللغة العربية:

الآلوسي (محمود شكري، ت ١٣٤٢هـ).

١٣ ـ ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان، المكتب الإسلامي للطبع والنشر، الطبعة الأولى (١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م).

الآمدي (سيف الدين، علي بن أبي علي، ت ٦٣١هـ).

١٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، بدون تاريخ.

١٥ ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

١٦ ـ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق وتقديم د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

د. إبراهيم أحمد عمر.

١٧ ـ العلم والإيمان، مدخل إلى نظرية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

إبراهيم البيجوري (ت ١٢٧٧هـ).

١٨ ـ المختار من شرح البيجوري على الجوهرة، طبع على نفقة الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

١٩ ـ تحقيق المقام على كفاية العوام، فيما يجب عليهم من علم الكلام، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر (١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م).

د. إبراهيم بيومي مدكور.

٢٠ ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، سميركو للطباعة والنشر (١٩٨٣م).

إبراهيم عبد المجيد اللبان (ت ١٩٧٧م).

٢١ ـ الفلسفة والمجتمع الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى (١٩٥٠م).

إبراهيم عقيلي.

٢٢ ـ تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م).

أحمد إبراهيم (ت ١٩٤٥م).

٢٣ ـ علم أصول الفقه، دار الأنصار، بدون تاريخ.

أحمد أمين (ت ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م).

٢٤ ـ فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشر، بدون تاريخ.

٢٥ ـ ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية (١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م).

٢٦ ـ ظهر الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).

٢٧ ـ يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.

٢٨ ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية (١٩٤٨م).

٢٩ ـ حياتي، مكتبة النهضة المصرية (١٩٥٨م).

٣٠ ـ فيض الخاطر، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

أحمد بوعود.

٣١ ـ فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب الأمة، العدد (٧٥) (المحرم ١٤٢١هـ).

د. أحمد عبد الحميد غراب.

٣٢ ـ الإسلام والعلم، دار الطباعة والنشر الإسلامية (١٩٨٦م).

أحمد عبد الله.

٣٣ ـ شبهات وشطحات منكري السُّنَّة، بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

أحمد عمر أبو حجر.

٣٤ ـ التفسير العلمي في الميزان، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

أحمد عوض بن داخل اللهيبي.

٣٥ ـ الماتريدية، دراسة وتقويماً، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).

د. أحمد محمد جاد.

٣٦ ـ فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٥م).

أحمد محمد شاكر (ت ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).

٣٧ ـ الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة (١٩٧٩م).

٣٨ ـ نظام الطلاق في الإسلام، مكتبة السُّنَّة (١٩٩٠م).

٣٩ ـ شرح ألفية السيوطي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).

٤٠ ـ حكم الجاهلية، مكتبة السُّنَّة، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

د. أحمد محمود صبحي.

٤١ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثانية (١٩٨٣م).

٤٢ ـ في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (١) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة (١٩٨٢م).

٤٣ ـ في علم الكلام (٢) الأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية (١٩٩٢م).

أحمد مصطفى المراغي.

٤٤ ـ تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة (١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م).

د. أحمد الهواري.
٤٥ ـ إسماعيل أدهم، سلسلة نقاد الأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢م).
الإسفراييني (أبو المظفر عماد الدين، ت ٤٧١هـ).
٤٦ ـ التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار (١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م).
إسماعيل مظهر (ت ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م).
٤٧ ـ ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، وأثره في الانقلاب الفكري الحديث، المطبعة العصرية، بدون تاريخ.
٤٨ ـ قصة الطوفان وتطورها في ثلاث مدنيات قديمة؛ هي الآشورية البابلية، والعبرانية والمسيحية، وانتقالها باللقاح إلى المدنية الإسلامية، دار العصور للطبع والنشر (١٩٢٩م).
الأشعري (أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر، ت ٣٢٤هـ).
٤٩ ـ استحسان الخوض في علم الكلام ضمن مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة (١٩٨٣م).
٥٠ ـ مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).
ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ).
٥١ ـ التقرير والتحبير، در الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
أمين الخولي (ت ١٩٦٦م).
٥٢ ـ المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢م).
٥٣ ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).
أنور الجندي.
٥٤ ـ قراءة إسلامية لتاريخنا الحديث، دار الاعتصام (١٩٩١م).
٥٥ ـ محمد فريد وجدي، رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٤م).
د. أنور عبد الملك.
٥٦ ـ نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٣م).
الإيجي (عضد الدين، عبد الرحمٰن بن أحمد، ت ٧٥٦هـ).
٥٧ ـ المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.

الباقلاني (القاضي، أبو بكر بن الطيب، ت ٤٠٣هـ).

٥٨ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

٥٩ ـ التمهيد في الرد على الملحدة، والمعطلة، والرافضة، والخوارج، والمعتزلة، تحقيق: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م).

بسطامي سعيد.

٦٠ ـ مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م).

التفتازاني (مسعود بن عمر بن عبد الله، ت ٧١٢هـ).

٦١ ـ شرح العقائد النسفية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٦٢ ـ شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

د. **توفيق الطويل** (ت ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م).

٦٣ ـ أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية (١٩٥٥م).

٦٤ ـ قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة (١٩٩٧م).

٦٥ ـ التصوف في مصر إبان العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٨م).

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت ٧٢٨هـ).

٦٦ ـ مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن قتيبة، الكويت، بدون تاريخ.

٦٧ ـ درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

٦٨ ـ الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، إدارة ترجمان السُّنَّة، لاهور، باكستان (١٩٧٦م).

٦٩ ـ منهاج السُّنَّة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).

٧٠ ـ النبوات، المطبعة السلفية بالقاهرة (١٣٨٦هـ).

٧١ ـ شرح العقيدة الأصفهانية، قدم له وعرف به حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية (١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م).

٧٢ ـ اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السُّنَّة المحمدية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف، ت ٨١٦هـ).

٧٣ ـ التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة (١٩٩١م).

د. جرجس سلامة.

٧٤ ـ أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر، مكتبة الأنجلو، الطبعة الأولى (١٩٦٦م).

د. جلال محمد موسى.

٧٥ ـ منهج البحث في العلوم عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٩٨٢م).

جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٤هـ ـ ١٨٩٧م).

٧٦ ـ الأعمال الكاملة، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية، بقلم: محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

٧٧ ـ الرد على الدهريين، السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

د. حازم عبد المتعال الصعيدي.

٧٨ ـ الإسلام والخلافة في العصر الحديث، مكتبة الآداب ومطبعتها، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

د. حامد طاهر.

٧٩ ـ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، دار الثقافة العربية، الطبعة الثانية (١٩٩٣م).

٨٠ ـ منهج البحث بين النظرية والتطبيق، دار النصر للتوزيع والنشر (١٩٩٤م).

٨١ ـ دار العلوم رائعة علي مبارك، دار النصر للتوزيع والنشر، بدون تاريخ.

ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ).

٨٢ ـ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت (١٣٧٩هـ).

٨٣ ـ نزهة النظر شرح نخبة الفكر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، بدون تاريخ.

ابن حزم (أبو محمد، علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ).

٨٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

٨٥ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د. عبد الرحمٰن عميرة، ود. محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

٨٦ ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

حسن البنا (ت ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م).

٨٧ ـ العقائد، دار الشهاب، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٨ ـ الله في العقيدة الإسلامية، دار الشهاب، القاهرة، بدون تاريخ.

٨٩ ـ مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، المؤسسة الإسلامية الطباعة والصحافة والنشر، بيروت (١٩٩٢م).

د. حسن حنفي.

٩٠ ـ من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي (١٩٨٨م).

٩١ ـ هموم الفكر والوطن، دار قباء، الطبعة الثانية (١٩٩٨م).

د. حسن الشافعي.

٩٢ ـ الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م).

٩٣ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).

٩٤ ـ فصول في التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٩٢م).

حسين أحمد أمين.

٩٥ ـ الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب؟ الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

د. حسين نصار.

٩٦ ـ الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، كتاب الهلال، العدد (٥٩٢) (إبريل ٢٠٠٠م).

حسين والي (ت ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٦م).

٩٧ ـ كتاب التوحيد، مطبعة الواعظ، الطبعة الأولى (١٣٢٧هـ ـ ١٩٠٩م).

خادم حسين إلهي بخش.

٩٨ ـ القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة، مكتبة الصديق، السعودية، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

خالد فوزي.

٩٩ ـ رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية، مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ.

د. خالد محمد نعيم.

١٠٠ ـ الجذور التاريخية لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر، دراسة وثائقية، كتاب المختار، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن خلدون (عبد الرحمٰن بن محمد، ت ٨٠٨هـ).

١٠١ ـ مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، بدون تاريخ.

١٠٢ ـ لباب المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأوغوسطيني لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان (١٩٥٢م).

الخياط (أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، توفي بعد ٣٠٠هـ).

١٠٣ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، مكتبة الثقافة الدينية (١٩٨٨م).

د. رءوف عباس حامد.

١٠٤ ـ محاضرات في تاريخ مصر الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة (١٩٨٢م).

١٠٥ ـ معالم تاريخ مصر المعاصر، مكتبة نهضة الشرق (١٩٩٦م).

د. راجح الكردي.

١٠٦ ـ نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

١٠٧ ـ علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

الرازي (فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، ت ٦٠٦هـ).

١٠٨ ـ معالم أصول الدين، راجعه وقدم له: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

١٠٩ ـ عصمة الأنبياء، مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م).

١١٠ ـ التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

١١١ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: د. حسين أتاي، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩١م).

١١٢ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: عبد الرءوف سعد، ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

ابن رشد (أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد، ت ٥٩٥هـ).

١١٣ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٥٥م).

د. زاهية قدورة.

١١٤ ـ تاريخ العرب الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت (١٩٧٥م).

الزركشي (بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ت ٧٩٤هـ).

١١٥ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، الغردقة، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

١١٦ ـ البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

د. زكريا سليمان بيومي.

١١٧ ـ الطرق الصوفية بين الساسة والسياسة في مصر المعاصرة، دراسة تاريخية وثائقية، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

د. زكي مبارك.

١١٨ ـ الأخلاق عند الغزالي، دار الشعب، بدون تاريخ.

د. زكي نجيب محمود (ت ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م).

١١٩ ـ تجديد الفكر العربي، دار الشروق، الطبعة الثامنة (١٩٨٧م).

١٢٠ ـ موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق (١٩٩٣م).

١٢١ ـ نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية (١٩٨٠م).

سامي سليمان السهم.

١٢٢ ـ التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد (١٦٥) (عام ٢٠٠٠م).

السبكي (تاج الدين، عبد الوهاب بن عبد الكافي، ت ٧٧١هـ).

١٢٣ ـ السيف الصقيل في الرد على نونية ابن زفيل، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة بمصر (١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م).

د. سعود بن عبد العزيز العريفي.

١٢٤ ـ الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ).

د. سفر الحوالي.

١٢٥ ـ ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، مكتب الطيب، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).

١٢٦ ـ منهج الأشاعرة في العقيدة، مكتبة العلم، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٧ ـ العلمانية: نشأتها، وتطورها، وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

د. سليمان حزين.

١٢٨ ـ شجرة الجامعة في مصر، رؤية تاريخية تحليلية، مطبعة جامعة القاهرة (١٩٨٥م).

د. سليمان دنيا (ت ١٩٨٥م).

١٢٩ ـ التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م).

١٣٠ ـ الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الرابعة (١٩٨٠م).

١٣١ ـ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).

١٣٢ ـ الدين والعقل، المكتب الفني للنشر (١٩٥٩م).

د. سليمان الغصن.

١٣٣ ـ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة، عرضاً ونقداً، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م).

د. سيد أحمد المسير.

١٣٤ ـ السُّنَّة المطهرة بين أصول الأئمة وشبهات صاحب فجر الإسلام وضحاه، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م).

د. السيد رزق الحجر.

١٣٥ ـ ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٣٦ ـ مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

١٣٧ ـ المنطق القديم والمنطق الحديث، دار الثقافة العربية (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

السيد سابق.

١٣٨ ـ العقائد الإسلامية، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.

سيد قطب (ت ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م).

١٣٩ ـ في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الخامسة والعشرون (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م).

١٤٠ ـ معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة العاشرة (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

١٤١ ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، الطبعة الثامنة (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).
١٤٢ ـ مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).
١٤٣ ـ الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، الطبعة الثانية عشرة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).
١٤٤ ـ في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، الطبعة السابعة (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

السيوطي (جلال الدين، عبد الرحمٰن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ).
١٤٥ ـ الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بدون تاريخ.
١٤٦ ـ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة، تحقيق: أبي معاذ محمود بن إمام، مكتبة الصحابة، جُدة (١٩٩٢م).

الشاطبي (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى، ت ٧٩٠هـ).
١٤٧ ـ الاعتصام، تقديم: محمد رشيد رضا، دار العدالة، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).
١٤٨ ـ الموافقات في أصول الأحكام، تعليق: محمد الخضر حسين، وحسنين مخلوف، الدار الثقافية العربية، بيروت، بدون تاريخ.

الشافعي (الإمام محمد بن إدريس، ت ٢٠٤هـ).
١٤٩ ـ الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، الطبعة الثانية (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٥٠ ـ جماع العلم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

الشمس السلفي الأفغاني.
١٥١ ـ الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

الشهرستاني (أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، ت ٥٤٨هـ).
١٥٢ ـ الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
١٥٣ ـ نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٠هـ).
١٥٤ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

د. صلاح الخالدي.
١٥٥ ـ في ظلال القرآن في الميزان، دار المنارة للنشر والتوزيع، جُدة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

د. طاهر عبد الحكيم.
١٥٦ ـ الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى (١٩٨٦م).

طنطاوي جوهري (ت ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م).
١٥٧ ـ الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية (١٣٥٠هـ).
١٥٨ ـ ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر، دار صادق للنشر، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).
١٥٩ ـ نظام العالم والأمم، أو الحكمة الإسلامية العليا، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول (١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م).
١٦٠ ـ الحكمة والحكماء، مطبعة جرجي عرزوزي بالإسكندرية (١٩١٥م).
١٦١ ـ القرآن والعلوم العصرية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية (١٣٧١هـ ـ ١٩٥١م).
١٦٢ ـ النظام والإسلام، مطبعة الجمهور بمصر (١٩٠٣م).

د. طه حسين (ت ١٩٧٣م).
١٦٣ ـ مستقبل الثقافة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).
١٦٤ ـ مرآة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٤م).
١٦٥ ـ في الشعر الجاهلي، نسخة كاملة، نشرتها مجلة القاهرة، عدد إبريل (١٩٩٥م).

طه عبد الباقي سرور (ت ١٩٦٢م).
١٦٦ ـ الشعراني والتصوف الإسلامي، مطبعة العلوم، بدون تاريخ.

د. عابد بن محمد السفياني.
١٦٧ ـ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، دار الفرقان، مصر، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

د. عامر النجار.

١٦٨ ـ الطرق الصوفية في مصر: نشأتها ونظمها وروادها، دار المعارف، الطبعة الثالثة (١٩٨٦م).

عباس محمود العقاد (ت ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م).

١٦٩ ـ الله (ﷻ) الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٨م).

١٧٠ ـ عقائد المفكرين في القرن العشرين، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

١٧١ ـ الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ.

١٧٢ ـ التفكير فريضة إسلامية، دار القلم، الطبعة الأولى.

١٧٣ ـ عبقري الإصلاح والتعليم، الإمام محمد عبده، سلسلة أعلام العرب (١٩٦٢م).

١٧٤ ـ حياة قلم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٦٩م).

١٧٥ ـ الإسلام في القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

عبد الجبار الهمذاني (أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ت ٤١٥هـ).

١٧٦ ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م).

١٧٧ ـ تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

١٧٨ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق نخبة من العلماء، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، وإشراف: د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (١٩٦٦م).

عبد الحفيظ المكي.

١٧٩ ـ موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفية، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م).

د. عبد الحليم محمود (ت ١٩٧٨م).

١٨٠ ـ الإسلام والعقل، دار المعارف (١٩٨٠م).

١٨١ ـ الحمد لله هذه حياتي، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

١٨٢ ـ الشيخ الأمين سهل التستري، دار الشعب (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٨٣ ـ السيد أحمد البدوي، دار الشعب (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).

١٨٤ ـ الفتاوى، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

١٨٥ ـ الرسول ﷺ، لمحات من حياته، ونفحات من هديه، الدار المصرية للتأليف والترجمة (١٩٩٥م).

١٨٦ ـ موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، مطابع دار الشعب بالقاهرة (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).
١٨٧ ـ الإسلام والإيمان، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية (١٩٦٨م).
١٨٨ ـ أستاذ السائرين، الحارث بن أسد المحاسبي، دار المعارف، بدون تاريخ.
١٨٩ ـ أوروبا والإسلام، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

د. عبد الحميد أبو سليمان.

١٩٠ ـ أزمة العقل المسلم، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

د. عبد الحميد متولي.

١٩١ ـ أزمة الفكر السياسي الإسلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة (١٩٨٥م).

د. عبد الحميد مدكور.

١٩٢ ـ دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية (٢٠٠٠م).
١٩٣ ـ دراسات في الفكر الإسلامي، مكتبة الزهراء، القاهرة (١٩٨٩م).

د. عبد الرازق السنهوري (ت ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

١٩٤ ـ فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٩م).

د. عبد الرحمٰن بدوي (ت ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

١٩٥ ـ مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت (١٩٧٧م).

د. عبد الرحمٰن بيصار (ت ١٩٨٢م).

١٩٦ ـ العقيدة والأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).
١٩٧ ـ إثبات العقائد الإسلامية بين النصيين والعقليين، بحث ضمن التوجيه التشريعي في الإسلام، الجزء الرابع، مجمع البحوث الإسلامية (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

عبد الرحمٰن الجزيري (ت ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٢م).

١٩٨ ـ توضيح العقائد في علم التوحيد، مطبعة الحضارة الشرقية، بدون تاريخ.

عبد الرحمٰن حسن حبنكة.

١٩٩ ـ العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، الطبعة الثامنة (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي.

٢٠٠ ـ مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م).

٢٠١ ـ مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود.

٢٠٢ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).

عبد الرحمٰن الوكيل (ت ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م).

٢٠٣ ـ الصفات الإلهية بين السلف والخلف، مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ.

٢٠٤ ـ دعوة الحق، مطبعة التقدم، الطبعة الثانية (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).

٢٠٥ ـ هذه هي الصوفية، الطبعة الثالثة (١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م).

عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م).

٢٠٦ ـ الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السُّنَّة» من الزلل والتضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٢٠٧ ـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ).

عبد الرزاق نوفل (ت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

٢٠٨ ـ صنع الله، كتاب اليوم، العدد (١٣٧) (مايو ١٩٧٨م).

٢٠٩ ـ أسرار وعجب، الناشرون العرب، بدون تاريخ.

٢١٠ ـ إسلامنا بين التصديق والتطبيق، كنوز للإنتاج الإعلامي (١٩٨٩م).

٢١١ ـ السُّنَّة والعلم الحديث، دار الشعب، بدون تاريخ.

٢١٢ ـ يوم القيامة، دار الشعب، بدون تاريخ.

٢١٣ ـ أسئلة حرجة، دار الشعب، بدون تاريخ.

٢١٤ ـ بين الدين والعلم، دار ومطابع الشعب، بدون تاريخ.

٢١٥ ـ الإنسان والقرد وسقوط دارون، دار الشعب (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م).

٢١٦ ـ التصوف والطريق إليه، دار الشعب، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

د. عبد العاطي محمد.

٢١٧ ـ الفكر السياسي للإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٨م).

د. عبد العال سالم مكرم.

٢١٨ ـ أثر العقيدة في بناء الفرد والمجتمع، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

د. عبد العزيز جادو.

٢١٩ ـ الشيخ طنطاوي جوهري، دراسة ونصوص، دار المعارف، بدون تاريخ.

عبد العزيز جاويش (ت ١٩٢٩م).

٢٢٠ ـ الإسلام دين الفطرة والحرية، كتاب الهلال، العدد (٣٩٠) (يونيو ١٩٨٣م).

د. عبد الغني عبد الخالق (ت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٢٢١ ـ حجية السُّنَّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).

عبد القادر بن بدران (ت ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٧م).

٢٢٢ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ.

د. عبد القادر صوفي.

٢٢٣ ـ الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

د. عبد القادر محمود.

٢٢٤ ـ الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية (١٩٨٦م).

عبد القادر المغربي.

٢٢٥ ـ جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، سلسلة اقرأ، دار المعارف (١٩٤٨م).

عبد القاهر البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ).

٢٢٦ ـ أصول الدين، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٨١م).

٢٢٧ ـ الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، بدون تاريخ.

د. عبد الكريم زيدان.

٢٢٨ ـ الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة (١٩٨٧م).

د. عبد اللطيف العبد.

٢٢٩ ـ رد مزاعم المبطلين عن أصول الدين، دار الهاني للطباعة والنشر، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م).

٢٣٠ ـ دراسات في فكر ابن تيمية، مكتبة النهضة المصرية (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٢٣١ ـ التفكير المنطقي، دار النهضة العربية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

عبد الله الشرقاوي (ت ١٢٢٧هـ).

٢٣٢ ـ حاشية على شرح الهدهدي على السنوسية، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة (١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م).

عبد الله الصديق الغماري.

٢٣٣ ـ عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى ﷺ، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.

عبد الله عبد الرحمٰن بن جبرين.

٢٣٤ ـ أخبار الآحاد في الحديث النبوي: حجيتها، مفادها، العمل بموجبها، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م).

د. عبد الله بن عمر الدميجي.

٢٣٥ ـ الإمامة العظمى عند أهل السُّنَّة والجماعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ).

عبد المتعال الصعيدي.

٢٣٦ ـ في ميدان الاجتهاد، جمعية الثقافة الإسلامية، بدون تاريخ.

٢٣٧ ـ من أين نبدأ؟ مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، بدون تاريخ.

٢٣٨ ـ دراسات قرآنية، مطبعة الاعتماد بمصر، بدون تاريخ.

٢٣٩ ـ الأزهر وكتاب دراسات قرآنية، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٢٤٠ ـ المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب ومطبعتها، بدون تاريخ.

٢٤١ ـ لماذا أنا مسلم؟ مكتبة الآداب ومطبعتها (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).

٢٤٢ ـ القضايا الكبرى في الإسلام، مكتبة الآداب ومطبعتها، الطبعة الثانية (١٩٦٠م).

٢٤٣ ـ تاريخ الإصلاح في الأزهر، وصفحات من الجهاد في الإصلاح، مطبعة الاعتماد بمصر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

د. عبد المجيد النجار.

٢٤٤ ـ في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، كتاب الأمة، العددان (٢٢، ٢٣) (١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م).

د. عبد المقصود عبد الغني (ت ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

٢٤٥ ـ منهج البحث عن اليقين بين السلف والصوفية، مكتبة الزهراء (١٩٩٣م).

د. عبد المنعم إبراهيم الجميعي.

٢٤٦ ـ مدرسة القضاء الشرعي، دراسة تاريخية لمؤسسة تعليمية، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

د. عبد المنعم الحفني.

٢٤٧ ـ المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

عبد الوهاب النجار (ت ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م).

٢٤٨ ـ قصص الأنبياء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

عبد ربه سليمان.

٢٤٩ ـ فيض الوهاب في بيان أهل الحق ومن ضل عن الصواب، مكتبة القاهرة (١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م).

ابن أبي العز الحنفي (علي بن علي بن محمد، ت ٧٩٢هـ).

٢٥٠ ـ مختصر شرح العقيدة الطحاوية، اختصره بعض العلماء وحققه محمد ناصر الدين الألباني، دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر والتوزيع بالإسكندرية، بدون تاريخ.

د. عزت قرني.

٢٥١ ـ الفكر العالمي المعاصر، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن عساكر (أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، ت ٥٧١هـ).

٢٥٢ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي، دمشق (١٣٤٧هـ).

عصام أحمد البشير.

٢٥٣ ـ منهج الإمام البنا في العقيدة، سلفيته، منهجيته، دفع الشبهات عنه، دار النذير، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

العطار (حسن بن محمد العطار، ت ١٢٥٠هـ).

٢٥٤ ـ حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

د. عفت الشرقاوي.

٢٥٥ ـ الفكر الديني في مواجهة العصر، مكتبة الشباب (١٩٧٦م).

علي حسب الله.

٢٥٦ ـ في علم التوحيد، مطبعة العلوم، الطبعة الخامسة (١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م).

٢٥٧ ـ أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف (١٩٨٥م).

د. علي سامي النشار.

٢٥٨ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة (١٩٨١م).

٢٥٩ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى (١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٧م).

علي عبد الرازق.
٢٦٠ ـ الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).
٢٦١ ـ الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، بدون تاريخ.
د. علي عبد الفتاح المغربي.
٢٦٢ ـ الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).
٢٦٣ ـ المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق، دار المعارف، الطبعة الثانية (١٩٨٧م).
د. عمر عبد العزيز عمر.
٢٦٤ ـ تاريخ مصر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٣م).
غازي التوبة.
٢٦٥ ـ في مجال العقيدة، نقد وعرض، دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة (١٩٧٧م).
الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ).
٢٦٦ ـ المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية (١٩٥٥م).
٢٦٧ ـ إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
٢٦٨ ـ المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).
٢٦٩ ـ معيار العلم، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف (١٩٦١م).
٢٧٠ ـ إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المجموعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).
ابن فارس (أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، ت ٣٩٥هـ).
٢٧١ ـ معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
د. فخر الدين الأحمدي الظواهري.
٢٧٢ ـ السياسة والأزهر، من مذكرات شيخ الإسلام الظواهري، مطبعة الاعتماد (١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).
د. فهد بن عبد الرحمٰن الرومي.
٢٧٣ ـ منهج المدرسة العقلية الحديثة في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة (١٤١٤هـ).

٢٧٤ ـ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).

د. فهمي جدعان.

٢٧٥ ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة (١٩٨٨م).

الفيروزآبادي (مجد الدين، محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ).

٢٧٦ ـ القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

ابن قتيبة (أبو محمد، عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ).

٢٧٧ ـ تأويل مختلف الحديث، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٢٧٨ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، مكتبة القدسي، القاهرة (١٣٤٩هـ).

ابن القيم (شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت ٧٥١هـ).

٢٧٩ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث (١٩٨٧م).

٢٨٠ ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م).

٢٨١ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، الطبعة الخامسة عشرة (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

٢٨٢ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

د. كامل سعفان.

٢٨٣ ـ أمين الخولي، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٢م).

٢٨٤ ـ هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني، دار الفضيلة (١٩٩٤م).

د. ماهر عبد القادر علي.

٢٨٥ ـ فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

مجدي عبد المجيد الصافوري.

٢٨٦ ـ سقوط الدولة العثمانية، وأثره على الدعوة الإسلامية، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى (١٩٩٠م).

محب الدين الخطيب.

٢٨٧ ـ الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية، الطبعة العاشرة (١٤١٠هـ).

د. محسن عبد الحميد.

٢٨٨ ـ تجديد الفكر الإسلامي، دار الصحوة للنشر، بدون تاريخ.

د. محفوظ عزام.

٢٨٩ ـ نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دراسة مقارنة، دار الهداية، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

د. محمد إبراهيم البريكان.

٢٩٠ ـ تعريف الخلف بمنهج السلف، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

محمد إبراهيم شقرة.

٢٩١ ـ هي السلفية نسبة وعقيدة ومنهجاً، مكتبة ابن تيمية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

محمد أبو زهرة (ت ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).

٢٩٢ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٩٣ ـ ابن تيمية: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

د. محمد أحمد خلف الله.

٢٩٤ ـ الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة (١٩٦٥م).

٢٩٥ ـ القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى (١٩٨٢م).

محمد أحمد العدوي.

٢٩٦ ـ دعوة الرسل إلى الله تعالى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر (١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م).

محمد أحمد عرفة.

٢٩٧ ـ نقض مطاعن في القرآن الكريم، مكتبة الزهراء، الطبعة الثانية (١٩٨٦م).

د. محمد أحمد الغمراوي.

٢٩٨ ـ الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٢٩٩ ـ النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة (١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م).

د. محمد أحمد لوح.

٣٠٠ ـ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

محمد بخيت المطيعي (ت ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م).

٣٠١ ـ تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرانية، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بدون تاريخ.

٣٠٢ ـ حاشية المطيعي على شرح الدردير لمنظومته في العقائد، مطبعة الإسلام بمصر (١٣١٤هـ).

٣٠٣ ـ توفيق الرحمٰن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة، وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة والقرآن، مطبعة السعادة (١٣٤١هـ).

٣٠٤ ـ القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى (١٣٢٦هـ).

٣٠٥ ـ الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية، مطبعة النيل بمصر (١٣٤٦هـ).

٣٠٦ ـ حقيقة الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها (١٣٤٤هـ).

د. محمد البهي (ت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٣٠٧ ـ الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة الثانية (١٩٦٠م).

٣٠٨ ـ نحو القرآن، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

٣٠٩ ـ الإسلام والفلسفات المعاصرة، سلسلة قضايا إسلامية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).

٣١٠ ـ رأي الدين بين السائل والمجيب، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية (١٩٧٩م).

محمد توفيق بركات.

٣١١ ـ سيد قطب: خلاصة حركته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه، دار التوحيد، بيروت.

محمد توفيق صدقي.

٣١٢ ـ الدين في نظر العقل الصحيح، مطبعة المنار، الطبعة الثانية (١٣٤٦هـ).

محمد حامد الفقي (ت ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م).

٣١٣ ـ أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها، القاهرة (١٣٥٤هـ).

٣١٤ ـ نور من القرآن، مطبعة السُّنَّة المحمدية، بدون تاريخ.

د. محمد حسين الذهبي.

٣١٥ ـ التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، السادسة (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).

د. محمد حسين هيكل (ت ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م).

٣١٦ ـ حياة محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٧م).

محمد الحسيني الظواهري (ت ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م).

٣١٧ ـ التحقيق التام في علم الكلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى (١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).

محمد الخضر حسين (ت ١٩٥٨م).

٣١٨ ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، المطبعة السلفية ومكتبتها (١٣٤٤هـ).

٣١٩ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، أشرف على طبعه ونشره: علي الرضا التونسي (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

٣٢٠ ـ رسائل الإصلاح، مكتبة القدسي (١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).

٣٢١ ـ القاديانية، مجمع البحوث الإسلامية (١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م).

٣٢٢ ـ السعادة العظمى، جمعه وحققه: علي الرضا التونسي (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

٣٢٣ ـ بلاغة القرآن، أشرف على طبعه ونشره: علي الرضا التونسي (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

محمد خضر الشقيري.

٣٢٤ ـ السنن والمبتدعات، مكتبة الجمهورية العربية، بدون تاريخ.

محمد الخضري (ت ١٩٢٧م).

٣٢٥ ـ أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ.

٣٢٦ ـ تاريخ التشريع الإسلامي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة التاسعة (١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م).

د. محمد خليفة حسن.

٣٢٧ ـ آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى (١٩٩٧م).

د. محمد خليل هراس.

٣٢٨ ـ باعث النهضة السلفية ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، مكتبة الصحابة بطنطا، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ).

٣٢٩ ـ دعوة التوحيد: أصولها، الأدوار التي مرت بها، مشاهير دعاتها، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).
٣٣٠ ـ شرح القصيدة النونية لابن القيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
٣٣١ ـ فصل المقال في رفع عيسى ﷺ حيّاً وفي نزوله وقتله الدجال، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
٣٣٢ ـ شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ ـ ١٩٣٥م).

٣٣٣ ـ تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
٣٣٤ ـ تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى (١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م).
٣٣٥ ـ يسر الإسلام وأصول التشريع، مكتبة السلام العالمية، بدون تاريخ.
٣٣٦ ـ الوحي المحمدي، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الثانية (١٣٥٢هـ).
٣٣٧ ـ المنار والأزهر، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى (١٣٥٢هـ).
٣٣٨ ـ الخلافة، الزهراء للإعلام العربي (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م).
٣٣٩ ـ عقيدة الصلب والفداء، الفتح للإعلام العربي (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).
٣٤٠ ـ خلاصة السيرة المحمدية، وحقيقة الدعوة الإسلامية، وكليات الدين وحكمه، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الثانية (١٣٤٦هـ).
٣٤١ ـ ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد ومنافاة الإسلام، مطبعة المنار، الطبعة الأولى (١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٦م).

محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١هـ).

٣٤٢ ـ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى ﷺ قبل الآخرة، مكتبة القدسي، الطبعة الأولى (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).
٣٤٣ ـ مقالات الكوثري، بدون بيانات نشر.
٣٤٤ ـ الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار، دار الأنوار للطبع والتجليد، الطبعة الأولى (١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م).

د. محمد سعيد القحطاني.

٣٤٥ ـ الإعلام بنقد كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).

د. محمد سليمان داود.

٣٤٦ ـ نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي، دار الدعوة بالإسكندرية (١٩٨٤م).

د. محمد سيد أحمد المسير.

٣٤٧ ـ التمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

د. محمد السيد الجليند.

٣٤٨ ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٣٤٩ ـ تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، مكتبة الزهراء (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

٣٥٠ ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، دراسة مقارنة لخصائص البرهان الفلسفي والقرآني، مكتبة الزهراء (١٩٨٦م).

٣٥١ ـ فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

محمد صالح الزركان.

٣٥٢ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٩٩٥م).

د. محمد صالح السيد.

٣٥٣ ـ إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٩٨م).

د. محمد ضياء الدين الريس.

٣٥٤ ـ تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة (١٩٥٠م).

٣٥٥ ـ تباشير النهضة في العالم الإسلامي، أو الشرق الأوسط في التاريخ الحديث، دار الأنصار، الطبعة الثالثة (١٤٠١هـ).

٣٥٦ ـ النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الرابعة (١٩٦٦م).

٣٥٧ ـ الإسلام والخلافة في العصر الحديث، نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، مكتبة دار التراث، بدون تاريخ.

محمد عبد السلام الشاذلي.

٣٥٨ ـ تطور الفكر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٣م).

محمد عبد العظيم الزرقاني.

٣٥٩ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

محمد عبد الغني حسن.

٣٦٠ ـ حسن العطار، دار المعارف، الطبعة الثانية (١٩٩٣م).

د. محمد عبد الله دراز (ت ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).

٣٦١ ـ النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، الطبعة السابعة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

٣٦٢ ـ المختار من كنوز السُّنَّة، دار الأنصار، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

٣٦٣ ـ الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، المطبعة العالمية (١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م).

٣٦٤ ـ دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة (١٤٠٥هـ ـ ١٩٧٣م).

٣٦٥ ـ دراسات إسلامية، دار القلم، الكويت (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

د. محمد عبد الله الشرقاوي.

٣٦٦ ـ بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

محمد العبدة.

٣٦٧ ـ المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، برمنجهام، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م).

٣٦٨ ـ تأملات في الفكر والدعوة، دار الجوهري للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م).

٣٦٩ ـ الأعمال الكاملة، حققها وقدم لها: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٧٢م) وقد رجعت أيضاً في بعض المواضع لطبعة دار الشروق، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م).

٣٧٠ ـ رسالة التوحيد، دار الشعب، بدون تاريخ.

٣٧١ ـ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، المؤتمر الإسلامي، الطبعة السادسة (١٣٧٥هـ).

٣٧٢ ـ تفسير جزء عم، كتاب الشعب (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

٣٧٣ ـ رسالة الواردات، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الثانية (١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٥م).

٣٧٤ ـ العقيدة المحمدية، وهي ملحقة برسالة الواردات السابق ذكرها.

محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ ـ ١٨١٥م).

٣٧٥ ـ حاشية على شرح أم البراهين، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر (١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م).

د. محمد علي أبو ريان.

٣٧٦ ـ الإسلام السياسي في الميزان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (١٩٩٧م).

محمد عليش (ت ١٢٩٩هـ ـ ١٨٨٢م).

٣٧٧ ـ الفتوحات الإلهية الوهبية على المنظومة المقرية، المطبعة المصرية البهية (١٣٠٦هـ).

٣٧٨ ـ هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد، المطبعة المصرية البهية (١٣٠٦هـ).

د. محمد عمارة.

٣٧٩ ـ تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٣٨٠ ـ تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، كتاب الهلال، العدد (٣٨٠) (أغسطس ١٩٨٢م).

٣٨١ ـ الشيخ محمد الغزالي، الموقع الفكري والمدرسة الفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٢م).

٣٨٢ ـ الدكتور عبد الرازق السنهوري، إسلامية الدولة والمدنية والقانون، دار الرشاد، الطبعة الأولى (١٩٩٩م).

٣٨٣ ـ سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).

٣٨٤ ـ الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م).

٣٨٥ ـ الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع (٢٠٠٠م).

محمد الغزالي (ت ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م).

٣٨٦ ـ عقيدة المسلم، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.

٣٨٧ ـ مائة سؤال عن الإسلام، دار ثابت (١٩٨٣م).

٣٨٨ ـ دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

٣٨٩ ـ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الأنصار، بدون تاريخ.

٣٩٠ ـ تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، الطبعة الرابعة (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م).

٣٩١ ـ فقه السيرة، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثامنة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

٣٩٢ ـ ركائز الإيمان بين العقل والقلب، مكتبة الأمل، الكويت (١٩٦٧م).

محمد فريد وجدي (ت ١٩٥٤م).

٣٩٣ ـ الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

٣٩٤ ـ مهمة الإسلام في العالم، تقديم وتحقيق ومراجعة: د. محمد رجب البيومي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).
٣٩٥ ـ الإسلام دين عام خالد، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين (١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م).
٣٩٦ ـ الحديقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية، مطبعة الترقي (١٣١٨هـ ـ ١٩٠١م).
٣٩٧ ـ دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة (١٩٧١م).
٣٩٨ ـ السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٩م).
٣٩٩ ـ على أطلال المذهب المادي، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين (١٩٣١م).
٤٠٠ ـ الفلسفة الحقة في بدائع الأكوان، المطبعة العامرة العثمانية (١٣١٣هـ).
٤٠١ ـ نقد كتاب الشعر الجاهلي، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، الطبعة الأولى (١٩٢٦م).
٤٠٢ ـ الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة الرغائب، الطبعة الثانية (١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م).

محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م).

٤٠٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لكريم، دار الريان للتراث (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

محمد قطب.

٤٠٤ ـ معركة التقاليد، دار الشروق (١٩٩٥م).
٤٠٥ ـ مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة (١٩٨٨م).
٤٠٦ ـ التطور والثبات في حياة البشرية، دار الشروق، الطبعة الخامسة (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

محمد المبارك.

٤٠٧ ـ العقيدة في القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٤٠٨ ـ ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٤٠٩ ـ نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

د. محمد بن محمد أبو شهبة.

٤١٠ ـ دفاع عن السُّنَّة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، وبيان الشبه الواردة على السُّنَّة قديماً وحديثاً، وردها رداً علمياً صحيحاً، مكتبة السُّنَّة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٩م).

د. محمد محمد حسين (ت ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م).

٤١١ ـ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، دار الرشاد للنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

٤١٢ ـ الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

٤١٣ ـ أزمة العصر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

٤١٤ ـ حصوننا مهددة من داخلها، دار الرشاد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية عشرة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

٤١٥ ـ الروحية الحديثة دعوة هدامة، دار الإرشاد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٩م).

د. محمد محمود فرغلي.

٤١٦ ـ حجية الإجماع وموقف العلماء منها، دار الكتاب الجامعي (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م).

محمد المخزومي.

٤١٧ ـ خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية، بيروت (١٩٣١م).

محمد مصطفى المراغي (ت ١٩٤٥م).

٤١٨ ـ حديث رمضان، كتاب الهلال، العدد (٣٧٩) (يولية ١٩٨٢م).

٤١٩ ـ الدروس الدينية، مطبعة وزارة الأوقاف (١٩٣٨م).

محمد ناصر الدين الألباني.

٤٢٠ ـ وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة، والرد على شبه المخالفين، دار العلم بينها، بدون تاريخ.

٤٢١ ـ مقدمة في مصطلح الحديث، والحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، بدون بيانات نشر.

٤٢٢ ـ صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

د. محمد نعمان جلال.

٤٢٣ ـ التيارات الفكرية في مصر المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٧م).

محمد وهبي بن حسين أفندي الخادمي.

٤٢٤ ـ العقائد الخيرية في تحرير مذهب الفرقة الناجية، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

د. محمد يوسف موسى.
٤٢٥ ـ العقيدة وخطر الانحراف، دار الثقافة العربية للطباعة (١٩٦٣م).
٤٢٦ ـ التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي (١٩٦٠م).

محمود أبو رية.
٤٢٧ ـ أضواء على السُّنَّة المحمدية، دار المعارف، الطبعة السادسة (١٩٩٤م).
٤٢٨ ـ شيخ المضيرة، أبو هريرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة (١٩٦٩م).
٤٢٩ ـ قصة الحديث النبوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر (١٩٦٩م).

محمود أبو العيون.
٤٣٠ ـ الجامع الأزهر، نبذة في تاريخه، مطبعة الأزهر (١٣٦٨هـ).

د. محمود أحمد خفاجي.
٤٣١ ـ في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة، تحليل ونقد، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٧م).

محمود شاكر.
٤٣٢ ـ رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، كتاب الهلال، عدد (٤٨٩) (سبتمبر ١٩٩١م).

محمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م).
٤٣٣ ـ الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).
٤٣٤ ـ الفتاوى، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).
٤٣٥ ـ منهج القرآن الكريم في بناء المجتمع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سلسلة دراسات إسلامية، العدد (٨) (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م).
٤٣٦ ـ يسألون، وزارة الإرشاد القومي، الإدارة العامة للشئون الثقافية.

د. محمود عبد الحكيم عثمان.
٤٣٧ ـ جهود المفكرين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، مكتبة المعارف، الرياض (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

د. محمود عثمان.
٤٣٨ ـ الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٧٧م).

د. محمود قاسم (ت ١٩٧٣م).
٤٣٩ ـ الإسلام بين أمسه وغده، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
٤٤٠ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، الطبعة الثالثة (١٩٧٠م).
٤٤١ ـ ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية (١٩٦٤م).

٤٤٢ ـ جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
٤٤٣ ـ المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة (١٩٦٧م).
٤٤٤ ـ تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محيي الدين ابن عربي، ضمن القرآن نظرة عصرية، لمجموعة باحثين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٨٨م).
٤٤٥ ـ نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
٤٤٦ ـ مساهمة الفكر العربي في تجديد مناهج العلوم الإنسانية، بحث مستل من المجلد العشرين لمجلة المجمع العلمي العراقي، مطبعة المجمع العلمي العراقي (١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م).

محمود محمد خطاب السبكي (ت ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م).

٤٤٧ ـ إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات، الطبعة الثانية (١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).
٤٤٨ ـ الدين الخالص، الطبعة الثالثة (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

د. مصطفى حلمي.

٤٤٩ ـ منهج علماء الحديث والسُّنَّة في أصول الدين، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).
٤٥٠ ـ قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).
٤٥١ ـ السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).
٤٥٢ ـ مناهج البحث في العلوم الإسلامية، مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

د. مصطفى السباعي (ت ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٧م).

٤٥٣ ـ السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

مصطفى صبري (ت ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م).

٤٥٤ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالم وعباده المرسلين، المكتبة الإسلامية (١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م).
٤٥٥ ـ القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، الطبعة الأولى (١٣٦١هـ).

٤٥٦ ـ موقف البشر تحت سلطان القدر، المكتبة السلفية (١٩٣٣م).

مصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧م).

٤٥٧ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٦٣هـ-١٩٤٤م).

٤٥٨ ـ الشيخ محمد عبده وجبهته في الإصلاح، ضمن كتاب الإمام الشافعي، دار إحياء الكتب العربية (١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).

٤٥٩ ـ الدين والوحي والإسلام، دار إحياء الكتب العربية (١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).

٤٦٠ ـ فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (١٣٦٤هـ ـ ١٩٤٥م).

٤٦١ ـ من آثار مصطفى عبد الرازق، صدرها بنبذة عن حياة شقيقه علي عبد الرازق، دار المعارف بمصر (١٩٥٧م).

مصطفى فوزي غزال.

٤٦٢ ـ دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

د. مصطفى محمد رمضان.

٤٦٣ ـ تاريخ الحركة الوطنية وجذور النضال المصري، مطبعة الأمانة (١٩٨٥م).

الملطي (أبو الحسين بن أحمد بن عبد الرحمٰن الشافعي، ت ٣٧٧هـ).

٤٦٤ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، نشرة السيد عزت العطار الحسيني (١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م).

ناجي حسين جودة.

٤٦٥ ـ المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت.

د. ناصر بن عبد الكريم العقل.

٤٦٦ ـ بحوث في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

ابن النجار (محمد بن أحمد بن علي الفتوحي، ت ٩٧٢هـ).

٤٦٧ ـ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

د. نعمان عبد الرازق السامرائي.

٤٦٨ ـ من قضايا الحضارة، العلاقة بين الدين والعلم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٩٨٤م).

النووي (أبو زكريا، محيي الدين بن شرف، ت ٦٧٦هـ).
٤٦٩ ـ شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٢هـ).
ابن الوزير اليمني (أبو عبد الله، محمد بن المرتضى، ت ٨٤٠هـ).
٤٧٠ ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
٤٧١ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).
د. أبو الوفا التفتازاني.
٤٧٢ ـ علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطابعة والنشر (١٩٧٩م).
٤٧٣ ـ ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م).
٤٧٤ ـ مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع (١٩٩١م).
د. يحيى هاشم فرغل.
٤٧٥ ـ الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي (١٩٧٨م).
٤٧٦ ـ عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).
٤٧٧ ـ حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدرها الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، بالأزهر الشريف، بدون تاريخ.
٤٧٨ ـ الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر، دار الاعتصام (١٩٨٠م).
د. يحيى هويدي.
٤٧٩ ـ منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ.
٤٨٠ ـ دراسات في علم الكلام، والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر (١٩٧٩م).
د. يمنى طريف الخولي.
٤٨١ ـ الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الأولى (١٩٩٥م).
يوسف الدجوي (ت ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م).
٤٨٢ ـ مقالات وفتاوى، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
٤٨٣ ـ كلمة في السلفية الحاضرة، مطبعة الترقي (١٣٤٨هـ).
٤٨٤ ـ رسائل السلام ورسل الإسلام، دار الفرجاني، بدون تاريخ.

د. يوسف عبد المقصود.

٤٨٥ ـ جهود الإمام محمد رشيد رضا في خدمة السُّنَّة، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٤م).

د. يوسف القرضاوي.

٤٨٦ ـ السُّنَّة مصدراً للمعرفة والحضارة، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م).

٤٨٧ ـ موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م).

٤٨٨ ـ كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، الطبعة الثانية (٢٠٠٠م).

٤٨٩ ـ الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م).

ثالثاً: المراجع الأجنبية المترجمة إلى اللغة العربية:

آدمس (تشارلز).

٤٩٠ ـ الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٥م).

أسد (محمد).

٤٩١ ـ الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤م).

إقبال (محمد).

٤٩٢ ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية (١٩٦٨م).

بامات (حيدر).

٤٩٣ ـ مجالي الإسلام، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (١٩٥٦م).

بروز (ميلر).

٤٩٤ ـ مقترحات في موضوع العلاقة بين الدين والعلم في الإسلام، ضمن الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، تحرير: محمد خلف الله أحمد، مكتبة النهضة (١٩٥٥م).

بوترو (إميل).

٤٩٥ ـ العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٣م).

بوكاي (موريس).

٤٩٦ ـ القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

بيترز (رودلف).

٤٩٧ ـ الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، دار شهدي للنشر، بالتعاون مع المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة، بدون تاريخ.

تسيهر (جولد).

٤٩٨ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى (١٩٤٦م).

٤٩٩ ـ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، والمثنى ببغداد (١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م).

جب (هاملتون).

٥٠٠ ـ دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: د. إحسان عباس وآخرين، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة (١٩٧٩م).

جرونبيام (جوستاف).

٥٠١ ـ حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٤م).

حوراني (ألبرت).

٥٠٢ ـ تاريخ الشعوب العربية، ترجمة: نبيل صلاح الدين، سلسلة الألف كتاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٩م).

خان (وحيد الدين).

٥٠٣ ـ الدين في مواجهة العلم، ترجمة: ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي، الطبعة الثانية (١٩٧٣م).

٥٠٤ ـ الإسلام يتحدى، مدخل علمي إلى الإيمان، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم: د. عبد الصبور شاهين، المختار الإسلامي، الطبعة السابعة (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م).

٥٠٥ ـ تجديد علوم الدين، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م).

روزنتال (فرانتز).
٥٠٦ ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: د. أنيس فريحة، دار الثقافة بيروت (١٩٦٥م).
سميث (ولفرد كانتويل).
٥٠٧ ـ الإسلام في التاريخ الحديث، سلسلة كتب سياسية، العدد (١٦٣) (١٩٦٠م).
سورديل (دومينيك).
٥٠٨ ـ الإسلام، ترجمة: د. خليل الجر، سلسلة ماذا أعرف؟ رقم (١٨) المنشورات العربية، بدون تاريخ.
سيرويا (هنري).
٥٠٩ ـ فلسفة الفكر الإسلامي، ترجمة: محمد إبراهيم، سلسلة الثقافة الإسلامية، عدد (٣٢) (١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م).
شاتليه (أ. ل).
٥١٠ ـ الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة وتلخيص: محب الدين الخطيب، ومساعد اليافي، المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الثالثة (١٣٨٥هـ).
غرديه (لويس) بالاشتراك مع جورج قنواتي.
٥١١ ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. صبحي الصالح، ود. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية (١٩٧٨م).
فاجليري (لورا).
٥١٢ ـ تفسير الإسلام، ترجمة: أحمد أمين عز العرب، المكتب الفني للنشر، القاهرة (١٩٥٩م).
لاغريه (جاكلين).
٥١٣ ـ الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، ونشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
لالاند.
٥١٤ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى (١٩٩٦م).
لاوست (هنري).
٥١٥ ـ شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).

ليكتسادتر (آيلز).

٥١٦ ـ الإسلام والعصر الحديث، ترجمة وتعليق: د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨١م).

ماسيه (هنري).

٥١٧ ـ الإسلام، ترجمة: بهيج شعبان، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة (١٩٨٨م).

مراد (د. علي).

٥١٨ ـ الإسلام المعاصر، ترجمة: محمود علي مراد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٤م).

هيرو (دليب).

٥١٩ ـ الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة: عبد الحميد فهمي الجمال، سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٧م).

وايت (أندرو ديكسون).

٥٢٠ ـ بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار العصور للطبع والنشر (١٩٣٠م).

رابعاً: مراجع باللغة الإنجليزية:

Anderson (J.N.D).

1- Islamic law in the modern world, new york university, 1959.

Anke von kugelgen.

2- For rationalism "Arab averroist" in the twentieth century, journal of comparative poetics Alif, no.. 16, 1996.

Arnold (Thomas).

3- The Islamic faith, London, 1928.

Berger (Morroe).

4- Islam in Egypt today, Cambridge University press, 1989.

Calverley (E. E).

5- Islam an introduction, the American university in Cairo press, 1974.

Coulson (Noel J).

6- Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence, London, 1969.

Cragg (Kenneth).

7- Islamic surveys, Edinburgh University press, 1967.

El-Ehwany (Ahmed Foad).

8- Islamic philosophy, Anglo-Egyptian bookshop, Cairo, 1957.

GassicK (Trevor J. Le).

9- Major themes in modern Arabic thought, the university of Michigan press, 1979.

Gibb (H. A. R).

10- Islam, Oxford University press, 1989.

Gilsenan (Michael).

11- Recognizing Islam religion and society in the modern middle east, I. B. Tauris, London, 1993.

Gran (Peter).

12- Islamic roots of capitalism-Egypt, 1760-1840, University of Texas press, 1979.

Hasan (Ahmed).

13- The doctrine of ijma in Islam, Islamabad, Pakistan, 1976.

Macdonald.

14- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory. Lahore, 1960.

Nasr (Seyyed Hossein).

15- Ideals and realities of Islam, the American University in Cairo press. 1989.

Schacht (Joseph).

16- The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, 1979.

Watt (W. M).

17- The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh Uneversity press, 1973.

18- Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University press, 1979.

19- The Encyclopedia of Islam, LEIDEN-New york, Ej Brill-1993.

20- Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by james hastings, t & t Clark Edinburgh, 1925.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**